

# **Seminario sobre Moral Fundamental (Agosto - noviembre, 1996)**

Director: P. Carlos Novoa, S.J.

Artículos de alumnos, producto de la reflexión del Seminario



---

# Dimensiones de una moral social

---

Mauricio Llantén, S.J.\*

---

## INTRODUCCIÓN

Ninguna persona actúa en el mundo de modo neutral. Toda persona para interactuar tiene un marco de referencia, un lugar desde donde plantea sus intereses; una meta y un proyecto que le da sentido a la vida. Ese proyecto se va concretando en la historia; no puede ser una formulación abstracta e ideal que no rompa con las dinámicas que se le oponen. En nuestro caso, hemos considerado que la realización de ese proyecto requiere el rompimiento de una dinámica instaurada en nuestra sociedad: la impunidad.

La impunidad que se enseorea en nuestro país, que facilita cada vez más los atropellos contra las personas, especialmente contra los marginados, contra los excluidos del poder; la impunidad como pecado fundamental de nuestra sociedad, como trama justificatoria que se levanta para seguir cometiendo todo tipo de crímenes.

La forma como ha sido desentrañada esta concreción histórica de nuestro actuar moral cristiano es la siguiente:

En *primer lugar*, retomando el lugar de sentido de vida para el cristiano: la opción fundamental.

---

\* Estudiante de Ciclo Básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

---

En *segundo lugar*, profundizando el criterio de concreción de la experiencia cristiana: el seguimiento de Jesús, en nuestro contexto de violencia.

En *tercer lugar*, preguntándonos por algunas pautas que nos vayan dando luz para salir de las tinieblas en las que nos encontramos: la misericordia y la justicia.

En *cuarto lugar*, señalando una pista de acción, que nos parece imprescindible para romper con la dinámica destructiva que nos agobia: detener la impunidad que se ha apoderado de nuestra sociedad.

Antes de proseguir es necesario señalar que en la presentación de la propuesta de trabajo hicimos referencia a varios mecanismos de ruptura con la violencia de nuestro país. En nuestra propuesta inicial recogíamos la reconciliación como perspectiva general para salir del pantano en que nos encontramos. Después de realizada nuestra reflexión hemos llegado a la conclusión de que no podemos llegar a la reconciliación, si no rompemos con la impunidad, si no rompemos con la dinámica destructiva que se ha apoderado de nuestra sociedad.

## **1. EL AMOR, SENTIDO DE VIDA DEL CRISTIANO**

Ante la violencia, la muerte y la destrucción como cristianos no nos sentimos atados; por el contrario nos sentimos llamados y lanzados a transformar dicha realidad. Ese llamamiento y ese lanzamiento no proviene de nosotros, no es una invención de desahogo, es un acontecimiento, es una experiencia definitiva: Cristo.

El acceso a Cristo no está dado por los medios convencionales. Cuando de Dios se trata, nos acercamos a un asunto del que no tenemos evidencia ni certeza.

Sin embargo la cuestión de Dios es un asunto que se plantea. La palabra *Dios* existe y con ella se hacen propuestas de significación de lo que es el hombre, el cosmos, el mundo y la relación con los demás hombres; cuando hablamos de Dios hablamos del sentido de la vida.

Desde esta perspectiva, si Dios no existiera, tendríamos la necesidad de inventarlo<sup>1</sup> al querer darle sentido a la vida. El hombre en la pregunta por el sentido necesita

---

1. La afirmación «necesitamos inventar a Dios», se realiza en la línea del descubrimiento, no de la creación. Inventar significa que en realidad hay una posibilidad que no ha sido descubierta.

---

abrirse a algo que va más allá de sí mismo; más allá de lo posible hay una presencia que lo desborda, y que hemos denominado «Dios».

Ante la imposibilidad de un discurso lógico formal que dé cuenta de Dios, tenemos que abrirnos a un modelo epistemológico conocido como «paradigma de inferencias indiciales o conocimiento intuitivo»<sup>2</sup>. A Dios no lo conocemos a través de experiencias de laboratorio o de hipótesis matemáticas o de postulados filosóficos, o de sondeos de estructuras del psiquismo. A Dios se le conoce en la medida en que la vida se desarrolla desde la inefable experiencia de sentirlo cerca.

La intuición es quizá la mejor forma de expresar desde el punto de vista de la filosofía lo que estamos insinuando como vía de acceso a Dios. El conocimiento intuitivo no procede por razonamientos de tipo deductivo o inductivo o por ensayo o error, o por regulación ordenadora del caos, sino por una especie de flash instantáneo, de rayo de luz que ilumina de plano la pregunta formulada. Por ese carácter de la intuición, la mejor manera de describirla es la metáfora. Ella, en su polisemia nos habla mucho más eficazmente del sentido del conocimiento intuitivo. Si la fe en Dios es un diálogo entre Dios y el hombre, entonces el hombre también tiene que ser interlocutor de Dios a partir de todo lo que él es. Si ello no fuera así, entonces Dios hablaría sólo consigo mismo. Esta capacidad de entrar en relación que tenemos los hombres es la que nos indica, al mismo tiempo, la necesidad de cuidar la razonabilidad del conocimiento de la experiencia religiosa a fin de que ella no quede convertida en puro salto al vacío de la irracionalidad<sup>3</sup>.

En el conocimiento intuitivo no funciona la lógica formal, sino la captación inmediata de lo real. No se puede definir en los términos conceptuales de cuándo y dónde, sino que es una experiencia razonable y narrable; esto no significa que sea arracional.

Para hablar de la experiencia de Dios estamos obligados a abrir el campo del conocimiento, a tratar de dar cuenta de la vida, no desde los esquemas impuestos

---

2. Sobre el nuevo paradigma epistemológico confrontar: GINZBURG, CARLO, «Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas, indicios*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-175; HIRSCHBERGER, «El Dios de los filósofos», en N. KUTSCHKI, *Dios hoy, problema o misterio*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, p. 17; MADERA, IGNACIO, *El seguimiento de Jesús, epistemología y práctica*, Louvain-La Neuve, Bélgica, 1983.

3. MADERA, IGNACIO, *De las maneras de comprender a Dios: alcances y límites*, (apuntes de clase), Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1996, p. 25.

---

por una racionalidad abstracta y conceptual, sino desde la vida misma, desde las experiencias de sabiduría que son contables, que son narrables, que no intentan detener la vida en una definición.

En síntesis, podemos afirmar que el conocimiento intuitivo es el que capta los elementos que dan sentido y configuran la vida en los momentos en que ella se pone en juego. Este es el conocimiento de Dios, el problema del sentido, como ha sido denominado a través de la historia<sup>4</sup>.

Para el cristiano, lo que da sentido y configura su vida es la experiencia con el Señor Jesús. Jesús de Nazareth se hizo uno de nosotros para develarnos qué quiere Dios de nosotros<sup>5</sup> y qué es el hombre, en su plenitud.

Ese hombre en plenitud se caracteriza por su gran capacidad de amor que lo lleva a dar la vida por los demás; por la misericordia y la compasión que lo llevan a sentir dolor con el hermano que sufre. En este sentido, Dios se realiza, se perfecciona en el dolor porque por amor y compasión es capaz de echarse encima el dolor del hermano que sufre.

Al afirmar que Dios no sólo se carga el sufrimiento de nuestros hermanos, sino toda injusticia, toda destrucción del hermano y la muerte misma, estamos afirmando que para Dios el mal, la muerte, la injusticia, la violencia no son la última palabra. Por el contrario, la presencia de la destrucción, de la violencia, de la muerte, se constituye en una invitación que nos hace Dios para luchar con él contra todo aquello que coloque en situación de desventaja a uno de nuestros hermanos.

## **2. EL SEGUIMIENTO DE JESÚS**

Ningún hombre interactúa en la sociedad de forma abstracta y neutral, siempre lo hace movido por algún interés. Ahora queremos indicar el lugar desde donde actúa

---

4. Es en este sentido como hablamos de verdad moral. La entendemos como una verdad de sentido, de proyecto, no de objeto. Es decir, integra en sí una visión de autocumplimiento global de un modo humanamente digno. No se impone, provoca el bienestar de su destinatario, es una verdad libre, es la capacidad de autodeterminarse por el bien.

5. El conocimiento de Dios se compromete con el que lo conoce en su plan; lo remite de inmediato a la experiencia de encontrarle progresivamente en la historia.

---

el cristiano (desde Jesús). Para ello trataremos de responder las siguientes inquietudes: ¿por qué el cristiano actúa desde Jesús? y ¿cómo plantear que nuestro actuar corresponde analógicamente al de Jesús?

## **1. ¿Por qué el cristiano actúa desde Jesús?**

Para el cristiano en Jesús se revela el misterio del hombre: venir del Padre y, por tanto, ser llamados a ser hijos en el Hijo, es decir, ser hermanos. Esa fraternidad se realiza cumpliendo la voluntad del Padre: encarnarse asumiendo la historia y luchando contra la injusticia para establecer nuevas relaciones con Dios, con el hombre y con el mundo<sup>6</sup>.

Dios irrumpe en la historia para interpelar a la persona humana para que vaya construyendo una sociedad de hermanos donde cada uno pueda vivir realmente según su dignidad de hijos de Dios.

En síntesis, podemos afirmar que el cristiano toma como marco de referencia a Jesús porque él revela el misterio del hombre. Jesús da respuesta a las expectativas del hombre declarándolo hijo de Dios. Para ellos el cristiano debe construir una nueva sociedad, la sociedad de hermanos.

## **2. ¿Cómo nuestro actuar guarda analogía con el actuar de Jesús?**

El seguimiento de Jesús no consiste en un imitación en primer lugar, por la imposibilidad fáctica de hacer exactamente lo que él hizo. Pero, en segundo lugar, y más profundamente, porque a la moral de Jesús le compete intrínsecamente su ubicación histórica. Según Jesús no hay existencia moral sin una ubicación histórica, pero su ubicación histórica es en principio irrepetible... En nombre del Jesús histórico hay que aceptar entonces la historicidad de su moral concreta y la exigencia de historizar toda moral concreta posterior<sup>7</sup>.

Tratar de imitar a Jesús es un anacronismo y constituye la mayor prueba de la tergiversación de su mensaje porque:

---

6. Cfr. NOVOA, CARLOS, *Curso de teología moral fundamental: en obediencia al Padre*. (Apuntes de clase), Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1996, p. 3.

7. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina*, Ediciones C.R.T., Buenos Aires, 1977, p. 130.

---

En *primer lugar*, Dios toma la iniciativa de encarnarse, de asumir la historia concreta y de responder en una situación determinada desde los criterios del Reino. No nos es legítimo transplantar el quehacer de Jesús, a nuestra situación actual. Entonces ¿cómo plantear entonces una relación analógica con Jesús?

En *segundo lugar*, se trata del modo de plantear una relación analógica con Jesús. Para nosotros se trata de ser fieles a la propuesta de Jesús que se ve entre los condicionamientos históricos que vivió. Se trata pues, de ser fieles a una tradición.

Creemos que hay tradición cuando un testimonio original va siendo transmitido. Este movimiento dinámico que conlleva la tradición incluye el que podamos decir que en cada generación la tradición se reinventa, es decir, se descubren nuevos y mayores implícitos. Elementos que parecieron oscuros se hacen más claros. Ello no afecta el contenido de la tradición, más bien nos habla de su riqueza y del valor del testimonio que la soporta y valida.

Debemos ser, pues, fieles al mensaje de Cristo transmitido por las primeras comunidades cristianas. Ser fiel no indica la repetición forzada y seca sino, por el contrario, hacer vida lo que se nos ha dicho desde un principio, descubriendo todos los elementos que no han sido explorados todavía o que nosotros no alcanzamos a vislumbrar por vez primera<sup>8</sup>.

Lo que hoy debe hacer una comunidad cristiana es formalmente lo mismo que hicieron las primeras comunidades: concretar histórica y geográficamente la moral cristiana en determinadas situaciones. Es decir, debemos dilucidar, desde la teología moral, la respuesta a la pregunta de qué hay que hacer para instaurar el reino de Dios en la historia. Esta pregunta supone que consideramos que Jesús no se predicó a sí mismo, sino el Reino; esto nos saca de nuestras prácticas egocéntricas y nos lanza a la construcción del Reino.

La pregunta que nos hacemos se refiere a la acción que correctamente hace el reino; y sólo indirecta, aunque realmente, sobre la bondad del sujeto moral. La teología moral reflexiona sobre lo que hace bueno al sujeto, pero desde Jesús. Y Jesús se va

---

8. Cfr. MADERA, IGNACIO, *Al interior de una tradición*, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1996, p. 75.

---

haciendo Hijo al hacer el reino. En este sentido el objeto de la moral no excluye, sino que incluye y exige la moral personal<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva están en juego los dos componentes fundamentales de la moral: la construcción de una realidad efectiva: el Reino y la decisión personal que es revisada, en su bondad desde la efectuación del Reino. Estos componentes por lo general han sido considerados como contradictorios. En nuestro caso, consideramos que son complementarios.

### **3. LA MISERICORDIA Y LA JUSTICIA, LOS VALORES DEL REINO**

En este apartado pretendemos pasar del sentido general del seguimiento de Jesús a los dinamismos siempre presentes en cualquier situación histórica del reinado de Dios.

#### **1. La misericordia**

Entendemos por misericordia el amor actuante y eficaz que busca liberar a los otros de sus necesidades y miserias. Dios es Dios de misericordia porque entró en la historia para liberar totalmente a los hombres de todas sus miserias, incluido el pecado y la muerte<sup>10</sup>.

La misericordia históricamente se ha expresado a través de la acción de Dios que escucha el clamor del pueblo y emprende su acción liberadora. En este sentido, se comprende la misericordia como reacción ante el sufrimiento ajeno interiorizado. Este es el principio que aparece a lo largo del Antiguo Testamento, desde el cual cobra lógica la exigencia de la justicia y la denuncia del sufrimiento; por esta acción se revela Dios y se torna exigencia para los demás seres humanos<sup>11</sup>.

---

9. Cfr. SOBRINO, JON, *Cristología desde...*, p. 113.

10. MARTÍNEZ, VÍCTOR, «Visión social y reflexión de fe, la inserción: su significado y alcance», en *Theologica Xaveriana No. 86-87*, Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 1988, pp. 89-103.

11. SOBRINO, JON, «El principio de la misericordia, bajar de la cruz a los pueblos crucificados», en *Presencia Teológica*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 31-80.

---

Con la parábola del buen samaritano ha quedado establecido que el ejercicio de la misericordia es una exigencia para el cristiano: Dijo Jesús: Vete y haz tú lo mismo (Lc 10, 37b).

El mandato de Jesús se torna en una pregunta fundamental para nuestro actuar hoy: ¿estamos haciendo nuestro el dolor de nuestros hermanos que sufren la violencia, la injusticia, la discriminación, etc.?

La misericordia de Dios, en última instancia, nos confronta con la misericordia activa, que hiere y da muerte a los seres humanos, y da muerte a quienes se rigen por el principio de misericordia.

La misericordia, en este sentido, no es relativa; es un máximo, es algo radical; es la actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud del cual se reacciona para erradicarlo. Pero esa reacción tiene su contra reacción, tiene su oposición y en ella hay que ejercer la misericordia.

## **2. La justicia**

Ante este mundo antimisericordioso se hace necesario realizar la misericordia, es decir luchar por instaurar la justicia. Justicia, en este sentido, no es únicamente dar a cada quien lo que merece (justicia retributiva-indicativa), sino tratar de recrear al hombre y a la situación, tratar de salvarlo.

Justicia de Dios es entonces la actividad esencialmente salvífica de Dios por lo que el pueblo de Israel (en el Nuevo Testamento todo el género humano) obtiene la restauración de los bienes prometidos por Dios<sup>12</sup>. No se trata, pues, de una justicia legalista ganada por los diferentes actos de cumplimiento formal de la ley, sino más bien actos de fidelidad a Dios y a su proyecto.

