

El Papa Francisco entre lo inmoral y lo moral

Raúl Jordán Balanta



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Raúl Jordán Balanta

Nació el 12 de julio de 1975 en El Cerrito Valle del Cauca, es presbítero de la diócesis de Palmira, ordenado el 15 de agosto de 2007. Es Licenciado en ciencias religiosas y ética, de la Universidad Juan de Castellanos (Tunja) y Licenciado en teología moral de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Ha desarrollado por más de 10 años diferentes funciones pastorales, como vicario parroquial, administrador parroquial, encargado de pastoral especializada y labores administrativas y académicas en la Universidad Pontificia Bolivariana en la Seccional de Palmira en la que actualmente es Rector.

El Papa Francisco entre lo inmoral y lo moral

Evangelii Gaudium como recepción de la teología moral
renovada a partir del Concilio Vaticano II

Raúl Jordán Balanta

262.91
J82

Jordán Balanta, Raúl, autor
El Papa Francisco entre lo inmoral y lo moral / Raúl Jordán Balanta --
Medellín: UPB, Seccional Palmira. 2018.
96 p: 17 x 24 cm.
ISBN: 978-958-764-537-8

1. Documentos de la Iglesia – 2. Doctrina Social de la Iglesia – 3. Ética
– 4. Francisco, Papa – 1936 - -- Crítica e interpretación – 5. *Evangelii
Gaudium* – Comentarios

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Raúl Jordán Balanta
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

El Papa Francisco entre lo inmoral y lo moral
ISBN: 978-958-764-537-8
ISBN: 978-958-764-544-6 (versión en línea)
Primera edición, 2018
Coordinación de Investigación, Seccional Palmira

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo
Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda
Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández
Gestora Editorial Seccional Palmira: Lorena Meneses Medina
Asesor de Trabajo Académico: Humberto Miguel Yáñez S.J.
Editor: Juan Carlos Rodas Montoya
Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa
Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía
Corrección de Estilo: Marisol Valencia
Ilustración Portada: Ricardo Pérez

Dirección Editorial:
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2018
E-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 3544565
A.A. 56006 – Medellín – Colombia

Radicado: 1683-12-03-18

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo

Evangelii Gaudium como recepción de la teología moral renovada a partir del Concilio Vaticano II *Evangelii Gaudium* y la teología moral..... 7

Introducción 9

Capítulo I

Evangelii Gaudium y la reflexión moral en la cultura contemporánea..... 13

1. *Evangelii Gaudium*, como aplicación del Concilio Vaticano II, y su contexto y relación con la teología moral 15
 - 1.1. El aporte del Concilio Vaticano II a la teología moral 16
 - 1.1.1 Reflexión antropológica a luz del Concilio Vaticano II 20
 - 1.1.2 El Concilio Vaticano II y la reflexión cristocéntrica de la moral 22
 - 1.2 La reflexión moral y social del Papa Francisco 23
 - 1.2.1 Con la mirada en el Evangelio 23
 - 1.2.2 La misericordia como estilo de vida 25
 - 1.2.3 La moral desde la opción preferencial por los pobres 27
 2. Los principios de *Evangelii Gaudium* como paradigmas de reflexión de la teología moral 32
 - 2.1 El tiempo es superior al espacio 33
 - 2.2 La unidad prevalece sobre el conflicto 34
 - 2.3 La realidad es más importante que la idea 35
 - 2.4 El todo es superior a la parte 36
- Síntesis 37

Capítulo II

«El tiempo superior al espacio» como hermenéutica de la teología moral 39

1. Aproximación teológica a las categorías «tiempo y espacio» 41
 - 1.1 El tiempo y el dinamismo moral 41

1.2	El espacio y el dinamismo moral.....	48
2.	La teología moral y su relación con el tiempo	49
2.1	La plenitud y el límite como hermenéutica de moralidad	50
2.2	El Reino de Dios como plenitud del tiempo y su conexión con el obrar moral	51
2.2.1	El Reino de Dios y la libertad del espíritu	53
2.2.2	El Reino de Dios y la dimensión escatológica.....	54
2.2.3	La dimensión escatológica del Reino en el Concilio Vaticano II.....	55
3.	<i>Evangelii Gaudium</i> y la moralidad del tiempo y el espacio.....	56
3.1	Mundanía espiritual como falso horizonte de moralidad.....	56
3.2	«La Iglesia en salida», como referente hermenéutico de la teología moral	58
3.2.1	Los desafíos morales de la crisis del compromiso comunitario	59
3.2.2	La moral en la dimensión de la evangelización	62
	Síntesis	63