La justicia en este sentido, en primer lugar, es justificación, es designio salvífico (según san Pablo) que, en segundo lugar, debe ser asumido por las personas en cuanto sean fieles al proyecto de Dios (Mt. 5.6)<sup>13</sup>.

---

12. Cfr. SOBRINO, JON, «El principio de la misericordia...», pp. 75 ss.

13. La única manera de ser justos es por la gracia divina. Dios nos enseña en su justicia (Rm 3, 25 ss). Pero esa gracia que recibimos de Dios debe ser explicitada, esa confesión de fe en Jesús debe

---

En sentido estricto afirmamos que la justicia divina no pretende ser una simple consolación del hombre, que sufre la injusticia para dejarlo en ella, sino una recreación de la situación para retornarle la dignidad de hijo en el Hijo.

La justicia, propuesta por Jesús, no sólo hace referencia al individuo, sino que, en cuanto va hacia él, está también salvando las barreras de clase que hacían del leproso, pecador o endemoniado, no sólo un miserable individual sino un desclasado social. La justicia de Jesús, por lo menos en germen, apunta a una nueva forma de convivencia entre los hombres en la cual, en principio, se han abolido las diferencias de clases.

De esta manera, estamos indicando que para Jesús no había una dicotomía entre la realización de la justicia en el nivel estructural y su necesario referente personal. No hay un nuevo orden de justicia si no hay unas personas justas; pero estos dos órdenes están totalmente ligados el uno al otro. La conversión de la persona va siempre unida a una praxis social. En el lenguaje de Jesús podemos afirmar que un hombre se hace justo haciendo la justicia. El hombre se hace hijo de Dios haciendo la fraternidad. La justicia personal va inseparablemente unida a la justicia social.

#### **4. RUPTURA CON LA IMPUNIDAD: LUZ PARA SALIR DE LAS TINIEBLAS**

El aspecto de la lucha contra el mal y no su mera evitación le compete a la moral por su esencia histórica. Hacer el reino va necesariamente unido a luchar contra la injusticia. Este planteamiento le pone fin a todo planteamiento meramente idealista de la moral. La exigencia moral no es entonces hacer el bien y evitar el mal, sino hacer el bien y luchar contra el mal, para eliminarlo.

La lucha contra el mal se concreta hoy en la ruptura con una dinámica instaurada en nuestra sociedad: la impunidad.

La impunidad se coloca del lado de aquellos que causan el sufrimiento, les protege y les facilita su tarea al diluir la responsabilidad. De esta manera la impunidad se

---

ser manifestada (Mt. 5, 6). Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia. En definitiva, la justicia de Dios no puede reducirse al ejercicio de un juicio, sino ante todo es misericordiosa fidelidad a la voluntad de salvación, esa fidelidad es la que crea en el hombre la justicia. Cfr. DUFOUR, L., *Vocabulario de teología bíblica*, Editorial Herder, Barcelona, 1972, p. 464. La justicia en la perspectiva de la misericordia como el tratamiento más profundo al tema de la justicia.

---

ha constituido en el pecado fundamental de nuestra sociedad, como la trama justificatoria que se levanta para seguir cometiendo todo tipo de crímenes, convirtiéndose en el mayor obstáculo para el ejercicio de la misericordia y la realización de la justicia de Dios.

Si en realidad deseamos cortar las dinámicas que fortalecen la violencia y la injusticia debemos mirar no solo cómo se va construyendo el reinado de Dios, sino también, los mecanismos por los cuales gana terreno la inmisericordia y la injusticia. Debemos retomar todos los hechos del pasado que dan razón del hoy y fortalecer aquellos procesos que rompan con el antireino que se ha ido instaurando en nuestra sociedad.

Desde esta perspectiva estamos llamados a no olvidar<sup>14</sup> lo que pasa en nuestro país, no con un ánimo revanchista de «justicia humana». Se trata de develar los mecanismos por los cuales los que infringen el dolor se protegen mutuamente para fortalecer su actuar, para no permitir la reconstrucción de la dignidad de los hermanos, hijos en el Hijo.

Este es el decir de una de las señoras que perdió a su familia en una masacre (Riofrío - Valle, Colombia), «no se trata de no perdonar. Ya en el Señor y en el corazón he perdonado a los que acabaron con mi familia. Mi lucha ahora sólo tiene como único fin no permitir que vuelvan a realizar estos actos con otras familias; para ello es necesario denunciar, no acallar este acontecimiento. Toda la vida he huido de la violencia,; no puedo permitir que ella gane todos los espacios y me sumerja en el miedo de oponerme a los que causan tanta desgracia»<sup>15</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

DUFOUR L., *Vocabulario de la teología bíblica*, Editorial Herder, Barcelona, 1972.

MADERA, IGNACIO, *Al interior de una tradición*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1996.

---

14. Recordemos que el cristianismo es una religión histórica que se sustenta en la memoria y el recuerdo no sólo de los acontecimientos salvíficos sino también de las dinámicas que se oponen al reinado de Dios, para poder luchar contra ellas.

15. Palabras de María Aurora Ladino.

---

MARTÍNEZ, VÍCTOR, «Visión social y reflexión de fe. La inserción: su significado y alcance», en *Theologica Xaveriana* N° 86-87, Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá, 1988, pp. 89-103.

NOVOA, CARLOS, *Curso de teología moral fundamental: en obediencia al Padre* (Notas para clase), Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1996.

SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina*, Ediciones C.R.T., Buenos Aires, 1977.

SOBRINO, JON, «El principio de la misericordia, bajar de la cruz a los pueblos crucificados», en *Presencia Teológica*, Sal Terrae, Santander, 1982.



---

# El absoluto moral en la reflexión cristológica de Jon Sobrino

---

*Javier Alonso Castro C., IMC.\**

---

## 1. RELACIÓN ENTRE ABSOLUTO MORAL Y CRISTOLOGÍA

La Cristología reflexiona sobre el acontecimiento Jesucristo, (Jesús histórico-Cristo de la fe). Sin embargo, en la medida en que los autores optan por distintos puntos de partida, ya no es posible hablar de Cristología, sino de cristologías.

Su definición siempre dependerá de la elección que en cada caso se haga de un punto de partida cualquiera: histórico, dogmático, bíblico, cúllico, kerigmático, doctrinal, soteriológico<sup>1</sup>.

No se trata aquí de refutar los presupuestos hermenéuticos de las distintas cristologías, sino de explicitar lo que entendemos por Cristología, supuesta ya una elección por el enfoque particular de Sobrino, con el fin de establecer los contornos del absoluto moral, tal como aparece tratado en su discurso. Detengámonos sobre algunos rasgos esbozados ya en la introducción a su texto:

1. Como pretensión: Ayudar a la comprensión de Cristo y a mostrar su operatividad histórica en América Latina. Para Sobrino el logro de esta comprensión pasa por la negación de una cierta tradición cristológica, responsable de la desfiguración teórica y práctica de Jesús.

---

\* Estudiante de Ciclo Básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

1. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina*. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). II Edición, Ediciones CRT. México, 1977, p. 206.

---

2. Como postulación de una tesis: en el sentido de proponer una Cristología histórica, que tiene su soporte básico en una crítica a las deficiencias implícitas en los diversos puntos de partida empleados por distintos cristólogos, para de allí postular la historicidad de Jesús, como clave de acceso al Cristo total y criterio hermenéutico pertinente para el logro de este acceso<sup>2</sup>.

La relación de la Cristología de Sobrino con el absoluto moral surge a consecuencia de su hermenéutica, a saber la historicidad de Jesús, por lo que no basta decir del absoluto moral que es apodíctico, universal e irrenunciable.

El absoluto moral de Jesús, como toda su experiencia, es histórico-existencial y de ninguna manera tiene que ver con un acumulado de imprecaciones puntuales por recuperar. Por cuanto «la experiencia de la obligatoriedad de la moral no se deduce en directo de las exigencias que Jesús proclama al hombre, sino de una experiencia más abarcadora de sentido: en Jesús ha aparecido el verdadero camino»<sup>3</sup>.

Sobre este punto habría que hacer una labor de complementación de Sobrino, ya que él mismo advierte sobre una deficiencia en la fundamentación exegética de su obra<sup>4</sup>, capital a la hora de dar razón sobre la dinámica del Reino, en cuanto absoluto en Jesús y por su seguimiento, absoluto para quienes van tras él<sup>5</sup>.

La historicidad de este absoluto no se determina sólo por la aparición fáctica del Reinado de Dios en la praxis de Jesús.

La praxis de Jesús es indicativa de una realidad mucho más honda y englobante: porta la conciencia que tiene de la acción creadora de Dios. Conciencia que surge fundamentalmente de su inmediatez con Dios, que lo lanza al anuncio de eso que vive.

---

2. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina...*, p. 269.

3. SOBRINO, JON, *Ibidem*, p. 83.

4. Sobrino, Jon, *Ibidem*, p. xix.

5. Para una complementación exegética de Sobrino, ver BAENA, GUSTAVO, «Evangelización y evangelio» en *Nueva evangelización, Evangelio y comunidad solidaria*. Ed. Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1991, pp. 33-77.

---

De allí, que sus discursos, su praxis de misericordia configurada en unos milagros, su preocupación por hacerse a unos discípulos cercanos, para que en ellos suceda el Reino de Dios, y en fin, su muerte y resurrección, son todo ello el lenguaje con que Jesús anuncia la realidad que acontece en él: la soberanía de Dios Padre en él<sup>6</sup>.

## 2. EL ABSOLUTO MORAL EN LA CRISTOLOGÍA DE JON SOBRINO

El absoluto moral depende de la resurrección de Jesús. La obligatoriedad moral de cuanto hizo y predicó Jesús surge para los cristianos, una vez que toman conciencia de que en él se ha manifestado que aquello que anunciaba era verdadero.

La resurrección lanza al cristiano en urgencia a ser como Jesús, porque en él se manifestó, contra toda evidencia, plenamente la verdad y el amor de Dios. El que contracorrente sucediera esto, pone de manifiesto la gratitud de cuanto Dios hizo con la resurrección. La muerte de Jesús y su resurrección desbordan toda previsión, haciendo del hombre un ser sobrepasado por la bondad de Dios, ante quien no queda otra cosa que responder siendo como Jesús.

Sin embargo, la muerte de Jesús no sucedió casualmente; fue consecuencia de su entrega a una causa: El Reinado de Dios. Entonces al cristiano le corresponderá primeramente re-producir la vida de Jesús en y desde eso que ocupó la centralidad de su vida, es decir la predicación y presentización del Reinado de Dios, y no acudir a Jesús para responder a la pregunta por aquello que hace individualmente bueno. Al absoluto moral cristiano se accede por la praxis y no por la intencionalidad subjetiva de quien busca perfección moral en sí misma.

El absoluto moral cristiano no es, sin más, una fuente de autorreivindicación egolátrica, es sólo indirectamente perfeccionador del ser, a condición de la entrega incondicional y definitiva de ese ser a Dios y los otros, en empobrecimiento y desclasamiento solidario<sup>7</sup>.

---

6. BAENA, GUSTAVO, «Evangelización y evangelio...», p. 41.

7. SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina* (su significado para la fe y la cristología). UCA, Ediciones, San Salvador, 1982, p. 168.

---

Es la atracción de Dios y su Reinado, y en concreto la adhesión personal a éste, en cuanto absoluto, a través de hacerlo históricamente, lo que en últimas constituye la moralidad del cristiano.

La historización del absoluto del Reino depende del seguimiento histórico de Jesús. Seguimiento, como reproducción de la vida de Jesús y por tanto prolongación del Reinado de Dios en el movimiento de quienes lo siguen a él.

El Reino, en cuanto absoluto, se explicita en los valores re-creativos de la justicia y el amor, contradictorios del antivaleo fundamental: el pecado, en su forma colectiva, no sólo subjetiva-individual.

Explicitación práctica, no sólo argumentativa, dirigida a sujetos concretos, empobrecidos y desclasados en proporciones masivas, que obligan a considerar el asunto de la vivencia moral cristiana más allá de lo interpersonal, como bien lo expone Sobrino en las notas que dedica en su segunda cristología al análisis sobre la relación de Jesús con los pobres y desclasados<sup>8</sup>.

Hemos dicho que absoluto moral traduce Reinado de Dios. Reinado hecho históricamente por Jesús y sus seguidores en la concreción de la justicia re-creativa siempre situada, por cuanto para Jesús el primer principio de concreción del absoluto moral y sus valores es la situación misma.

La historización del absoluto moral es hecha por Jesús, desde su inserción en la dinámica social, asumiendo la división de clases y el conflicto que esta división comporta.

La justicia re-creativa del Reino, en esta perspectiva, da cuenta, por un lado, de su proclamación y, por otro, de su lucha contra la injusticia.

La historización del absoluto moral exige, no tanto la reproducción mecánica de sus exigencias, cuanto la reproducción dinámica del proceso total de ese absoluto, tal como se dio en Jesús. Reproducción que implica poner el eje articulador de la existencia fuera de sí, en el Reino, en disponibilidad total para dejar intereses e incluso la vida, cuando ya el conflicto pida extremar la misma conversión.

---

8. SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina...*, pp. 163-171.

---

Una vez revelado por la resurrección el carácter absoluto de cuanto dijo e hizo Jesús, de ahí se desprende, para sus seguidores, una exigencia de radicalidad en el seguimiento. De otra manera la aprehensión del absoluto no es posible. De cara al absoluto no vale la sola adhesión verbal, sino su historización en una práctica que encierra una elección, una vez que el seguidor toma conciencia de que Reino y mundo son excluyentes entre sí.

La oposición al mundo, por adhesión al Reinado de Dios, corre paralela a la oposición interna que experimenta el seguidor de Jesús. Oposición a lo que ya se es, para que acontezca Dios, tal como aconteció en Jesús, por su obediencia incondicional al Padre. La realización del absoluto moral, finalmente, no depende tanto de una disposición voluntarista, como de una disponibilidad confiada hacia un Padre que es Dios<sup>9</sup>.

### **3. APORTES DEL PENSAMIENTO CRISTOLÓGICO DE SOBRINO A LA CONTEXTUALIZACIÓN DEL ABSOLUTO MORAL EN AMÉRICA LATINA**

La determinación de los aportes de Sobrino al asunto de la contextualización del absoluto moral en América Latina no puede hacerse, sin antes, ubicarlo como partícipe de una corriente de pensamiento teológico que enfatiza no sólo la liberación, sino «al Reino de Dios como la realidad más adecuada para expresar la utopía de la liberación»<sup>10</sup>.

El marco de la teología de la liberación sirve de contexto a Sobrino, de tal forma que redundaríamos, si insistiéramos en la contextualización de su pensamiento moral, cuando en verdad es toda y no sólo una parte de una propuesta teológica la contextualizada en América Latina.

Ya sobre la marcha de este pensamiento habría que valorar la contestación de la teología de la liberación a las teologías liberales y progresistas, que dan razón de los pretextos hermenéuticos de los teólogos, las sociedades y las iglesias europeas,

---

9. SOBRINO, JON, *Jesucristo liberador*. (Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth), Editorial Trotta, Madrid, 1991, p. 194.

10. SOBRINO, JON, *Jesucristo liberador...*, p. 163.

---

contestación que se extiende no sólo a las teorías teológicas, sino a las consecuencias prácticas de estas teorías para la vida de los cristianos<sup>11</sup>.

La Teología de la liberación recupera para la teología la significación de la praxis; de ahí que no es sólo abstracción academicista, sino discurso creyente del Dios historizado por quienes acceden a él a través del seguimiento de su Hijo Jesús.

En la línea de la Teología de la liberación una aproximación al absoluto moral desde una praxis histórica, desmitologiza todo cuanto se ha dicho de la moral cristiana, convertida en sólo traducción de aquello que las éticas naturales han dicho sobre el comportamiento moral humano.

La moral cristiana, que no descubre sus rasgos, a partir del camino histórico de Jesús, oscurece y, de hecho, impide encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental, bloqueando el dinamismo histórico de cuantos, siguiendo a Jesús, vehiculan con su seguimiento la fuerza de su proyecto.