Capítulo III

	«La realidad es más importante que la idea» como hermenéutica de la teología moral	65
1.	Consecuencias morales de la encarnación de la palabra.....	66
1.1.	La encarnación en la realidad.....	67
1.2	La exigencia moral y profética de la encarnación de la palabra	70
1.2.1	La encarnación del Verbo y nuestra encarnación	70
1.2.2	Encarnación profética	74
	a) <i>El profeta como el hombre de su tiempo</i>	74
	b) <i>El profeta entre la moral y el culto</i>	77
2.	América Latina, una reflexión moral en el contexto de la realidad.....	79
2.1	Reflexión moral de la liberación.....	82
2.2	La teología moral desde la propuesta de «la Civilización del amor»	83
	Síntesis	84

Conclusiones.....	87
-------------------	----

Siglas y abreviaturas.....	89
----------------------------	----

Bibliografía.....	91
-------------------	----

Prólogo *Evangelii Gaudium* y la teología moral

La Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* es el documento programático del pontificado del Papa Francisco. En ella, el Papa invita a toda la Iglesia a “salir” (EG 49) a evangelizar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Como es sabido, la evangelización consiste en anunciar a Cristo, el cual llama a cada uno a expresar en su vida personal-social y comunitaria su respuesta en “un estilo de vida superior” (EG 199); en cuanto animado por la mentalidad que se conforma en el trato personal con Él, que cambia radicalmente el modo de valorar las realidades terrenas. Por ello el Papa invita a dejarse transformar por la levadura del Evangelio para poder ser instrumento de transformación de la sociedad en la cual viven los creyentes tratando de seguir a Jesús y de dar testimonio de Él y de su Evangelio a través de su acción cotidiana acogiendo y privilegiando a los más desfavorecidos.

Como puede apreciarse, la moral así entendida no es ajena a la evangelización. Es más, es parte de ella, puesto que se nos pide evangelizar más con obras que con palabras. Pero no todos entienden de este modo la moral cristiana. Muchos siguen atados a un modelo vigente antes del Concilio Vaticano II que concebía la moral como una mera aplicación de normas que generaban una mentalidad legalista que más bien ahogaba la vida cristiana antes que favorecerla. El Concilio recordó que los fieles cristianos han de responder a su vocación dando “frutos de caridad para la vida del mundo” (OT 16). Se pasó del modelo de una Iglesia autoreferencial, preocupada más en mantener sus privilegios, a una Iglesia al servicio del ser humano siendo solidaria con sus aspiraciones (GS 1).

Es en este surco que hay que situar *Evangelii Gaudium* para descubrir toda su potencialidad hacia dentro de la Iglesia como hacia fuera de ella (ambos aspectos se distinguen pero no se separan ya que la Iglesia vive en el mundo y para el mundo). Hacia dentro: el Papa invita a superar la tentación de autoreferencialidad que hace perder el entu-

siasmo por evangelizar (“acedia egoísta” [EG 81-83] y “pesimismo estéril” [EG84-86]) la “mundanidad espiritual” (EG 93-97) que pone el acento en las apariencias y formalismos, en un voluntarismo neopelagiano o en un gnosticismo que reduce la fe a ideología. A ello el Papa contrapone el principio de “la realidad es más importante que la idea” (EG 231-233) como motor de una Iglesia en salida y de la misericordia como combustible que genera la fuerza para ir al encuentro de las periferias geográficas y existenciales.

De este modo, el Papa Francisco pone a la Iglesia y a la teología ante los verdaderos desafíos de la sociedad contemporánea, recordando su vocación comunitaria ante la tentación del individualismo subjetivista. Una buena teología se piensa y se articula en contacto con la realidad, solo de este modo puede iluminarla con el evangelio para transformarla. Por ello, urge la conversión personal y la conversión pastoral: abandonar los ídolos del mundo contemporáneo para abrazar el dinamismo solidarizante de la fe que se expresa en el “*sensus fidei fidelium*”, del cual el magisterio es su intérprete autorizado y del cual la conciencia del creyente se ha de guiar en su discernimiento personal y comunitario. De este modo, doctrina y pastoral son las caras de una misma realidad a la que la teología es convocada a servir con la inteligencia de la fe y la valentía de la esperanza. Para ello, su método será interdisciplinar (*Laudato si'*) haciendo dialogar las diferentes ciencias al interno de la razón iluminada por la fe, tratando de no dejar de mirar hacia la realidad concreta de las personas con la sabiduría que brota del amor (*Amoris laetitia*).

Humberto Miguel Yáñez,

SJ Director del Departamento de Teología Moral de la Pontificia
Universidad Gregoriana Roma, 05 de febrero de 2018

Introducción

El presente libro es fruto de un ejercicio académico de tesis de grado en teología moral, realizado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, bajo la supervisión del Pbro. Miguel Humberto Yáñez Molina, decano de la Facultad de Teología Moral.

Como tal, este libro pretende hacer una aproximación al pensamiento del Papa Francisco en su reflexión moral, aspecto muy relevante dentro de su pontificado, y que marca un paradigma de renovación pastoral para toda la Iglesia universal. Este libro no pretende agotar la reflexión del pensamiento del Papa, pretende hacer una aproximación sobre algunos aspectos esenciales que trazan una línea hermenéutica desde la luz que ofrece el Concilio Vaticano II, y la lectura de la realidad en el contexto actual.

Hoy más que nunca, en un mundo cada vez más desarrollado en los ámbitos tecnológico y científico, se necesitan razones que den verdadero sentido a la vida de las personas, en sus decisiones de todos los días, y que tienen en su esencia un contenido ético-moral. La Iglesia en su misión evangelizadora, está siempre llamada a mantener viva la esperanza, a ser un verdadero referente del comportamiento moral, que acompaña (y debe acompañar) la historia hasta su consumación final.

Así mismo, la Iglesia por mandato de Cristo ha recibido la misión de llevar a los hombres de todos los tiempos la luz renovadora del Evangelio; esta luz debe brillar siempre con toda su fuerza y esplendor especialmente en los hombres de buena voluntad y entre los más pobres y marginados. Unidos a la misión se encuentran los procesos de evangelización presentando de manera adecuada y oportuna la Buena Noticia, que se actualiza y se renueva de acuerdo con los diferentes contextos culturales y sociales.

El Concilio Vaticano II nos permite tener una visión actualizada y renovada de la presencia misionera de la Iglesia en la sociedad contemporánea, dándonos una bitácora de trabajo permitiéndonos ser mucho más eficaces en nuestra misión evangelizadora. La renovación moral comporta dentro de la reflexión teológica de la Iglesia un factor decisivo en el deseo de una moral más centrada en el Evangelio, y que responda al mundo actual con sus múltiples exigencias. El Concilio, aunque no presenta un documento específico y detallado de renovación moral, permite vislumbrar el deseo de una moral más evangélica, lejos del rigorismo y la casuística.

El Concilio manifiesta el deseo de perfeccionar la vida moral a partir de cuatro elementos esenciales: exposición científica, la centralidad de las Sagradas Escrituras, la vocación de los fieles en Cristo y los frutos de caridad para la vida del mundo (cf. *OT* 16). La fe tiene una consecuencia moral, y por lo tanto, no se reduce sólo a la aceptación de una doctrina u obediencia ciega a unas normas por el simple hecho de estar mandadas. Se comprende la vida moral como una vocación que tiene como tarea permitir el encuentro con Jesucristo, quien transforma y dinamiza la vida personal y social.

Los deseos de renovación de la teología moral después del Concilio han sido innumerables y han pasado por diversas situaciones y conflictos en su interpretación. Se reconocen los aportes y críticas que han suscitado al respecto varias encíclicas, tales como: *Veritatis Splendor*, *Humanae Vitae*, *Evangelium Vitae*, entre otros documentos. El camino de renovación no ha sido fácil, ni mucho menos acabado, éste se abre paso, como nos dice la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, entre luces y sombras (cf. *GS* 1).

En este proceso post-conciliar de renovación de la teología moral es indudable el paso de una moral deductiva a una moral con un método inductivo. Si el Concilio propone una moral de carácter científico, exige que esta moral sea capaz de reconocer la vocación cristiana, tanto en la realidad y los contextos sociales, como la articulación de dichos contextos a la reflexión teológica.

Las enseñanzas del Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* han iluminado, aportado y direccionado un camino de reflexión actual en la renovación moral. *EG* nos permite reflexionar la teología moral en su articulación evangélica y existencial. Es un documento que logra una adecuada lectura hermenéutica de la realidad, que hace posible un verdadero diálogo con la cultura contemporánea y ayuda a entender de manera eficaz el deseo renovador del Concilio en relación con la teología moral.

El Papa Francisco presenta cuatro principios que son clave hermenéutica tanto para teología moral, como para todo el quehacer pastoral y eclesial. Se relacionan de la siguiente manera: «el tiempo es superior al espacio», «la unidad prevalece sobre el

conflicto», «la realidad es más importante que la idea» y «el todo es superior a la parte» (cf. *EG* 221-237). Estos principios son un auténtico paradigma, no solo por la simplicidad con la que son presentados, sino porque interpelan proféticamente la misión de la Iglesia en el mundo.