Una vez desalojado del comportamiento moral del cristiano el prurito maniqueo de la realización moral, entendida a sí misma desde la búsqueda de la bondad personal, se abre el espacio para un comportamiento moral que dé cuenta del Reinado de Dios y lo que éste conlleva en términos de transformación eficaz de la realidad.

Transformación que se responsabiliza de los otros y sólo indirectamente se preocupa del perfeccionamiento moral individual.

La discusión teológica que asume la liberación, como pretexto y objeto de su reflexión, sitúa a Jesús y sus seguidores en la densidad de los procesos históricos, no fuera de ellos, con las implicaciones que tiene este desalojo para la práctica moral de los cristianos, una vez desentendidos de la trama histórica.

No pocas observancias morales no sólo se desenvuelven a espaldas del conflicto de los pobres y las sociedades responsables de su miseria, sino que, de hecho, son responsables de su agudización, como sucede con la moral que surge de la afirmación verdadera en sí, pero no dialéctica, de Cristo como reconciliación universal:

---

11. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina...*, Introducción pp. xiii-xiv.

---

La insistencia, por lo tanto, en una concepción de Cristo como reconciliación universal, predicada ingenuamente por algunos y defendida interesadamente por otros, no es otra cosa que pretender excluir a Jesús de la conflictividad de la historia y encontrar en el cristianismo un apoyo para cualquier ideología de la paz y del orden y para la condena de cualquier tipo de conflicto y subversión<sup>12</sup>.

Aquello que Jon Sobrino desde América Latina ha captado y tematizado como absoluto moral, el Reinado de Dios, rehace en definitiva el carácter relacional esencial a Jesús y por tanto normativo para sus seguidores: Dios Padre, a través de su Hijo, por medio del Espíritu, es el centro de nuestra fe.

#### **4. ABSOLUTO MORAL Y PRAXIS MORAL EN LA ACTUAL COYUNTURA LATINOAMERICANA**

Las motivaciones sociológicas subyacentes al discurso de la liberación no sólo permanecen ahí, en el día a día de los latinoamericanos empobrecidos sino que, de hecho, se han agudizado en razón de la implementación de una nueva fase del capitalismo liberal, recurrentemente llamada neoliberalismo.

La extensión continental de la política económica neoliberal arroja saldos en contra de los pobres.

La violencia abierta, unas veces con las violaciones de los derechos humanos, solapada otras, a través de los mecanismos de exclusión social, es reiterativa, aunque haya pasado el momento de las dictaduras militares.

No es la hora de los pobres. Aún no se han cristalizado estructuras sociales que rediman y humanicen la existencia concreta de las mayorías de hombres y mujeres, que no tienen acceso a la sociedad y su bienestar.

La utopía soñada de justicia e igualdad para todos parece perder su impulso y la crisis de las militancias populares alcanza incluso a los cristianos, volcándolos sobre sí mismos en neoespiritualidades individualistas o compromisos intimistas. Un análisis de la coyuntura histórica no deja lugar para cantar a la esperanza, más bien éste parece ser un momento de negación mayor, de exclusión radical, de masiva muerte y masivo dolor.

---

12. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina...*, p. xii (Introducción).

---

Una praxis moral cristiana hoy en América Latina ha de dar cuenta de todo cuanto pasa con los pobres y ello porque el absoluto moral historizado por Jesús, es decir el Reinado de Dios, así lo impone.

El absoluto del Reinado de Dios es tanto más absoluto, cuanto más lo reclama la historia, y cuanto más esa historia no es palabra de Dios. Absoluto que ha de ser aprehendido no en la contemplación intimista, sino en la praxis del Reino, que, como ya lo ha dicho Sobrino, urge a la radicalización de la conversión inicial del cristiano dispuesto ya no sólo a perder sus referentes subjetivos, sino incluso a perder la vida.

La aprehensión histórica del Reino, por la praxis de misericordia y amor a los desposeídos, se hace crítica del modo de acercamiento subjetivista al Reino, propuesto desde varias orillas socioeclesiales. La afirmación del Cristo glorioso sin el Jesús histórico o, más allá, la afirmación del Jesús histórico, sin referencia al Reino, pervierte de plano el seguimiento y por tanto la moralidad tácita de ese seguimiento. La moral cristiana es positivamente relacional; hace referencia siempre a Jesús, que, a su vez, hace relación al Padre y a su causa.

El absoluto moral es relacional en su médula, así algunas cristologías debatían ese carácter, apoyándose en una imagen de Cristo, que es sólo Cristo, sólo Señor, sin dialéctica, cerrado en sí.

Ya Sobrino anota algo, de lo cual, no sólo la Cristología, sino la praxis moral, ha de tomar nota, si quiere ser verdaderamente cristiana:

El interés en mantener lo absoluto de Cristo es, en el fondo, el interés por mantener lo absoluto del sistema imperante en nuestros países. Los poderes económicos no están interesados en que el cristiano afirme la esencial relacionalidad de Jesús hacia el Reino de Dios: prefieren que se mantenga la aparente afirmación ortodoxa de la absolutez de Cristo, para que no se cuestione la supuesta absolutez del capitalismo imperante. Quieren que existan símbolos religiosos absolutos, que se impongan por sí mismos, aun cuando estén al margen y sean contrarios a la historia, para que se puedan justificar religiosamente los símbolos económicos y políticos, como el Estado, la democracia y el capitalismo; para que éstos participen de la supuesta absolutez de aquéllos<sup>13</sup>.

---

13. SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina...*, pp. xv-xvi (introducción).

---

Lo que está en juego no es sólo la moralidad de un comportamiento o la supervivencia de los pobres, más allá de toda consideración puntual, práctica o teórica, es Dios mismo, su historización lo que se decide en la inclinación moral de los cristianos.

El absoluto moral importa tanto, en cuanto hace posible esta historización, es decir, la «presencia» activa y eficaz de Dios.

A modo de conclusión hemos de insistir en algunos puntos:

1. El tema del absoluto moral se apoya decisivamente en la Cristología. El asunto es cuál punto de partida recupera de modo auténtico a Jesús para sus seguidores. Con Sobrino afirmamos que esa Cristología no puede prescindir del carácter relacional de Jesús. Jesús predica y hace el Reinado de Dios.

2. Al cristiano, en tanto que seguidor de Jesús, le compete reproducir el proceso total de su existencia y no sólo partes. De ahí que la adhesión del cristiano a Jesús no se decida por la vía de su imitación. De lo que se trata es de historizar el núcleo de la existencia de Jesús, el Reino de Dios en la concreción de cada situación histórica. La moralidad del cristiano depende de la historización en una praxis de ese núcleo fundamental.

3. La referencia al Reinado de Dios es siempre referencia a la justicia y al amor re-creativos. La praxis moral del cristiano historiza el Reino, en tanto que historiza sus valores esenciales. Historización que pasa por el vaciamiento no sólo de intereses, sino que pide la disponibilidad martirial.

4. La situación de extrema injusticia de América Latina pone en juego no sólo la moralidad de los comportamientos. La toma de partido por los pobres lleva dentro de sí la posibilidad misma de historizar a Dios a la manera de su hijo Jesús el Cristo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

SOBRINO, JON, *Cristología desde América Latina*, (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico), Ediciones CRT. II Edición, México, 1977.

SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina (su significado para la fe y la cristología)*, UCA Editores, San Salvador, 1982.

---

SOBRINO, JON, *Jesucristo Liberador (Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret)*, Ed. Trotta. Madrid, 1991.

BAENA, GUSTAVO, «Evangelización y evangelio» en Nueva evangelización, *evangelio y comunidad solidaria*. Ed. Facultad de Teología, Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá, 1991.

---

# Teología moral y opción por los pobres

## Anotaciones desde la perspectiva del método

---

Mauricio García Durán, S.J.\*

---

### INTRODUCCIÓN

*En la teología de la liberación hay dos intuiciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras y que siguen constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre.*

Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup>

En la medida que la opción por los pobres es una de las intuiciones que define y da identidad a la reflexión de la teología de la liberación, no se puede asumir, tampoco desde la perspectiva moral, como un tema más del cual la teología de la liberación ofrece unos determinados contenidos. Antes bien, es necesario tomar plena conciencia que es una experiencia vital que atraviesa toda la dinámica eclesial y reflexiva que se ha producido en América Latina en los últimos 30 años y, por tanto, condiciona de una u otra forma todo el proceso de producción teológico. De hecho, es «una teología en la que las connotaciones éticas son algo sustantivo y no meras

---

\* Estudiante de Ciclo Básico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Politólogo con Maestría en Filosofía; profesor de «Ética y Política» en la maestría de Estudios Políticos de la Universidad Javeriana - Cali. Investigador del CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular), Santafé de Bogotá.

1. En «Teología desde el reverso de la historia» (Lima, 1977, p. 42), citado por MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología Moral desde los Pobres - Planteamientos morales de la teología latinoamericana*, Madrid, PS editorial, 1986, p. 75.

---

derivaciones periféricas», y la opción por los pobres es eje central de estas connotaciones. Aún más, es en razón de todo lo que implica dicha opción que podemos decir que, «tanto por el talante como por la metodología, es la más moral de las teologías»<sup>2</sup>.

La perspectiva desde la cual se va a articular el trabajo es la del método. Con ello pretendo poder tratar de manera integrada las dos intuiciones que ponía de presente Gustavo Gutiérrez y, al mismo tiempo, poder responder a las exigencias que se plantean para que una reflexión moral pueda, tener credibilidad en el campo del saber ético y teológico.

Para conseguir la cualificación metodológica que le corresponde, la reflexión teológico-moral tiene que estar atenta a los planteamientos de la ética filosófica a fin de asumir de ellos los aspectos que le atañen. Por otra parte, también ha de atender a las formulaciones metodológicas de la teología en general. Solamente así podrá configurar un método adecuado para su propio y específico saber<sup>3</sup>.

Por tanto, abordar el tema de la opción por los pobres desde una teología moral implica distinguir, como punto de partida, la moral vivida de la moral pensada, es decir, no olvidar que toda reflexión teológica es momento segundo, que necesariamente viene precedido de una vivencia espiritual y práxica. Supuesto ésto, se plantean dos tipos de asuntos metodológicos: por una parte, los que exige la teología en cuanto tal para que el resultado de la reflexión sea realmente un producto de talante teológico; por otra parte, los que exige la ética, para que el resultado sea propio de la razón práctica.

Es obvio que un trabajo de este tipo no puede responder adecuadamente a todas las exigencias que se plantean a nivel del método; tampoco es mi pretensión hacerlo. Me limitaré a indicar algunas de las condiciones que deben cumplirse tanto a nivel de los dos momentos como de los dos saberes que están en juego para que una reflexión sobre la opción por los pobres tenga validez como teología moral. En otras

---

2. MORENO REJÓN, FRANCISCO, «Moral fundamental en la Teología de la Liberación», en AA.VV., *Mysterium Liberationis - Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1994, Tomo I, p. 275.

3. VIDAL, MARCIANO, «Fundamentación de la Ética Teológica», en AA.VV., *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Madrid, Trotta, 1992, p. 235.

---

palabras, sólo busco tratar de precisar cómo se ubica y cuál es el aporte de la opción por los pobres en cada uno de los niveles de la producción de una teología moral.

## 1. MOMENTO PRIMERO: UNA EXPERIENCIA MÍSTICA, SOCIAL Y ECLESIAL, EN PERSPECTIVA DE LIBERACIÓN

La reflexión teológica, cualquiera sea el campo particular en que ella se realice, siempre es momento segundo. La precede una experiencia mística que pone radicalmente las condiciones de base de una ulterior reflexión. Por ello, podemos, decir con Clodovis Boff que «la novedad de la teología de la liberación es verdaderamente ‘radical’: se encuentra en la raíz misma del acto teológico: es el encuentro con el pobre, con el choque, la rebeldía y el compromiso que supone este encuentro»<sup>4</sup>.

Esta experiencia, que es punto de partida de la reflexión teológica y, por tanto, de la teología moral, implica varias dimensiones que es importante tener presentes. Aunque en la vida concreta de los cristianos se experimentan como una unidad, para una mejor comprensión las separamos analíticamente.

a) El encuentro con el pobre implica, en primer lugar, una *experiencia social*, que por sí misma, sin necesidad de recurrir a la fe, produce indignación ética y suscita en muchos seres humanos un empeño por realizar una praxis capaz de transformar una realidad escandalosa. Dicha realidad no es otra que la destrucción de la vida de la gran mayoría, en razón de las condiciones de pobreza, discriminación, exclusión y represión a las que son sometidos. Es una situación que pone de manifiesto que existe en nuestras sociedades una crisis moral, crisis que está estrechamente vinculada a la dinámica estructural en el campo económico, político y cultural.

La pobreza y el conflicto estructural grave, notas predominantes de nuestros países, son para la reflexión ética «un dato central a tener en cuenta sin que sea posible reducirlo a meros accidentes circunstanciales capaces de modificar los juicios morales...; la ética ha de hacerse con la convicción de que éste constituye un problema teológico-moral fundamental»<sup>5</sup>. Ahora bien, esto sólo es posible cuando

---

4. BOFF, CLODOVIS, «Epistemología y Método de la Teología de la Liberación», en AA.VV., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, p. 99.

5. MORENO REIÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 93.

---

se tienen 'ojos para ver', 'entrañas para sentir' y 'pasión para comprometerse' para que una realidad así pueda liberar toda la esperanza que anida en su interior. Eso sólo se logra cuando nos situamos «desde el reverso de la historia», «desde la periferia de la sociedad», tal y como lo testimonian muchos hombres y mujeres, muchas comunidades y organizaciones sociales de nuestro continente.

b) En segundo lugar, la opción preferencial por el pobre es «antes que nada una *experiencia espiritual* de encuentro con el Señor en el servicio al pobre. En consecuencia, una ética de la liberación planteada desde la perspectiva del pobre supone una motivación espiritual como requisito previo a su elaboración sistemática»<sup>6</sup>. Sólo aquellos que han sido «seducidos por el Dios de los pobres» pueden desarrollar una praxis social y política realmente en favor de los excluidos, sin que los dominen las pasiones pecaminosas que los habitan.

Esta experiencia espiritual lleva necesariamente a una actitud de conversión, que se traducirá en una actitud práctica, en un *ethos* de solidaridad y liberación: «Son los rostros concretos de Cristo en el pobre los que interpelan la existencia del cristiano y sus opciones y, por ende, los que han de ser tenidos en cuenta a la hora de formular y sistematizar la moral»<sup>7</sup>. La interpelación que recibe el creyente va en dirección de producir en él una dinámica interior de pobreza e infancia espiritual. «Sólo desde la infancia espiritual es posible comprometerse verdaderamente con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente»<sup>8</sup>.

c) En tercer lugar, el encuentro con el pobre implica, en muchos casos, una positiva *experiencia eclesial*, que está marcada por tres rasgos fundamentales: el protagonismo del pobre, una manera diferente de ser Iglesia y la realidad impactante del martirio.

- *Un pueblo pobre y creyente*, con todos los dinamismos positivos que lo definen (una generosidad y un compartir que difícilmente se encuentra en los que tienen más medios económicos, un talante de servicio, solidaridad y apoyo, un compromiso

---

6. MORENO REJÓN, FRANCISCO, «Moral fundamental...», p. 285.

7. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 114.

8. GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Beber en su propio pozo* - En el itinerario espiritual de un pueblo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986, p. 165.

---

de lucha y liberación, actitudes de alegría y esperanza en medio de las dificultades) *pasa a ser el protagonista de los procesos eclesiales*, en especial en las comunidades eclesiales de base. «Esta nueva práctica de las comunidades y del pueblo cristiano (y ya no sólo de grupos proféticos minoritarios) ha puesto en evidencia que los pobres no se limitan a proporcionar materia prima para la reflexión teológica sino que ejercitan su derecho a pensar y hacer un discurso teológico propio sobre la fe y la moral»<sup>9</sup>.

- «*La Iglesia de los pobres constituye una ruptura con otras formas no-evangélicas de ser Iglesia, [...] un salto cualitativo en la conciencia eclesial...* En el modelo de Iglesia de los pobres el centro de atención se desplaza de los grupos que detentan el poder y el tener a los sectores marginados y excluidos del poder y del tener. Los interlocutores privilegiados de este modelo de Iglesia ya no son las clases acomodadas ni los gobernantes, sino los grupos oprimidos. La Iglesia de los pobres se hace presente en la sociedad no por la vía de los pactos con el poder ni compartiendo el poder, sino por el camino de la encarnación en el mundo de los pobres y desvalidos, del anuncio de la liberación de los oprimidos con palabras y prácticas...»<sup>10</sup>.

- Es una *experiencia eclesial marcada por el martirio*, de manera semejante a la Iglesia de los primeros siglos. «La Iglesia de los pobres se caracteriza por ser Iglesia perseguida por amor de la justicia y de su opción por los empobrecidos; es una Iglesia que cuenta con creyentes presos, amenazados de muerte y mártires»<sup>11</sup>. Esta experiencia martirial marca y define el horizonte desde el cual se leen y hacen vida los Evangelios, desde la cual se posibilita el seguimiento del Señor de la historia y, por tanto, se define el comportamiento (moral) del cristiano.

d) Finalmente, el encuentro con el pobre, si es honesto y sincero, lleva a un compromiso práxico en favor suyo, lleva a un *compromiso liberador*<sup>12</sup>. «Antes de

---

9. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 94.

10. TAMAYO-ACOSTA, JUAN JOSÉ, *Hacia la Comunidad. II. Iglesia profética, Iglesia de los pobres*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pp. 115/116.

11. TAMAYO-ACOSTA, JUAN JOSÉ, *Hacia la Comunidad...*, p. 116.

12. Creo que es importante tener presente que la crisis de paradigmas no invalida las exigencias y necesidades de liberación que siguen presentes en la realidad de nuestros pueblos. Nos podemos interrogar en torno a la forma como se hace esta liberación, pero no en torno a su necesidad y

---

hacer teología es necesario hacer liberación... se trata de vivir un compromiso de fe; en nuestro caso particular, de participar de algún modo en el proceso liberador, de estar comprometido con los oprimidos»<sup>13</sup>. En otras palabras, podemos decir que la reflexión teológica ha brotado de la opción práctica, previa, por defender la vida y la dignidad del pueblo pobre, y ello como expresión de la pasión que suscita en muchos hombres y mujeres la experiencia del encuentro con el Dios de Jesús.

Podemos concluir esta primera parte recordando que «la vida cristiana se configura como un servicio a la causa del pobre que no es otra que la causa de Jesús. Es lo que expresa la fórmula 'opción preferencial por el pobre' (Puebla, 1.134 - 1.165) al recoger y configurar un estilo de vida, una sensibilidad, una conciencia y una escala de valores morales. De este modo, la solidaridad para con el pobre se convierte en piedra de toque, en *criterio verificador* de la ética cristiana; primero, en el nivel de la práctica, de la moral vivida, e, inmediatamente después, en el nivel de la formulación sistemática»<sup>14</sup>.

## **2. MOMENTO SEGUNDO: LA DINÁMICA DE PRODUCCIÓN REFLEXIVA DE UNA MORAL TEOLÓGICA**

«El encuentro con el pobre es la condición epistemológica indispensable para hacer teología de la liberación. Pero es una condición naturalmente insuficiente»<sup>15</sup>. Es necesario pasar de la moral vivida a la moral pensada, lo cual pide del teólogo que opere con el instrumental propio de la producción conceptual. «La legitimidad de una opción por parte del teólogo en favor de la liberación plena de los pobres, por laudable que sea, no lo exime del rigor metodológico y de la disciplina científica»<sup>16</sup>.

---

conveniencia. La crisis del socialismo no ha significado que la pobreza y exclusión de la mayoría de la población se haya terminado. Pienso más bien que esta crisis lo que hace es convocar a los cristianos para que desde su perspectiva enriquezcan los nuevos esfuerzos que se hagan en favor de los pobres.

13. BOFF, CLODOVIS, «Epistemología...», p. 99.

14. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 113.

15. BOFF, CLODOVIS, «Epistemología...», p. 90.

16. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p.89.

---

Por eso, es necesario en esta segunda parte que analicemos las exigencias de producción reflexiva tanto de la teología como de la ética. «La pretensión de saber ha de ser validada por la teología moral en dos momentos complementarios: en cuanto saber ético y en cuanto saber ético de signo teológico»<sup>17</sup>.

Por consiguiente, en la parte que sigue dedicaremos un primer aparte a una serie de consideraciones de método para explicitar la exigencias mínimas para que una producción teológica que se quiere situar desde la perspectiva de los pobres revista un carácter realmente ético. En un segundo aparte explicitaremos las exigencias que se plantean para que dicha reflexión pueda considerarse realmente teológica.

## **1. Consideraciones en torno al método en cuanto saber ético**

Una teología moral que tiene en su centro la opción por los pobres, en cuanto saber ético, debe responder a tres cuestiones: el desde dónde se hace dicha moral, el cómo se fundamenta y el cómo garantiza su carácter crítico en medio de otros múltiples «saberes» prácticos.

### ***a) El «desde dónde» de la moral: dimensión ética del método y asunto de opción fundamental***

Toda reflexión conceptual está referida de alguna forma al contexto histórico y social en que se produce e implica una intencionalidad en quien la produce. Esto también incumbe a la teología moral en cuanto saber ético y saber teológico.

En *primer lugar*, tenemos que tener presente la *historicidad* de la ética: «la verdad, el bien, los valores, los juicios morales, son (también) realidades históricas, es decir, situadas en un contexto y ante un contexto histórico determinado»<sup>18</sup>. Cada época trae sus problemas y una forma de abordarlos; cada época implica actores diversos; cada época implica contextos diferentes. «Se trata de hacer resaltar en qué medida la situación específica de América Latina se convierte en instancia de reflexión ética para asumir, así, lúcidamente la realidad, en los diversos niveles que inciden sobre el hecho moral»<sup>19</sup>.

---

17. VIDAL, MARCIANO, «Fundamentación de la ética...», p. 238.

18. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, pp. 90/91.

19. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 91

---

Si ello es así, tenemos que hablar, en *segundo lugar*, de una ética situada, de una *moral situada*. «Por tanto, al hablar de moral situada, se está haciendo referencia al aspecto sociológico *-situación-* y al aspecto ético *-toma de posición-*»<sup>20</sup>. Lo anterior tiene una consecuencia clara: «según sea la situación y el interlocutor a cuyas preguntas, cuestiones y problemas se pretende responder, así será el contenido de la reflexión»<sup>21</sup>.

En el caso de América Latina el *interlocutor* no es el sujeto de la modernidad, propio del primer mundo, sino que es el pobre, el no-persona, la víctima de la sociedad moderna (cfr. las implicaciones que ello tiene al tratar de fundamentar la teología moral). De ahí, la necesidad de redefinir el contenido de las propuestas resultado de una reflexión teológico moral cuando se pone al pobre como su interlocutor preferente.

En *tercer lugar*, es necesario tener presente que esta dimensión ética del método, en cuanto pone en juego el sentido del actuar, nos remite y conecta con lo que en teología moral se ha conocido como la *opción fundamental*. El teólogo se sitúa desde el lugar del pobre porque ha hecho una opción evangélica por ellos. «La 'opción por el pobre' es una concreción cristiana, enraizada en el Evangelio, de la opción fundamental. De ella brotan las ulteriores exigencias morales: denuncia de la pobreza y solidaridad con el pobre»<sup>22</sup>. Por eso el compromiso con las luchas de liberación de los pobres llega a convertirse en un imperativo ético<sup>23</sup>.

---

20. Pero como bien lo plantea Moreno Rejón, «es necesario añadir que ninguno de los dos por separado, ni ambos en su conjunto, garantizan de por sí la validez científica de la reflexión moral», en *Ibid.*, p. 89.

21. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 97.

22. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Salvar la vida de los pobres - Aportes a la Teología Moral*, CEP/ Instituto Bartolomé de Las Casas, Lima, 1986, p. 85.

23. Como bien lo plantea Moreno Rejón: «En cuanto expresión del amor cristiano, la opción preferencial por los pobres es una *concreción* en la que se realiza la opción fundamental; [en otras palabras,] la opción fundamental que motiva, alienta y da sentido al quehacer ético en el seguimiento de Cristo en el hoy de América Latina es la opción preferencial por el pobre...» «Así como la caridad, rasgo esencial del ethos cristiano, concreta la opción fundamental, la opción preferencial por el pobre concreta el dinamismo de la caridad en el cristiano. La opción fundamental, que configura su vida moral, se realiza en la opción preferencial por los pobres, que habrá de expresarse por medio de actitudes y actos concretos», en *Teología moral desde los pobres*, pp. 115 y 116.

---

Lo anterior explica por qué la teología latinoamericana ha explicitado de forma tan insistente y vital la vinculación entre el método teológico y la preferencia por el pobre: «la opción epistemológica es indesligable de una opción moral. La cuestión del método de la ética conduce, pues, a plantearse la cuestión de la dimensión ética del método»<sup>24</sup>. Nos hallamos, pues, ante el reto de una moral lúcidamente situada, lo cual sólo puede ser garantizado por el uso de una racionalidad crítica y mediaciones socio-analíticas adecuadas.

### ***b) El problema del fundamento: ¿cómo ir más allá de la Modernidad?***

El que la ética se haga desde la perspectiva del pobre tiene implicaciones en la manera como se puede fundamentar dicho saber. «La afirmación de que el pobre, la opción preferencial por el pobre, es criterio moral, significa, por consiguiente, que 'la condición del pobre, en cuanto *condición de pobre*, es el lugar privilegiado en el que se manifiesta la sensibilidad ética y en el que surge la praxis moral... las conforma, las condiciona y las orienta desde y hacia la referencia de la pobreza... El lugar preferente desde donde se vive y se formula la moral'»<sup>25</sup>.

No es claro que la mayoría de perspectivas éticas cuenten con esa «condición del pobre» como presupuesto imprescindible en los procesos especulativos por medio de los cuales se fundamentan a sí mismas. Se lo puede percibir con claridad en los «modelos clásicos» de fundamentación de la ética, tanto a nivel filosófico como teológico<sup>26</sup>, los cuales llegan a generalizaciones tan abstractas que no garantizan realmente los intereses de los pobres; por el contrario, en muchos casos este tipo de fundamentaciones terminan siendo funcionales a las dinámicas e intereses sociales que los extorsionan en favor de los más ricos.

---

24. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Salvar la vida de los pobres...*, p. 56.

25. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 117.

26. Ejemplos de ello lo podemos encontrar en debates como el que se ha dado en Colombia en tomo a la ética civil, como puede verse en Mauricio García, «El camino de la ética civil en Colombia - Balance y perspectivas», en *Theologica Xaveriana*, n. 119, Año 46, julio-septiembre de 1996, pp. 293-311. Igualmente se percibe ésto en los distintos paradigmas de fundamentación en la teología moral como bien lo reseña Marciano Vidal en «Fundamentación de la Ética Teológica», pp. 238-245; es curioso que ni siquiera en el paradigma de la autonomía teónoma, que defiende Vidal, logra conectar esta fundamentación con la perspectiva del pobre de forma radical.

---

Hoy, ciertamente, el debate gira alrededor de la pertinencia de los aportes de la Modernidad para realizar esta fundamentación. Cuando las cosas se miran desde el pobre es claro que el fundamento no puede ser únicamente el sujeto autónomo de la modernidad burguesa. La perspectiva del pobre exige a la reflexión ética el asumir constitutivamente la perspectiva de los no-sujeto, de los no-persona, de forma tal que la alteridad que ellos representan sea reconocida de entrada por la opción moral fundamental y por las normas que operativizan dicha opción. Si este dinamismo de alteridad es reconocido, ha de asumirse los anhelos liberación que están presentes en todos aquellos que quieren hacer realidad el ideal de persona (=Kant) porque sienten que es la única manera de responder a lo que Dios quiere hacer con nosotros en la sociedad humana.

La preferencia por el pobre pone de manifiesto la diferencia de *sujeto moral* en ambos modelos: el *ego* cartesiano se ve desplazado por el *nosotros los pobres*. Esto no significa, de ninguna manera, desconocer ni, mucho menos, negar el valor absoluto de la persona como punto fundamental de toda reflexión ética. Por el contrario, reconociendo la validez de la persona como base de toda moralidad, se quiere evitar que esto se quede reducido a una defensa genérica y vaga de la dignidad humana. De ahí que se insista en mostrar los 'rostros muy concretos' que tienen en la vida real las personas<sup>27</sup>.

En realidad lo que se pretende poner de relieve es que a la inmensa mayoría de las personas, los pobres, no se les reconoce, de hecho, su ser personal... Poner al pobre como centro y sujeto del proceso de liberación supone, en efecto, un desplazamiento de las concepciones que identifican la persona con el hombre burgués de la modernidad. El pobre es el no-persona, un verdadero 'intruso' en el mundo moderno<sup>28</sup>.

En síntesis, podemos decir que la teología moral latinoamericana enfrenta el reto de lograr una fundamentación que verdaderamente arraigue en la condición del pobre la exigencia de un actuar ético. En otras palabras, que pueda articular una alteridad desde la negación de la persona, desde el no-sujeto, y conectar dicho

---

27. En ese sentido habría que explorar mucho más los aportes que Emmanuel Levinas ha realizado sobre el rostro y la forma como ello fundamenta la ética, en totalidad e infinito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 201-232.

28. MORENO REIÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 111.

---

actuar con el modo 'típico' del actuar de Dios: el amor misericordioso, al amor eficaz al pobre<sup>29</sup>.

**c) Necesidad de una instancia crítica frente a las múltiples alienaciones:  
pertinencia de repensar un concepto de razón práctica**

La opción por los pobres exige, pues, una acción liberadora, que debe alcanzar sus resultados en el campo de lo político. ¿Cómo no caer en las falacias y alienaciones que son posibles en este campo de la acción social? ¿Cómo mantener allí el aliento ético que impulsa a dicha acción? ¿Cómo mantener vigente la Opción por los pobres en ese contexto?

La posibilidad de responder positivamente a estas preguntas pasa por la formulación de un concepto de razón práctica que nos permita mirar de manera crítica las posibilidades de la acción colectiva (valores, criterios, normas puestos en juego), evitando, eso sí, caer en la «tentación» kantiana (de querer hacer una ciencia de la práctica) o en la «tentación» hegeliana (de hipostasiar las mediaciones, el Estado en particular). Personalmente pienso que Ricoeur nos ofrece elementos para realizar esta esfuerzo<sup>30</sup>.

Hay que tener presente que a nivel de la teoría de la acción, «el concepto de razón práctica se identifica con las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata»<sup>31</sup>. Se presupone que «la acción humana no es ni muda ni incommunicable ...[es decir,] reviste de entrada un carácter público»<sup>32</sup>. Esto quiere decir que el sentido que se

---

29. Como bien lo dice Gustavo Baena: «Un criterio básico de la mentalidad de Israel era que el modo de actuar de Dios se convertía en norma para el actuar humano; así, pues, una vez percibido por ellos y en ellos mismos el modo como Dios los amaba, lo obvio era que también ellos se amaran mutuamente de la misma manera», en «La Iglesia Doméstica», en *Theologica Xaveriana*, n. 74, Año 35/1, Enero-Marzo 1985, p. 31.

30. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica y Acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985, capítulo VI: «La razón práctica», pp. 115-134.

31. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 116. Se entiende por acción sensata aquella de la cual un agente puede dar cuenta -logon didonái- a otro o a sí mismo, de tal manera que quien recibe este informe lo acepte como inteligible.

32. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, pp. 116-117.

---

alega para justificar dicha acción se somete de entrada a las condiciones de aceptabilidad, que son públicas o socialmente compartidas. Por otro lado, no se contraponen razón y deseo, sino que el concepto de razón de actuar «extrae del deseo mismo, cuando accede a la esfera del lenguaje, las propias condiciones de ejercicio de la razón deliberante»<sup>33</sup>.