En este libro se desarrollan en clave hermenéutica de la teología moral, dos de los principios expuestos por el Papa Francisco: «El tiempo es superior al espacio» (*EG* 222) y «La realidad es más importante que la idea» (*EG* 231). Estos nos permiten reflexionar en dos realidades: el carácter escatológico de la moral y el acontecimiento de la encarnación como fundamento y base del comportamiento cristiano.

El carácter escatológico permite una lectura hermenéutica de la moral donde la vida cristiana se comprende como una peregrinación que perfecciona el mundo y lo orienta hacia su vocación y sentido en la comunión eterna con el Padre creador de todo. Por otro lado, el acontecimiento de la encarnación interpela el compromiso profético misionero y social. La teología moral está llamada a responder con la luz siempre nueva del Evangelio a la realidad y los desafíos que presenta la sociedad contemporánea, y que ameritan una luz de esperanza que dé sentido al caminar de los seres humanos en sus quehaceres cotidianos.

La metodología que se utilizará para nuestro trabajo parte de un análisis textual para buscar una interpretación teológico-moral. De esta manera, se buscará como objetivo analizar el aporte que hace *EG* a la reflexión moral contemporánea y su contexto de renovación post Conciliar.

CAPÍTULO I

Evangelii Gaudium y la reflexión moral en la cultura contemporánea

El presente capítulo pretende una aproximación desde la teología moral a la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. Se comienza del reconocimiento de que *EG* ha generado un nuevo paradigma en la visión de la Iglesia en el mundo actual. Este paradigma no es tanto doctrinal, sino ante todo pastoral. Se debe comprender su desarrollo en consonancia con el espíritu del Concilio Vaticano II y con la reflexión de los Pontífices anteriores. *EG* plantea un cambio de estilo en la pastoral a la manera de las primeras comunidades cristianas. Este cambio de estilo está marcado por el camino a la esencialidad de la vida cristiana: Cristo, ya sea por la exclusividad de la misión evangelizadora, ya sea por la opción preferencial por los pobres.

EG expresa el ardor del Papa Francisco por la evangelización. Esta evangelización debe tener como característica fundamental la «alegría del Evangelio» como la mayor riqueza de la gran tradición fundante¹. El camino para alcanzar esta alegría es la simplicidad. No obstante, esta simplicidad podría implicar en muchos una crisis de seguridad de las bases de la doctrina o de la reflexión tradicional². Pero se trata de

1 Cf. J.L. SEGOVIA – *al.*, *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, Edit. PPC, Madrid 2014, 10-11.

2 Cf. V. CODINA, *El espíritu del Señor actúa desde abajo*, Edit. Sal Terrae, Cantabria, 2015, 15. Asimismo, el autor plantea que: «sería erróneo creer que la historia de la humanidad discurre siempre de modo uniforme y lineal, sin momentos de ruptura o de mayor densidad. Historiadores como Stefan Zwiég hablan de «momentos estelares» de la humanidad; Pablo menciona el tiempo oportuno (Kairós cf. 2 Cor 6, 2; Rm 13, 11); el evangelista Juan habla de la «hora» de Jesús, como un tiempo fuerte implica su exaltación pascual (Jn 2, 4; 13, 1); Juan XXIII popularizó la expresión, de raíz evangélica, «los signos de los tiempos» (Mt 13, 3), que el Vaticano II hizo suya en *Gaudium et spes*. Hay pues, en la historia

la praxis de la teología contextualizada³, es el leer desde el Evangelio los signos de los tiempos actuales (cf. Lc 12,54-59), de no hacerlo caeríamos en la hipocresía que tanto rechaza el Señor. Estos signos de los tiempos nos muestran no solo una nueva manera de pensar la doctrina, como un nuevo «aggiornamento», sino también el dar respuesta al sentido de la vida del hombre de hoy, más enfocado en ámbitos propositivos que dogmáticos, viviendo en una realidad con características muy propias, que no solo exigen respuestas adecuadas, sino también respeto a su libertad y dignidad personal. En este contexto, la declaración del *Concilio Vaticano II, Dignitatis humanae*, reconoce que las personas de hoy reclaman un mayor respeto a la libertad y a la responsabilidad personal:

Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción (DH 1).