Para poder entender la acción colectiva, políticamente significativa y eficaz en favor de los pobres, es necesario introducir el concepto de acción normada o reglada. Sólo de esta forma podrá aparecer conceptualmente un espacio socio-político, analíticamente diferenciable, en el cual la construcción de un horizonte de justicia tenga sentido y sea asumido por el colectivo social<sup>34</sup>.

---

33. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 119; es importante tener presente que Ricoeur considera, en coherencia con lo desarrollado en finitud y culpabilidad, que la lógica de la praxis corresponde a un nivel antropológico intermedio, que no es el del pensamiento especulativo ni tampoco el de la pasión ciega a la razón.

34. La fundamentación de una razón práctica que responda a las exigencias sociales de hoy se puede realizar, según Ricoeur (*Hermenéutica...*, pp. 116-132), en cuatro pasos:

(a) No basta con que los motivos de la acción individual de un agente sean comunicables a otro(s), es decir, no basta que los deseos individuales sean expresados por medio de una mediación simbólica común. A este nivel todavía nos encontramos en una *acción individual*, así esta se enmarque en un contexto social, por el carácter intersubjetivo del deseo y la condición pública del lenguaje mismo.

(b) Es necesario que accedamos al nivel de la *acción social*. Se requiere que la conducta de cada agente tenga en cuenta la del otro, ya sea para oponerse o para entrar en composición con ella. Es imprescindible esta orientación hacia el otro para que pueda configurarse este tipo de acción social. Pero no basta; aún no accedemos al carácter propiamente político que estamos buscando para poder ubicar los conflictos.

(c) Es necesario agregar a la noción de acción social la de *relación social*, entendiendo como tal un curso de acción en que cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de otros, sino que motiva su acción mediante símbolos y valores que ya no expresan sólo caracteres de deseabilidad privados que se han hecho públicos, sino reglas que son ellas mismas públicas. El sentido de la acción depende, pues, de un sistema de convenciones que asigna una perspectiva teleológica a cada gesto o signo. Se puede hablar, entonces, de una mediación simbólica, es decir, sistemas de símbolos en interacción.

(d) Finalmente, el último momento se da a nivel de los procesos de objetivación en los cuales las acciones colectivas mediadas simbólicamente fraguan en instituciones, pero manteniendo la tensión permanente entre libertad e institución. Considera Ricoeur, siguiendo a Husserl y criticando a Hegel, que debe ser siempre posible engendrar todas las comunidades de alto rango, como el Estado, tan sólo a partir de la constitución del prójimo en una relación intersubjetiva. Hay que tener presente que los procesos de objetivación pueden ser ambiguos y engendrar formas alienadas de institución, las cuales se vuelven ajenas al deseo de satisfacción de los individuos.

---

La importancia de un concepto de razón práctica como el que ha formulado Ricoeur estriba en que nos ofrece una herramienta para hacer frente a los procesos de alienación social, es decir, es el «conjunto de medidas adoptadas para preservar o instaurar la dialéctica de la libertad y las instituciones», lo que significa que desempeña una labor crítica que «consiste en desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión mediante los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se convierten en alienaciones intolerables»<sup>35</sup>.

Al rescatar el concepto de razón práctica, pensado de acuerdo a las exigencias que nos plantea el giro lingüístico, contamos con un elemento más para garantizar que las exigencias éticas que nacen del «rostro» del pobre van a encontrar las mediaciones históricas y sociales adecuadas para hacerse una realidad concreta. Con ello, rescatamos la idea moral de autonomía<sup>36</sup>, necesaria por su contenido utópico, de un uso ideológico, contrario al sentido emancipatorio que un día lo hizo surgir en la historia humana.

## **2. Consideraciones en torno al método en cuanto saber teológico**

Hemos dicho desde el comienzo que la formulación sistemática de la teología moral siempre es momento segundo de la moral vivida, de la vida cristiana efectiva. «La vocación del creyente es el ejercicio de la voluntad del Padre. Y esa voluntad es la de asumir la vida salvadora de su Hijo según el Espíritu, por amor y de manera histórica y transformadora. Esta asunción es lo que hoy la teología llama el seguimiento de Jesús y que [...] se constituye en una dimensión central de la moral cristiana»<sup>37</sup>.

Supuesto en los cristianos este seguimiento pneumático de Jesús, seguimiento que lleva a la opción por los pobres, corresponde ahora a la teología moral la

---

35. RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 133.

36. La idea moral de autonomía, según Ricoeur, debe funcionar como recurso utópico, y la función de la utopía no es otra que «recordarnos que la razón práctica no funciona sin sabiduría práctica, pero que la sabiduría práctica, en situaciones de alienación, tampoco funciona sin que el sabio deba volverse loco, puesto que los valores que regulan el vínculo social se han vuelto locos ellos mismos», en RICOEUR, PAUL, *Hermenéutica...*, p. 134.

37. NOVOA, CARLOS J., *Una perspectiva latinoamericana de la Teología Moral*, (Apuntes de clase), Santafé de Bogotá, Facultad de Teología, 1996, p. 16.

---

elaboración del discurso sistemático de esa moral vivida. Ya hemos enunciado algunas condiciones que debe seguir para que el saber producido sea propiamente ético. Ahora queremos hacer algunas anotaciones, que no pretenden ser exhaustivas ni definitivas, en torno a las condiciones que se exigen para poder producir un verdadero saber teológico desde la perspectiva de los pobres.

*a) Anotaciones con relación a las distintas mediaciones:*

Como bien lo ha fundamentado Clodovis Boff<sup>38</sup>, la producción teológica latinoamericana se caracteriza por el recurso a diversas mediaciones, las cuales garantizan una relación más adecuada entre la realidad, la revelación y tradición eclesial, y la praxis de los cristianos. Esto es algo ya adquirido por la teología moral latinoamericana<sup>39</sup>. Supuesto ello, sólo quiero hacer algunas anotaciones marginales sobre las mismas:

- *Las mediaciones socio-analíticas*: el uso de estas mediaciones debe enfrentar un triple reto: a) dar cuenta de los pobres como una realidad colectiva, conflictiva y activa<sup>40</sup>; b) integrar en sus análisis la dinámica del ethos popular y, en concreto, la religiosidad popular; c) tomar conciencia de la complejidad del mundo del pobre, de las múltiples exclusiones que lo definen, y de las causas que generan y mantienen esta situación<sup>41</sup>. Para enfrentar estos retos la teología ha de utilizar los resultados que están ofreciendo diversos esfuerzos de las ciencias sociales, sin que ello signifique descartar aportes que todavía pueden venir desde el marxismo.

---

38. *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis, 1982.

39. «Nos hallamos por consiguiente ante una metodología que integra las diversas racionalidades para poder llegar así a la razón moral: la realidad, y la praxis como parte de ella, leída por las ciencias de lo social (mediación socio-analítica) es interpretada por la mediación filosófica (mediación filosófico-metafísica) y reflexionada a la luz de la fe (mediación hermenéutico-teológica) hasta llegar a proponer unos criterios y exigencias morales que conforman la ética de liberación», en MORENO REJÓN, FRANCISCO, «Moral fundamental...», pp. 280-281.

40. BOFF, CLODOVIS, «Epistemología...», p. 90.

41. Hoy es especialmente importante dar cuenta de la manera como los procesos de globalización mundial y las políticas neoliberales afectan a los pobres del continente; ello exige creatividad conceptual para lograr dar cuenta de los nuevos procesos sociales que se están gestando.

---

- *Las mediaciones filosóficas*: como ya lo abordamos en el punto anterior al hablar del método en cuanto saber ético, la teología moral no puede prescindir de la mediación filosófica, ya que necesariamente tiene que «batirse» con los planteamientos que desde la filosofía han tratado de dar fundamento al saber sobre el comportamiento y la praxis humana. Desde la perspectiva de los pobres esta sigue siendo una tarea ardua de realizar.

- *Las mediaciones hermenéuticas*: el sentido último de la mediación hermenéutico-teológica es ofrecer los elementos necesarios para poder hacer una adecuada lectura del actuar de Dios en el hoy de la historia de los hombres y, en concreto, en la vida de los pobres. El recurso a la revelación y la tradición de la Iglesia buscan ayudarnos a entender cómo Dios sigue actuando hoy. En ese sentido, no podemos olvidar que lo que se está poniendo en juego para los cristianos y para la Iglesia (por tanto para la moral) es la «opción de Dios por el pobre» y su «típica» estrategia para transformar la sociedad humana en favor del pobre: las comunidades de contraste<sup>42</sup>. Esta estrategia de Dios toma rostro humano en Jesús de Nazaret, en quien radicalmente manifestó su opción por el pequeño, el desvalido, el excluido. Si la moral es seguimiento pneumático de Jesús, no es posible sistematizarla conceptualmente sin una clara y profunda referencia a lo que Jesús de Nazaret nos enseña con relación a la opción por los pobres: en su anuncio del Reino, en su praxis de misericordia, en su praxis profética, en su praxis comunitaria; en fin, en su solidaridad hasta la muerte.

Para cerrar estos comentarios sobre las mediaciones, no hay que olvidar que

a cada uno de estos niveles corresponde epistemológicamente una racionalidad distinta: las ciencias sociales, que permiten un conocimiento crítico de la realidad y posibilitan a la ética percibir la dimensión estructural de las cuestiones macromorales; la racionalidad filosófica que encuentra en la metafísica de la alteridad el fundamento de una razón ética normativa; y la reflexión teológica, en cuanto discurso a la luz de la fe, que resituía los problemas morales: en perspectiva cristiana los asuntos éticos no son solamente humanos sino que en ellos Dios está en juego<sup>43</sup>.

---

42. Cf. LOHFINK, NORBERT, «Biblia y opción por los pobres», en *Selecciones de Teología*, n. 104, Octubre/Diciembre de 1987.

43. MORENO REJÓN, FRANCISCO, «Moral fundamental...», p. 284.

---

**b) El movimiento dialéctico en la articulación de las mediaciones para producir un saber (realmente) teológico:**

Una reflexión de teología moral que tiene la realidad como punto de partida y el pobre como interlocutor suyo, optará por un esquema que explicité conceptualmente la acción de Dios al interior de dicha realidad, que implica necesariamente su opción por el pobre. En ese sentido, será un discurso que ponga de presente el carácter práxico y ético del conocimiento teológico, el dinamismo de liberación que el amor de Dios pone en marcha en aquellos espacios en que su Iglesia se deja modelar como comunidad de contraste.

Ahora bien, esto nos remite a un doble círculo metodológico, que se articulan dialécticamente: el círculo de la ética y el círculo de la teología. Es importante no olvidar que el liderazgo lo lleva la teología y más en concreto el discernimiento, si lo que se pretende producir es una teología moral. Pero al mismo tiempo tampoco se puede olvidar que la experiencia de Dios siempre se revela en el comportamiento ético del cristiano; de ahí la necesidad de discernir si los parámetros de acción corresponden o son resultado de lo que Dios sigue haciendo en los hombres.

Nos hallamos ante un [primer] círculo metodológico, en cuyo punto de partida y de llegada encontramos la presencia de la ética: para llegar al resultado de una reflexión moral, se debe partir de una análisis de la realidad; para ello es preciso el recurso a las ciencias sociales en las que, a su vez, intervienen opciones de índole ético-filosófica. Todo esto quiere decir, en primer lugar, que la reflexión moral habrá de conjugar dialécticamente elementos éticos extra-teóricos y pre-teóricos con los de carácter teológico, filosófico y científico<sup>44</sup>.

Nos hallamos en un segundo círculo metodológico, en cuyo punto de partida y de llegada nos encontramos con el actuar de Dios.

Uno de los cometidos fundamentales de la teología es precisamente intentar expresar en palabras las nuevas experiencias, junto con la crítica que ellas implican para las experiencias anteriores, y también reflexionar sobre las mismas y formularlas como un interrogante dirigido a la tradición religiosa, la Iglesia, y a las evidentes adherencias socioculturales asumidas por la misma Iglesia. En esa actividad, el teólogo es bastante vulnerable, pues se sitúa en una clara actividad de búsqueda, y

---

44. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Salvar la vida de los pobres...*, p. 71.

---

sus afirmaciones se mueven en el terreno de lo experiencial e hipotético. No está decidido de antemano lo que en tales experiencias es importante y no importante para la fe cristiana. El teólogo busca la fuerza cognitiva y productiva de las nuevas experiencias y su significado en vez de limitarse a trabajar en torno a los conceptos con que, en el Nuevo Testamento y en la historia de la Iglesia, se formularon las experiencias anteriores. Pero tal búsqueda no es caótica ni arbitraria, pues el teólogo procura -mediante el *discernimiento de espíritus*- determinar si las nuevas experiencias son realmente el eco actual de una primera inspiración y orientación, de modo que, recordando el misterio bíblico de Cristo, actualizan su identidad, o sí, por el contrario, no se produce en ellas un distanciamiento<sup>45</sup>.

Esto nos remite a dos criterios específicos de discernimiento, criterios que deben jalonar la articulación posible entre el círculo ético y el círculo propiamente teológico cuando se realiza la reflexión moral.

- *En primer lugar*, nuestras experiencias históricas, en la medida que quieran ser leídas como revelación del actuar de Dios, deben ser sometidas, como parte del mismo discernimiento, a *la crítica* que se desprende de *las historias del sufrimiento humano*.

En las historias de sufrimiento por fracasos y errores, sufrimiento por el dolor físico, sufrimiento por el mal y la injusticia, sufrimiento por y en el amor, sufrimiento por la culpa..., es donde se encuentran los grandes momentos de revelación de la realidad... Son, pues, experiencias de conversión, experiencias de crucifixión, que fuerzan a la *metanoia*, al cambio de la mente, la acción y el ser. Tales experiencias desgarran, pero para llevar a una integración nueva<sup>46</sup>.

No podemos olvidar que Dios se nos revela en la cruz de Jesús como un Dios crucificado, como un Dios solidario en el dolor del ser humano.

- El *segundo criterio* de discernimiento es el contenido ético del acontecer real de Dios en la trama histórica. Hemos de tener presente «que la ética confiere una densidad real a la tematización 'mística», o en otras palabras, «el lenguaje

---

45. SCHILLEBEECKX, EDWARD, «Cristo y los Cristianos », en *Gracia y Liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 34-35.

46. SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Los Hombres, relato de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995, p. 62.

---

simbólico-religioso sobre Dios debe su densidad real a la mediación de la existencia ética»<sup>47</sup>.

Lo que Dios es debe inferirse de nuestro compromiso incondicional con el prójimo, de nuestras relaciones interhumanas y de la creación de estructuras liberadoras, sin las que la salvación del hombre resulta imposible... Por eso, la ética de la liberación humana constituye el contexto experiencial en que es posible perfilar con la máxima claridad el problema de Dios<sup>48</sup>.

En palabras de Levinas: «Todo lo que sé de Dios y todo lo que puedo percibir de su palabra y decirle razonablemente debe hallar una expresión ética»<sup>49</sup>. El presupuesto que está detrás de este criterio de discernimiento es el hecho mismo de que «los creyentes ven en la historia de la liberación humana el rostro de Dios»; o en otras palabras, «en el amor preferente de los hombres por los pobres hay una confirmación implícita de lo que los cristianos denominan la libre esencia de Dios: el amor sin reserva, el amor sin condiciones»<sup>50</sup>.

### **c) El problema del lenguaje (o asunto de la mediación lingüística en la ética):**

No es fácil (cada día lo es menos) para la teología moral expresar lingüísticamente sus búsquedas. Y lo es más difícil para la teología de la liberación en razón del sentido social de sus afirmaciones.

En esto juega un papel importante el mismo lenguaje teológico ya que, como mediación, es susceptible de ser usado para descubrir o encubrir la realidad. No siempre ha sido fácil a la ética escapar al peligro de quedarse reducida a un conjunto de proposiciones formales que la convierten en un estéril 'ritual lingüístico'<sup>51</sup>.

Desde la perspectiva de los pobres se desprenden dos exigencias para la teología moral:

---

47. SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Cristo y los cristianos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 51 y 53.

48. SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Ibidem*, p. 52.

49. Citado por SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Ibidem*, p. 53.

50. SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Los Hombres...*, p. 32.

51. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Salvar la vida de los pobres...*, p. 53.

---

- En *primer lugar*, la necesidad de garantizar la fidelidad a lo real, en especial a esa realidad negada, oculta, excluida. Para ello, el lenguaje moral ha de hacerse razón práctica con capacidad crítica para develar lo que se encubre (ver los planteamientos con relación a esto en el apartado anterior).

- Pero en *segundo lugar*, se exige de la teología moral el uso de un lenguaje narrativo y un modelo de ética narrativa<sup>52</sup>, es decir, desarrollar un lenguaje preocupado por transmitir una experiencia capaz de desatar en otros una praxis como la de Jesús, de amor y servicio incondicional al pobre. En esto los teólogos tenemos que aprender de lo que nos enseñan los pobres en las comunidades eclesiales de base.

#### *d) Redefinición de los temas morales desde la perspectiva del pobre*

«La perspectiva el pobre no añade una temática en sí nueva a la moral: se trata de los mismos temas fundamentales, pero vistos con una óptica nueva, que resitúa profundamente su contenido y pone de relieve aspectos que, de otro modo, quedarían ocultos»<sup>53</sup>. Queremos sólo llamar la atención con relación a algunos de ellos<sup>54</sup>.

- No puede contentarse con hablar del *hombre* o de la *persona* humana sin más. La moral «está constreñida a adjetivar y especificar, para reflejar, así, el hombre concreto que tiene delante: [un hombre con la vida] amenazada y condenada a una muerte injusta y temprana».

- «La *libertad* será planteada con un sentido más dinámico e histórico, en referencia dialéctica al proceso de liberación, y la *conciencia*, en relación al proceso de concientización crítica».

- «El *juicio*, la *norma* y las *leyes morales* recobran una nueva significación en función de la realidad y del universo moral del pobre: la necesidad del menesteroso, el hambre del famélico, tienen un derecho prioritario y una legitimidad moral superior a cualquier norma positiva».

---

52. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, p. 98.

53. MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, pp. 118-119.

54. Nos basamos en las anotaciones que hace Moreno Rejón en ese sentido en MORENO REJÓN, FRANCISCO, *Teología moral desde los pobres...*, pp. 118-119.

---

- «El *pecado*, visto desde el amor al pobre, adquiere toda su consistencia de misterio de iniquidad: pecar es optar por la esclavitud y la opresión más radical, oponerse al designio salvífico-liberador del Dios de la vida».

- «La verdadera *conversión* del corazón ha de ser tanto de convicciones como de actitudes: desarraigar el pecado de nosotros exige también convertir, esto es, transformar, la realidad en que se objetiva y cristaliza».

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos realizado un recorrido que nos ha puesto de presente la necesidad de una teología moral desde la perspectiva de una opción por el pobre. Pero también se nos ha evidenciado tenemos que responder a las exigencias propias del tipo de pensamiento que queremos producir: en cuanto pensar ético y en cuanto pensar teológico. No es fácil responder a ese reto, pero es importante hacerlo. Y esto hay que hacerlo sin perder nuestra mirada de Jesús, que se hace presente en los pobres, y sin dejar extraviar nuestro corazón en los laberintos del deseo, en las 'pasioncillas' que nos acechan en una sociedad de consumo. Esto sólo se logra si le apostamos en serio a la mística, presupuesto último de toda teología y de toda moral (teológica). Como lo plantea san Ignacio en los Ejercicios Espirituales, sólo podremos hacer nuestro el actuar de Jesús, «regla nuestra» [EE, 344], si abrimos nuestro corazón al «amor... que desciende de arriba, el amor de Dios nuestro Señor» [EE, 338].

---

# Estética epidemoderna y reflexión moral

---

Arturo Araújo H., S.J.\*

---

*La razón sólo consigue una difícil y cruenta victoria en el interior del alma, porque hay que abatir instintos muy poderosos que siempre están en contra; sin crueldad como la del sacrificio que exigen los dioses caníbales, toda victoria es imposible.*

Nietzsche

## 1. LA VIDA COMO EXPERIENCIA ESTÉTICA

Deseo rastrear la problemática propuesta para este ensayo, en torno a la recuperación de una visión positiva en el cristianismo, respecto a la felicidad-realización-placer, incluyendo estos términos dentro de un horizonte de goce estético.

No pretendo hacer una fundamentación artística del placer ni un forzoso ajuste entre el arte y la moral, pero sí una exploración preliminar, que permita demostrar que una adecuada valoración del arte no riñe con lo evangélico y sí le puede aportar una compensación amplia de ciertos procesos.

### 1.1 El cuerpo, mediación y posibilidad sensible del hacerse hijo de Dios, cocreador y buena nueva

Toda experiencia estética está mediada por la inmediatez e inmanencia del cuerpo; su actualidad y temporalidad permiten la experiencia de cualquier arte; del

---

\* Estudiante de Ciclo Básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

---

erotismo, la música, el deporte, la pintura, el cine, la gastronomía, la arquitectura, etc. En la carne que somos, la sensibilidad se constituye como posibilidad privilegiada para llegar al goce. Goce que se da simultáneamente en el espíritu y el cuerpo, en la conciencia y la sensibilidad. Experiencia de unidad, armonía y plenitud que evita el distanciamiento y nos desarma (*deconstruit*) en un estado de catarsis, ilusión e inconciencia: un pan bien saboreado, una película, un romance, un nuevo perfume nos mantiene sólo eso, en ese dato, en esa fusión.

En la Sagrada Escritura encontramos referencias fundamentales en esta valoración. El cuerpo del hombre se convierte en el primer dato creador: según el relato de la creación de Gen 1, es la primera definición de la posibilidad salvífica del Señor, su primera palabra para la humanidad: además, en la encarnación el cuerpo se hace la mediación privilegiada y exclusiva para que en Jesús se nos revele la totalidad de la salvación. En Pablo cuerpos pneumáticos es la categoría que define a los nuevos hijos nacidos del Espíritu Santo. *El cantar de los cantares* con sus aceradas notas líricas, eróticas, desacralizadas y amorosas es la mejor expresión del canto y el goce de la vida de la forma más romántica, unitiva y dadivosa, sin contradecir la experiencia del Padre; es más, reconfirmándola.

Por otra parte el cuerpo nos posibilita encarnar los sueños, al hacerse palabra o expresión y al construir y transformar el mundo. Y bien sabemos hoy, en la sociedad de consumo, de cosas bien terminadas e imágenes gratas, a que lo placentero nos llama. También sabemos hoy que la ecología, la armonía y sinfonía cósmica deben ser continuadas por nuestros productos y no destruir el universo por nuestra horrenda depredación. La armonía del cosmos, figura de varias de las tradiciones literarias del Antiguo Testamento nos pide favorecer el mundo (de las cosas humanas y naturales) en su buen terminado, acercándonos al orden, a la plenitud y a la unidad, que nos propone el Salvador.

## **1.2 ¿De qué arte hablamos privilegiadamente?**

El placer en el ámbito ético existe y se ha cualificado en todas las culturas, como el arte y tiene su nombre ya decantado: *la sabiduría*, que no es otra cosa que el buen vivir. De manera especial, como cristianos, estamos llamados a vivir el amor, el cual se concretiza y evidencia, como una experiencia ética que implica siempre la inmediatez de otro o de otros. Encuentro y proximidad que sólo se da en y a través del cuerpo.

---

Además en estos tiempos en que los meta-relatos y los presupuestos ontológicos están en entredicho, en que vivimos la fractura de la posmodernidad o por lo menos la atomización de una modernidad confrontada, es justo reclamar una vuelta a la estética del buen vivir. Ese arte milenario y cotidianamente ejercido, que nos dice cómo aprovechar las cosas más dispares, según tiempos, personas y lugares desde la sensibilidad de la comida, del placer y de la inmediatez de lo cotidiano.

La experiencia de lo placentero está arraigada en nuestras historias: tengamos el recuerdo de nuestra fe, la cual nos llegó por experiencias concretas, por datos definidos espacial y temporalmente en nuestro afecto; nuestra conversión no se originó en certezas y ratificaciones lógicas, sino en momentos gratos de encuentro, plenos de sentido. Y si vemos las acciones de Jesús en el Evangelio, sus momentos de compasión se dan como *esplagnísomai*, como aquel sentir con las entrañas frente al dolor de los semejantes.

La experiencia inmediata de la ruptura estética con los otros hombres es el fundamento de su acción, porque el amor, más que una virtud espiritual y etérea, es una concreción placentera de encuentro, donación y contacto. El amor en lo inmediato se recrea, se funda o se intercambia, pero no se agota. El hedonismo no tendría cabida en esta propuesta, pues el placer por sí mismo y ajeno de sus contextos no se puede dar y tampoco sin la referencia a los demás.

Jesús es la grata y acertada palabra de un Padre providente y solícito, que llena de gozo; un Padre que detesta el poder de la guerra, la enfermedad y el caos, porque contradicen la armonía de su creación. Esta experiencia estética de las relaciones humanas nos ubica en otra perspectiva frente al evangelio: aun la cruz, como horror que desdice de la gratitud de ese cuerpo lacerado y ultrajado, se convierte en llamado a recuperar el placer de esa forma perdida. También la resurrección luminosa y gratificante es una experiencia gozosa de la vida, desde la fe del Señor Jesús.

El placer ético que se media en comidas, músicas, caricias, consolaciones, risas etc. manifiesta sensiblemente que somos creadores y continuadores de la obra del Padre y de Jesucristo. El placer tiene su puesto convalidado en la experiencia de fe, pues aun los instintos posibilitan la vivencia íntima, cálida y gozosa del proyecto, que el Padre nos ha dado. El sapiente placer ético reclama hoy más que nunca su presencia.

---

### 1.3 Peligros de la inmanencia misma

Una aproximación a la corporalidad, como mediación del encuentro placentero y ético, no deja de tener múltiples inconvenientes en su comprensión: quiero reseñar algunos de los inmediatos y más importantes.

- Los múltiples y diferentes presupuestos de la experiencia estética; las vanguardias que han convertido el arte en expresiones disonantes, incluso en formas agresivas y displicentes, son más un lenguaje que un juego gratificante. El antiarte aparece reclamando también su lugar y nuevas estéticas proponen otros parámetros. De todas maneras, yo frente a los goces de la muerte seguiré prefiriendo las penas de la vida.

- La individualidad y exclusividad del goce. Muchas veces la misma subjetividad del placer, que nos permite gratificar más específica y concretamente al otro o que funda a la pareja en el amor, puede hacerse excluyente y cerrada.

Existe la dificultad de integrar fenómenos y resultados menos gratos de nuestra vida y nuestro entorno, tales como excrementos, enfermedad, pobreza, muerte. Si bien es cierto que como ausencia y dolor reclaman el placer, como entidades «negativas» requieren una mirada.

## 2. ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS QUE NOS PERMITEN UNA ILUMINACIÓN ESTÉTICA DE LA REFLEXIÓN ÉTICA

No podemos avanzar en esta reflexión, si no colocamos unos pivotes conceptuales, que nos permitan entreabrir el mundo de relaciones de la ética con la estética o reflexión sobre el arte de la sabiduría.

Para este rastreo conceptual, me fundamento en el libro de Guy Hocquémhem y René Shérer, titulado: «*El alma atómica*». En este libro los autores pretenden la reivindicación apasionada de una nueva moral, que asume las paradojas inherentes al siglo XX.

Los autores autocalifican su pensamiento de «epimoderno». Constatan que el «alma» contemporánea es un alma atomizada, donde lo relevante es el multacentrismo, no como muchos centros de ejes, sino polos de atracción. La exigencia estética de estos autores no posee un centro, unos puntos de atracción desplazados sin cesar, arrastrados por la atomización del alma:

---

Efímeras y siempre renovadas mariposas escapadas de la crisálida de lo moderno, sublevadas por un deseo que trasciende a sus propias ambiciones, revoloteamos por fuera de él, de los centros a las periferias, de las periferias a los centros, allí donde se siente el aliento animado. Si lo moderno no nos basta, no asumiremos por ello el mote de postmodernos, sino más bien el de epimodernos<sup>1</sup>.

## 2.1 Almas: ¿por qué las muñecas tienen alma?

*Y si uno se arroga todo cuanto tiene que ver con el espíritu, pensará entonces que el mundo que lo rodea carece por completo de él. G. Batesoni.*

Al inicio de la modernidad el alma es sustentada por otros lenguajes; en el ámbito de la literatura, el «alma» sustenta la posibilidad de otros lenguajes; en la ciencia no se acude más a psyché; pero en todo caso, el «alma» se convierte en una experiencia específica, sin la cual toda una parte de nuestra experiencia se vaciaría de contenido. Ocupa un sector en la modernidad, en el que ningún otro término podría sustituirla:

*Qué dirás esta noche, pobre alma solitaria, todo le habla, al alma en secreto. Baudelaire.*

*Mi alma se vuelve voz para atemorizarnos más. Mallarmé.*

Incluso en los objetos inanimados o tal vez sobre todo en ellos, nada puede reemplazar el alma, nada puede ocupar poéticamente su lugar: «Si se reemplazara «alma» por «conciencia», «reflexibilidad», u otro término queda un agujero por donde escapa el sentido. La sola aparición de alma basta para establecer el tono, la vibración.

Pensamos que el alma es un remanente del pasado, debemos desechar esta idea y constatar que el alma se revela como protesta permanente. El alma no se deja limitar, se niega a dejarse encerrar en el catecismo y en la moral. El alma es un subyacente a los proyectos racionales y pedagógicos de la modernidad. Basta ver jugar a un niño para constatar que hay algo allí, que no se puede nombrar de otra forma que como «alma» No hablemos de una esencia desencarnada, ni de una oposición con el cuerpo. Aquí se trata de otra cosa.

---

1. HOCQUENHEM, GUY - SHÉRER, RENÉ, *El alma atómica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1987, p. 27.

---

Cuando decimos que las muñecas tienen alma, decimos que la muñeca es una intriga, precisamente porque no quiere hablar, no expresa otra cosa que a sí misma, es localizadora y operadora del alma, pero vacía. En términos de Barthes diríamos que la muñeca en comparación con la persona es el grado cero, la caja vacía que permite la permutación, la circulación, la clasificación de las almas.

Es en el juego donde aparece el alma, no en el sujeto que juega, ni en el objeto con el cual juega, el alma aparece en una zona intermedia entre la objetividad y la subjetividad<sup>2</sup>.

Calvin no solo transforma con su imaginación al tigre de peluche en Hobbes, sino que además lo imita, él es un otro, cómplice y espacio de conflicto.

Pero no es solamente en las muñecas, donde encontramos el alma; también en los juegos modernos, las máquinas electrónicas, ellas también tienen un alma: el alma del laberinto, donde el niño puede encontrarse y perderse. El alma infantil del siglo xx se evade de padres y educadores que le inculcan responsabilidad e identificaciones; se evade hacia su contrario aparente: una no persona; y se posesiona de él. El niño crea una especie de hechizo que hace de la máquina un espacio de mimesis, a la manera del arte teatral o pictórico: sólo a través de la mimesis el espectador de una obra de arte, puede entrar en el mundo de la obra de arte.

Debe concebirse a la máquina como laberinto y al laberinto como máquina. El modelo griego para comprender este juego es Dédalo: historia laberíntica llena de calles cerradas y desvíos, de vuelos audaces seguidos de caída. El juguete no es un espacio conquistado, la relación entre el niño y su muñeco no es una relación utilitaria o instrumental, es una relación simbólica, donde el niño se expresa y donde el muñeco cobra vida, como cobran vida las máquinas electrónicas, en las cuales se pierde el Icaro moderno.

En la película de Ridley Scott: Blander Runner, existen dos personajes que son analógicos; los dos son creadores de juguetes, hechos a imagen y semejanza de

---

2. De allí la genialidad de la caricatura «Calvin y Hobbes» de Roy Waterson. En Hobbes aparece el lugar entre lo objetivo y lo subjetivo, una especie de altar con el cual Calvin dialoga. Este tigre tiene una doble graficación en la caricatura: cuando habla con Calvin en el mundo de Calvin, Hobbes es real animado, pero cuando aparecen los padres, el tigre es un real inanimado. A veces se nos olvida que la realidad total de la caricatura es la realidad animada.

---

ellos: Sebastián y Triller; el segundo crea replicantes que aspiran a vivir más años y que buscan su propia identidad; el segundo crea personajes graciosos para aliviar su soledad en el oscuro edificio donde espera la muerte súbita. Tanto Sebastián como Triller proyectan en sus creaciones su propia debilidad.

En la debilidad, en las disfunciones, en las fallas mecánicas, las máquinas nos revelan que su alma no es la esencia de la máquina, que no se encuentra en un lugar espacio: «ella abre el espacio, crea un lugar original, al partir del cual se le posibilita al niño la experiencia del espacio exterior medible»<sup>3</sup>.

La zona intermedia, a la cual nos hemos referido, posibilita la ilusión, la apertura al juego y a la cultura. En ningún momento es manejo instrumental.

El alma de las máquinas y de los muñecos son los cuerpos de los niños apoderados de sí mismos y es más que meros cuerpos y mera máquina, porque libera al cuerpo y a la máquina de sus restricciones: es escapar del cuerpo sin renunciar a él: en el juego con los muñecos quedamos vacíos de órganos y el cuerpo puede ocupar el lugar del alma, al igual que la máquina, liberada de su instrumentalidad, se convierte en alma, en naturaleza fundamentalmente estética.

El alma moderna es ante todo corpórea, es una actividad del corazón, es el cuerpo sin órganos (decía Artaud). El alma es aquello que no se puede reemplazar: el cuerpo sin órganos es el cuerpo del deseo que expresa el carácter ilimitado del ser humano, cuya principal característica es el hecho de abrirse.

El vacío de las muñecas es posibilidad de apertura, que nadie puede colmar, como la mirada de las prostitutas de Baudelaire en *Las flores del mal*.

El alma de las muñecas reúne simbólicamente lo de abajo y lo de arriba: lo tierno y lo vulgar. El niño presiente esa identidad entre lo bajo y lo alto, mientras que los adultos dedican su vida a anudar los dos extremos, a volver a esa unidad perdida entre lo sublime y lo más carnal.

Existe toda una tradición filosófica sobre esta doble polaridad. En el Pneuma se encuentra la gnosis neoplatónica que ve en ella lo verdaderamente espiritual. Kant,

---

3. HOCQUENHEM-SHÉRER, *El alma...*, p. 37.

---

a quien se le imputa falta de humor y de infancia, afirma: «Cuando se desencadena un viento hipocondríaco en los intestinos todo depende de la dirección que toma. Si desciende se produce una ventosidad, si asciende; aparición o santa visión»<sup>4</sup>. Esta frase la formula Kant para ironizar a los espíritus visionarios de su tiempo.

Lo más revelador del alma es lo obsceno, afirma Rilke, y junto a lo obsceno, se encuentra en la literatura el «heroísmo». En el Cratilo, Platón encuentra una correspondencia entre Heros y Eros, «el héroe legendario es también héroe del amor», se hace héroe por amor.

Hasta aquí, hemos hilado una cadena semántica: almas de muñecos, eros, eros niño, almas infantiles, almas de los juguetes. Todas conforman una cadena semántica, una serie de figuras alegóricas, de seres heroicos e intermediarios, que permiten comunicar el arriba con el abajo, lo visible con lo invisible.

En síntesis, podemos afirmar que el alma es la alegoría del cuerpo que desea y el cuerpo es la alegoría, el jeroglífico del alma.

## 2.2 ¿Por qué los hombres geniales son melancólicos?

*En la melancolía se encuentra señalado el campo utópico en el que evolucionan la estética, la política y nuestra relación con el universo; la positividad técnica teme a la melancolía por su inconmensurabilidad, rasgo de los señalados del destino.*  
E.T.A. Hoffman.

En la historia, la melancolía pasó de ser un problema filosófico del alma a ser un problema psicosocial. Para nuestro propósito, ella es un estado que resalta la brecha entre la inmensidad de nuestros deseos y la escasez de medios para satisfacerlos.

La melancolía tiene unas características que debemos mencionar:

- La melancolía no es estéril; crea, pero no satisfacciones efímeras, pasa por el despojo y la destrucción de lo creado, para retornar victorioso a la creación nuevamente.

---

4. HOCQUENHEM-SHÉRE, *El alma...*, p. 42. Estos autores citan a KANT, *Reves d'un visionnaire éclairé par ceux de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1967, p. 85.

- 
- La melancolía aspira a la indestructibilidad: es un devenir indestructible. En la desmesura y grandilocuencia funda la estética de los afectos.
  - Frente al racionalismo, es el germen de la lucidez en la catástrofe de la modernidad.
  - Es lo que cada uno puede disimular en sus momentos de soledad.

La melancolía, al igual que la ebriedad, son parientes de Hybris, exceso de confianza en sí mismo que hunde a los héroes y los príncipes en la tragedia, cuando se creen capaces de desafiar a los dioses. Al igual que el alma de las muñecas, permite la unidad del arriba y del abajo.

La melancolía confiere al genio una claridad inusitada sobre la vida, sobre sus paradojas y contradicciones; el melancólico no se casa con el poder tiránico, porque para ser dictador se necesita demasiada exterioridad. El melancólico hace introspección sobre sí mismo y de esta manera escapa al temor y a la inclinación a la venganza: elementos esenciales del príncipe, el dictador y el tirano.

La melancolía es presencia de lo infinito en el seno mismo de lo inmediato. El político debería ser melancólico, para no quedar sometido a los avatares que la inmediatez ofrece a sus sentidos y pasiones. Cuando hay un político melancólico, hay entonces una «hembra poseída por el universo que él debía dominar»<sup>5</sup>.

El melancólico es capaz de caer en la cuenta de que la continuidad histórica es una ilusión; el melancólico toma conciencia de que en la historia hay catástrofes, que quiebran la continuidad artificial: la catástrofe rompe con la continuidad artificial.

Conocemos las catástrofes actuales: Auschwitz, Palacio de Justicia, Armero... Estas catástrofes no requieren de un rodeo intelectual, racional para ser comprendidas como golpetazo doloroso en el pecho. Al decir: «Palacio de Justicia», decimos catástrofe, después de la cual toda la palabra que pontifica ya no tiene derecho de hablar.

Políticamente hablando, es la visión catastrofista del melancólico la que puede salvar nuestros destinos históricos, entendidos no como progreso, sino como

---

5. HOCQUEHEM-SHÉRER, *El alma...*, p. 56.

---

utopía. El pensamiento melancólico nos hace ver hacia el pasado, pero para ver el futuro, no como progreso. La utopía es la resolución de eliminar la injusticia presente, promesa de un futuro mejor. La utopía es un «pesimismo activo». Pesimismo en la medida en que está fijada en la catástrofe; y activo en la medida en que interpela el combatir la injusticia presente.

### 3. UTOPIA MORAL, UTOPIA ESTÉTICA

*En la época de Homero, la humanidad se ofrecía en espectáculo a los dioses del Olimpo. Ahora se ha convertido en espectáculo para sí misma lo suficiente como para vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. W Benjamin.*

Hemos confundido utopía con fantasmagoría. La diferencia estriba en que lo fantasmagórico es proyección de la imaginación, de deseos románticos y externos al homo-político: fantaseamos con un mundo político sin fronteras, atravesado por series de grupos asociados pasionalmente, o federación de estados que hipotéticamente hayan abolido toda rivalidad entre ellos, limitado los armamentos, disolviendo los ejércitos, conservando sus propias constituciones y particularidades nacionales... El problema de esta utopía política es que está proyectada sobre su fin, fuera de ella, cualquier teoría política es empiria provisionaria, probabilista y relativa.

La melancolía no funciona, colocando la catástrofe de cara al futuro, sino de cara a la injusticia presente. Necesitamos asentar la aspiración a la unidad y el asentimiento del orden social sobre resortes pasionales, para que sea posible la utopía. No quiere decir que eliminamos el sueño del futuro, sino que el sueño del futuro es de cara al pasado trágico y activo ante la injusticia presente. Lo que se pone en juego, al colocar la mediación activa y comprometida con el presente, es el substrato pasional a la utopía.

Para cumplir con la utopía de un mundo unido, aspiramos a una solución estética de la guerra:

La guerra es inconcebible a partir de la estética: ese es el primer principio de hipocresía en el cual se ponen de acuerdo nuestros contemporáneos. Desconfían de sus propias pasiones, porque el espectáculo de la guerra los fascina, pero no quieren

---

reconocerlo. Si el militar, el uniforme, el príncipe, incluso el dictador son estetizables, la guerra propiamente dicha, no lo es<sup>6</sup>.

Encontramos apologías pseudo-estéticas de la guerra, pero el machacar de esas palabras es un insulto incesante a la humanidad. Escritores como Marinetti quieren despojar al artista de su responsabilidad ética. La responsabilidad de éste no está en cuestión. No es él quien desencadena los combates. Al contrario, él es una plena conciencia estética que basta para suspenderlos:

Si los guerreros sólo piensan y actúan estéticamente, la batalla misma se disuelve; solo queda un ramillete de colores deslumbrantes, ruidos y aromas, el haz de pasiones exaltantes desplegado sobre la tela<sup>7</sup>.

No en vano, los ejércitos, quieren despojar a sus soldados de su alma: todos vestidos homogéneamente, no existe lo lúcido como gratitud, no es posible el disintimiento. En los ejércitos está desterrada la ternura, la capacidad de ser un alma, un cuerpo consciente de sí mismo, repleto de melancolía, necesitado de ocio, de tiempo para llorar la catástrofe y provocar los proyectos.

No se trata de domesticar las pasiones amañadamente: se trata de reconducir las pasiones de los guerreros a la filantropía: El imperio de las pasiones, utopía estética primordial, que se abre como espacio de posibilidad de definir lo posible y lo real.

## CONCLUSIÓN

Hoy más que nunca, el cuerpo que somos reclama ser dicho. La violencia ejercida sobre el cuerpo en siglos pasados ha callado el alma, pero ha llegado el tiempo, en el cual el alma se revela como alegría del cuerpo más allá de un moralismo caduco que intentó reducir el alma a un concepto metafísico. Ha llegado el tiempo del juego y de la pérdida, de la búsqueda de identidad en la mimesis y en la lucha por la justicia, entendiendo esta última no como discurso racional, sino como pasión melancólica, que tiende a restaurar el orden divino de la justicia.

---

6. HOCQUEHEM-SHÉRER, *El alma...*, p. 222.

7. HOCQUEHEM-SHÉRER, *El alma...*, p. 223.

---

El arte, del cual hablamos en este artículo, no es el de la producción de objetos decorativos; es el arte, de saber vivir, construyendo con otros desde la debilidad y el fracaso como Jesús en la cruz, quien no condena al ladrón, sino que lo invita al paraíso.

Hoy desde este país crucificado por la violencia es posible la utopía del paraíso comprendida como estética, como salida al encuentro del otro, en medio de la catástrofe para restituir la justicia.

## **BIBLIOGRAFÍA**

HOCQUENHEM, GUY - SHERER, RENÉ, *El alma atómica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1987.

---

# Aportes de la espiritualidad ignaciana a la reflexión moral

---

*Ricardo Andrés Mendoza, S.J.\**

---

## INTRODUCCIÓN

El presente estudio desea recoger algunos puntos fundamentales, que podemos señalar como aportes de la espiritualidad ignaciana a la reflexión moral de la teología.

Para ubicar dichos aportes, me he centrado en la experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola, concentrada en su texto de los Ejercicios Espirituales.

Creo conveniente señalar que la reflexión realizada intenta ubicar la presencia de puntos fundamentales, iluminados a la luz de nuestra espiritualidad.

Cabe anotar que nos encontramos ante un texto espiritual, no ante un tratado teológico moral. Este hecho nos invita a comprender la articulación necesaria, que se debe realizar en la comprensión y la categorización que efectuaré a continuación, para poder comprender la espiritualidad ignaciana como aporte al horizonte moral.

## 1. ANTROPOLOGÍA IGNACIANA

Como bien pudimos anotar en el seminario, la reflexión moral de la teología posee un piso antropológico fundamental.

---

\* Estudiante de Ciclo Básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

---

En los primeros numerales de los Ejercicios ya encontramos una primera pista de la visión antropológica de San Ignacio:<sup>1</sup> El hombre es creatura de Dios, «creado para alabarlo y servirlo y mediante esto salvar su vida». De acuerdo a lo anterior debemos señalar que el hombre se comprende como *creatura*, como *construcción* de Dios, a la que sólo se puede comprender y valorar en función de su hacedor. En segundo lugar, el texto presenta una *visión dinámica* del hombre: somos creados para el Otro y para los otros. Como resultado de lo anterior, podemos afirmar que quien se comprende en función del trascendente y vive en función de los otros, se construye a sí mismo como persona salvada.

Un tercer aspecto de la antropología ignaciana lo encontramos en una serie de numerales<sup>2</sup> que afirman la *integridad del hombre como sensibilidad, voluntad, memoria, afecto, imaginación, razón y corporalidad*. Para San Ignacio, la experiencia de la oración no se lleva a cabo sólo con el espíritu o la razón, sino con el hombre completo, con su mente y su boca, con su imaginación, los afectos y los sentidos.

Encontramos además la manera como Ignacio comprende la dinámica interna del hombre: habla de *tres pensamientos*: el primero es propio del hombre; es el que nace de la libertad y el querer humano, el segundo es externo a él y viene de Dios, llamado el «espíritu bueno» y el tercero que viene del espíritu malo<sup>3</sup>.

Cabe subrayar lo siguiente:

Lo propiamente humano es la libertad y la capacidad de querer. Aquello que hemos llamado voluntad o capacidad para decidir comprende todas las dimensiones humanas invitadas por dos dinámicas externas: aquella que nos lanza al amor solidario con el débil y aquella que nos encierra en nosotros mismos, *invitándonos* a privilegiar nuestro placer y necesidades. La libertad y el querer humano son la posibilidad de diferenciar los dos anteriores y optar por el que más nos conduce a nuestro objetivo.

---

1. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n.23. Citaremos: *Ejercicios Espirituales*, en adelante.

2. *Ejercicios Espirituales*, nn. 1, 3, 47 y 121.

3. *Ejercicios Espirituales*, n. 32.

---

Desde la psicología moderna podríamos decir que Ignacio comprende al hombre, como cargado de motivaciones pulsionales acompañadas de la capacidad de diferenciar, reconocer y elegir la más conveniente. La diferencia entre los espíritus ignacianos y las pulsiones de la psicología moderna es la propiedad de las mismas: para San Ignacio son espíritus que le llegan al hombre desde el exterior, para la psicología moderna son parte constitutiva de lo humano. El punto de encuentro en estas dos antropologías sería el que podemos ubicar a partir de una hermenéutica razonable del planteamiento ignaciano: cuando se afirma que los espíritus vienen de fuera, El Peregrino pretende subrayar la independencia, que guardan los espíritus de la voluntad, la libertad y el querer humano. El querer y desear son propiamente del hombre, pero es independiente ante las invitaciones del amor que se entrega o el egoísmo que se guarda en sí mismo. Lo anterior nos brinda una pista para la comprensión del bien y el mal, que abordaremos posteriormente. Por ahora, quiere subrayar la manera tan aguda como se ha presentado la dinámica interna del ser humano, desde donde se desea, valora y decide.

## **2. CONCIENCIA**

Por conciencia moral entendemos el lugar más íntimo del ser humano, donde nos comprendemos como ser y tarea; como lugar donde el hombre se encuentra a solas con su Creador; como capacidad del hombre que busca auto-realizarse y por ello le brinda sentido a su existencia. Afirmamos también que la conciencia es recta (abierta a la acción de Dios), verdadera (en consonancia con la rectitud o verdad objetiva) y cierta (en tanto se esfuerza por tener el máximo de certeza moral, informándose lo suficientemente para tener los mejores elementos para la decisión). Resumiendo lo anterior, podemos afirmar que la conciencia es el lugar íntimo del ser humano donde experimenta la acción de Dios y se toman las decisiones vitales.

Por su parte, el texto de los ejercicios presenta la conciencia como el lugar donde se almacenan todas las acciones, intenciones y operaciones humanas. Por eso mismo, el ejercitante está invitado a examinar la memoria y comprensión que posee de sus sentimientos, sus deseos, sus reflexiones, relaciones y actos. El término conciencia es tomado por algunos especialistas ignacianos como el espacio de la comprensión de lo más íntimo del ser humano, donde confluyen todas sus dimensiones. Por eso, más que hablar de una facultad o función humana, se habla del verbo «tomar conciencia», que sin caer en el psicologismo moderno, invita a la revisión de todas las dimensiones antropológicas, a la luz de las opciones fundamentales. El aporte de la espiritualidad ignaciana al concepto de conciencia estaría ubicado en lo siguiente:

---

- Cuando hablamos de *conciencia* humana nos referimos al misterio profundo del hombre, al ámbito humano donde nacen y se guardan las situaciones, sentimientos, mociones, reflexiones y relaciones humanas. Es además el ámbito humano donde se experimenta el amor misericordioso de Dios, que, como buen espíritu, lanza a la construcción del Reino y a la solidaridad. En tercer lugar, la conciencia es el ámbito humano donde confluyen todas las intenciones, acciones y operaciones humanas, donde se comprende, se goza y se toman las decisiones.

### 3. OPCIÓN FUNDAMENTAL

Desde el principio y fundamento y a lo largo de toda la experiencia de Ejercicios, encontramos la afirmación de San Ignacio, que ubica al hombre como ser creado por Dios *para servir, alabar y dar reverencia a Dios*, y todo lo demás es creado para el hombre, para que le ayude a conseguir el fin para el cual ha sido creado.

Esta misma afirmación se encuentra a lo largo de todos los Ejercicios, especialmente en los momentos de elección<sup>4</sup> como criterio fundamental y horizonte de comprensión de lo que es el hombre, de su situación dinámica de búsqueda y del criterio fundamental, desde el cual se comprende el valor de toda realidad y toda decisión.

Es conveniente clarificar la diferencia existente entre opción fundamental, Bien moral, bienes morales, valores morales y decisiones.

Para San Ignacio, el bien moral está identificado como la bondad creadora de Dios y del Hijo, que se ha encarnado para salvar al género humano. A conocer, amar y seguir al Hijo está orientado todo ser humano. La opción fundamental, por lo tanto, consiste en la manera como cada ser humano ordena su vida en función del servicio y alabanza de Dios. De esta manera, Ignacio comprende que todo el ser, haber y poseer del hombre tienen un doble valor moral: todo es bueno, en tanto que todo ha sido creado por Dios para que le ayude al hombre a conseguir su fin. Todo, sin embargo, es relativo, en tanto medio que se orienta como instrumento o mediación. Todo es bueno, tanto cuanto ayude a conseguir el objetivo y todo es malo, tanto cuanto perjudique la consecución del fin. De esta manera, la valoración de toda realidad depende de la relación ordenada que tengamos con las cosas, para que nos permitan continuar con nuestro proceso de salvación (proceso que comprende la

---

4. *Ejercicios Espirituales*, nn. 169 y 170.

---

auto-realización, la realización integral de los demás y la alabanza que a Dios damos y con la que permitimos que Dios sea y siga siendo plenamente Dios.

Para comprender los *bienes morales* desde la óptica de San Ignacio, debemos entender, entonces, que no son bienes en sí mismos, sino relativos y en función de un objetivo. No existe, por lo tanto, ningún bien en sí mismo. De igual manera, todo objeto o situación de la creación es susceptible de constituirse como bien moral en tanto dinamiza la consecución integral del fin fundamental (general) de lo humano. Podemos darnos cuenta, entonces, de que *la bondad no es una cualidad de las cosas*, sino de su ubicación con relación al hombre y su fin. Las cosas, por lo tanto, no son buenas o malas, sino usadas ordenada o desordenadamente por el ser humano.

Por otra parte, San Ignacio nos habla de los *dos estados de comprender y vivir la vida*:<sup>5</sup> el primero consiste en cumplir la ley y ser por consiguiente una persona correcta. La vida, en esta situación, está orientada por la ley en función de objetivos buenos. El segundo estado de opción es el que nos permite dejarlo todo para seguir a Dios, permitiendo que nuestras opciones fundamentales sean las que dirijan nuestra vida, de tal manera que los valores, bienes y decisiones sean tomadas desde el apasionamiento y no desde el deber. Para este segundo estado, la vida está ordenada en función de Dios como bien moral.

#### **4. VIRTUD MORAL**

Por virtud moral hemos comprendido la apropiación que hace el sujeto concreto de los valores morales para hacerlos hábito en él.

Para San Ignacio, los virtudes morales<sup>6</sup> se expresan en verdades objetivas, sintetizadas en la pobreza, el desprecio del honor, la humildad y todas las demás virtudes que se siguen en esta escala. Si rastreamos los Ejercicios Espirituales, encontraremos que los valores de la justicia, el amor y la solidaridad están implícitos en estos tres valores, y que la pobreza espiritual y de acto, el desprecio del honor y la humildad son los tres principios valorativos, hacia los cuales debe tender el ejercitante y las virtudes que está llamado a *vivir y anunciar*.

---

5. *Ejercicios Espirituales*, n. 135.

6. *Ejercicios Espirituales*, n. 146.

---

La experiencia le ha mostrado a San Ignacio que quien posee sus afectos desordenados, es decir, cuyas opciones fundamentales no guían sus decisiones hacia la ejecución del objetivo humano y quien está anclado en los medios y no lanzado por medio de ellos a la consecución de los fines, tiende a engrandecer su egoísmo en la búsqueda de *riquezas materiales*, en el considerarse superior a los demás, cuyo fruto es la *soberbia* y en el *honor*, como fruto de la exigencia que hacemos del reconocimiento de los otros.

Por el contrario, quien se experimenta ordenado afectivamente y en el camino de la identificación con el Hijo encuentra su morada en la pobreza, el deshonor y la humildad (que son calificativos, que determinan la manera de tener, ser y valer).

Quien goza de estas tres virtudes se experimenta *libre* ante los bienes materiales, proyectos e instituciones; se encuentra vaciado del orgullo, se sabe *necesitado* de Dios, *servidor* de los demás e invitado a usarlo todo para, en todo, amar y servir.

## 5. EL MAL MORAL

Uno de los problemas fundamentales de la teología y la reflexión moral es la necesidad de ubicar el problema del mal. En algunos momentos de la historia el mal se comprendió como realidad entitativa, como cualidad en sí misma de una realidad. Por su parte, la reflexión teológica ha ubicado el problema del mal como realidad real, no entitativa, cuyos efectos son constatables en la historia y en las sociedades, pero cuyo origen es difícil de mostrar con claridad. Para ciertos autores, el mal nace en el corazón humano, en el deseo interior de poseer al otro o lo que corresponde al otro<sup>7</sup>. Para otros autores, el mal es una realidad que nace en el exterior del hombre, que se presenta como tentación seductora, que desarticula la tendencia natural de todo hombre hacia el bien<sup>8</sup>. Para otros autores, el mal es el producto del desconocimiento del verdadero bien o de la búsqueda de un bien que

---

7. Comprensión del origen del pecado, según estudio exegético de Gén 4, 1-16, realizado por el P. Gustavo Baena en clase de Historia Crítica de Israel. En el relato se muestra el quebrantamiento de la armonía de la creación de Yahveh por parte de Caín, quien desea apoderarse del agrado de Dios recibido por su hermano.

8. A. GESCHE, *Dios para pensar*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995. En la página 95 de su obra, Gesché afirma que «el mal viene de algún sitio. El mal que designamos proviene de un personaje desconocido, del demonio-serpiente, único culpable desde este punto de vista de la existencia del mal».

---

desconoce todas las dimensiones de lo humano<sup>9</sup>. Así, todo hombre busca el bien, pero se equivoca al elegirlo u omite la exigencia integral del bien a todas las instancias y dimensiones de lo humano y la sociedad.

En los Ejercicios Espirituales encontramos lo siguiente:

En primer lugar encontramos la diferenciación de los tres entendimientos: del querer, del espíritu del mal y del espíritu del bien. Según el texto, el espíritu del mal es externo y ajeno al hombre.

Encontramos también, en las reglas de discernimiento<sup>10</sup>, los *efectos* del espíritu del mal:

- Para la persona que está de pecado en pecado, el mal produce placeres aparentes, invita a mantener y conservar los vicios.

- Para las personas que están creciendo en amor al Creador, el mal espíritu produce impedimentos, falsas razones para no continuar, produce desolación, que significa turbación, deseo de cosas bajas, infidencia, desesperanza, desamor, pereza, tibieza, tristeza y lejanía del Creador.

Encontramos también las *estrategias* del mal espíritu: es estratégico, escondido, calculador, fuerte con el débil y débil con quien lo enfrenta. Busca mantenerse en lo oculto, busca los puntos débiles y se disfraza como apariencia de bien.

Nuestra pregunta original, sin embargo, nos queda aún sin resolver: ¿qué es el mal?

Teniendo en cuenta lo anterior, el mal en los Ejercicios es una realidad de la que el hombre no es dueño ni causa. Conocemos sus efectos y sus estrategias. Tanto los efectos como las estrategias se comprenden como situaciones humanas en que las opciones fundamentales se desvanecen, en que la orientación fundamental hacia el bien se distorsiona y en la que todas las dimensiones humanas pierden su horizonte originario. De esta manera, podríamos comprender el mal como *desorden*, como pérdida del objetivo, para el cual hemos sido creados, como confusión que nos hace

---

9. LA FRANCONNI, *Diccionario de Moral*, p. 1354.

10. *Ejercicios Espirituales*, nn. 314 ss.

---

afirmar y afectarnos con los medios, como si fueran fines y olvidar el fin, para ubicarlo en un segundo plano. Comprender el mal como desorden significa que ni el hombre, ni las cosas, situaciones o instituciones son malas en sí mismas, sino que se posee una relación desordenada con ellas. Al inicio de los Ejercicios se ha puesto el acento en los afectos desordenados. En este momento podríamos decir que la relación desordenada con las cosas implica todas las dimensiones del hombre (su voluntad, su deseo, su razón, su imaginación y su corporalidad).

Sin embargo, el que San Ignacio privilegie la dimensión afectiva, nos invita a comprender que, aquello que desordena y lo que se desordena en el hombre, cuando el espíritu del mal actúa, es la relación afectiva entre el hombre y la realidad. Una relación afectiva desordenada significa la pérdida del horizonte fundamental o la afección por algo no dirigida o en función de aquello para lo cual existe. El criterio de orden, por ello, es la relacionalidad entre el hombre y Dios. Una relación ordenada significa una relación libre, serena y determinada por su función. Significa además, una relación cuyos frutos son la paz interior, el crecimiento del ser humano en todas sus dimensiones, la apertura a la trascendencia y la solidaridad sin límites para con los demás.

## **6. LA DECISIÓN HUMANA (APORTES AL JUICIO MORAL)**

Hemos visto que la reflexión moral tiene como objetivo comprender, problematizar e iluminar la acción humana. De acuerdo a los estudios realizados por el P. Lonergan, el último momento u operación se realiza en las decisiones y acciones humanas. De esta manera, no podemos terminar, sin decir una palabra sobre las consecuencias de toda la reflexión anterior, sin antes ubicarnos en el plano de lo concreto, donde se pone en juego todo el edificio conceptual, que hemos elaborado a partir de los aportes de la espiritualidad ignaciana a la reflexión moral.

Los Ejercicios nos invitan a ubicar la *intención* como primera situación que debemos tener claramente definida en el momento de las decisiones<sup>11</sup>. Por eso, nos invitan a mirar para qué hemos sido creados, es decir, ponernos ante el horizonte de la *opción fundamental*. En segundo lugar, comprender que *aquello que se elige debe ser tenido como medio para cumplir el objetivo, de tal manera que se diferencia el medio del fin y se cualifica el medio desde el fin*. Así, toda decisión,

---

11. *Ejercicios Espirituales*, n. 169.

---

por ejemplo el casarse, es decisión de segundo orden, que debe estar en relación directa y debe ser juzgada en relación con el principio fundamental.

Para llegar a la decisión es fundamental tener en cuenta, como principios de decisión, dos puntos:<sup>12</sup> *todas las cosas son buenas en sí, y relativamente buenas según y en función de la opción fundamental*. Segundo, que se debe ver su bondad, no sólo desde lo que puedo ver yo, sino desde aquello que la *normatividad humana* juzga como bueno. En este sentido vemos que existen dos dimensiones o criterios de elección: la normativa humana y la bondad con que Dios ha hecho las cosas.

En cuanto a la manera y los grados de la decisión humana, Ignacio se permite hacer la siguiente diferenciación:

Los Ejercicios nos hablan de tres tiempos o situaciones, en que nos podemos encontrar para tomar una decisión:<sup>13</sup>

- La primera, cuando el motivo para decidir se muestra con bondad evidente, de la que no dudo ni me permito dudar. En tales circunstancias, la decisión es directa y clara.

- En segundo lugar, encontramos aquellas decisiones a las que necesitamos recurrir a los movimientos interiores, que el objeto de la decisión produce en nosotros. Así, la materia de decisión es vista, analizada y confrontada en nuestro interior a partir de los sentimientos que produce en nosotros mismos y de acuerdo a los valores que nos lanza nuestra opción fundamental.

La tercera situación es aquella en que nuestros sentimientos internos están en contraposición o existen sentimientos a favor y en contra con igual o similar fuerza. Para estos casos, Ignacio recomienda seguir los pasos siguientes: primero *ubicarme ante mi opción fundamental, ubicar mi afecto y mi voluntad en estado de indiferencia*, en tercer lugar *utilizar la razón* para ver las causas de mi decisión. A continuación mirar a dónde se inclina más la razón. Tomada la decisión a partir de los motivos racionales que la justifican, *llevar la decisión a la oración para confirmarla o negarla en el sentimiento*.

---

12. *Ejercicios Espirituales*, n. 170.

13. *Ejercicios Espirituales*, n. 175.

---

Con todo lo anterior podemos iluminar lo que en el seminario hemos llamado el juicio moral.

Llamamos juicio moral al acopio que hace la conciencia, para informar de la mejor manera su decisión.

La metodología de San Ignacio nos permite reconocer mayores elementos, que enriquecen nuestra decisión moral. Nos ha invitado a ubicar cada una de las decisiones humanas en relación directa con la opción fundamental. En segundo lugar, exige una situación de libertad ante el objeto de la decisión, de tal manera que nuestra relación de cercanía o apatía con el objeto de la decisión no esté inclinado ya por nuestra relación anterior a la decisión misma. En tercer lugar, ha traído el sentimiento (consolación y desolación), como primera instancia o criteriología para la decisión. Antes de comprender o echar mano a las razones, ha dejado que el sentimiento que se experimenta ante la decisión tomada sea el primer punto de análisis de la decisión. Por último ha llamado a nuestra capacidad reflexiva, como instancia crítica de la situación. Cabe anotar que el tamiz de las razones debe ser confirmado nuevamente en el discernimiento sensible. De esta manera, los juicios morales se realizan no solamente a partir del acopio, que realiza nuestra conciencia, de las razones que nos brinda nuestra inteligencia racional, sino de las sensaciones que la materia de decisión produce en nuestra conciencia. Esta conclusión nos permite afirmar, una vez más, la claridad que Ignacio tiene de la pluridimensionalidad del ser humano y de la articulación dinámica y estructural, en que se encuentran todas las dimensiones de lo humano.