La renovación actual de la Iglesia debe ser ante todo una renovación moral, de la manera como se está viviendo la dimensión cristiana. Los grandes problemas que se han tenido que afrontar en los últimos años, han sido más en el ámbito moral, que doctrinal. Esta dimensión moral se debe dar en el ámbito de la persona y su relación con el entorno social y sus estructuras de conflicto⁴. Estos aspectos en relación a la sociedad actual nos dicen que detrás de los grandes problemas sociales (parcializados a veces desde el factor socio-económico), se encuentra una gran crisis de valores y de principios morales.

La reflexión de esta primera parte en el presente libro, se adentra desde la Teología moral en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, como una respuesta al paradigma moral que plantea Concilio Vaticano II, y que propone una renovación moral, a partir de la «grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad» (OT 16).

de la salvación, en la historia de la Iglesia, momentos estelares, oportunos, escatológicos, momentos en los que Dios visita a su pueblo (Lc 1, 68), signos de los tiempos, lo cual presupone que se hace una lectura creyente de la realidad, creyendo que quien conduce al pueblo de Dios a través de la historia es el Espíritu del Señor (*Gaudium et spes* 11)», *Ibid.* 15.

3 G. WHELAN, «*Evangelii Gaudium* come “teología contestuale”», en H.M. YÁÑEZ, a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, Edit. Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 28.

4 Cf. J.L. SEGOVIA – al., *Evangelii Gaudium*, 24.

1. *Evangelii Gaudium*, como aplicación del Concilio Vaticano II, y su contexto y relación con la teología moral

Para comprender mejor el aporte de *EG* y el estilo del Papa Francisco, se hace primero una aproximación al «espíritu» del Concilio Vaticano II en relación a la teología moral. El Papa Francisco es hijo del Concilio Vaticano II, y sus aportes se deben entender desde esta dinámica post conciliar.

El Papa Francisco en *EG* 26, retoma el espíritu del Concilio, desde las palabras de Pablo VI, quien afirmaba que:

Esta es la hora en que la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio, debe explorar, para propia instrucción y edificación, la doctrina que le es bien conocida [...]. De esta iluminada y operante conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia (tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada) y el rostro real que hoy la Iglesia presenta [...]. Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente el espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí (*ES* 3).

Desde el comienzo de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa plantea que el Concilio Vaticano II es un llamado permanente a la reforma de la Iglesia en su fidelidad a Cristo. La Iglesia debe revisar en el transcurrir del tiempo la fidelidad a su vocación inicial, sin esta fidelidad se corre el riesgo de que su estructura tienda a corromperse (cf. *EG* 26). Por otro lado, el Papa Juan XXIII hablaba de la renovación de la doctrina en conformidad con la verdad del Evangelio, es el reconocimiento de la verdad de las nuevas estructuras y contextos sociales, al respecto se afirma:

Para que tal doctrina alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana, que atañen a los individuos, a las familias y a la vida social, ante todo es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar al presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico⁵.

5 JUAN XXIII, «Discurso de apertura del Concilio Vaticano II», *AAS* 54 (1962), 790 – 791.

Seguidamente, se plantean algunas líneas de los aportes del Concilio Vaticano II a la teología moral, que marcarán el pensamiento y el que hacer del Papa Francisco, y de la Iglesia en la cultura contemporánea.

1.1. El aporte del Concilio Vaticano II a la teología moral

Los estudiosos de la moral reconocen que el Concilio Vaticano II no fue un Concilio dedicado a la moral; ciertamente, hubo un intento de estudiar el tema, sin embargo el esquema presentado en la fase preparatoria fue muy deficiente, ya que pretendía conservar de algún modo la moral tradicional⁶. Antes del Concilio Vaticano II, se cuestionaba que los libros de moral eran reconocidos por la excesiva casuística y legalismo; se decía que hacía falta el dinamismo de la caridad cristiana, que se había perdido de vista a Cristo como el centro de la vida moral⁷. José Román Flecha, afirma que la Iglesia se plantea en el Concilio la pregunta por su propia identidad en términos de escucha a las palabras y acciones de Jesucristo. Él es el modelo y centro del comportamiento moral de los cristianos⁸.

Continúa diciendo José Román Flecha, que:

El Vaticano II, ha sido un Concilio fecundo para la moral cristiana y para su estudio sistemático, en cuanto que aportó orientaciones imprescindibles para la vida práctica de los cristianos, como una nueva conciencia, un nuevo énfasis sobre muchos temas morales y, finalmente, una nueva orientación metodológica para el estudio y elaboración de la Moral formulada⁹.

El nuevo paradigma para la teología moral desde el Concilio Vaticano II, es el hecho de pasar de una moral normativa y de código a una moral más centrada en el kerigma evangélico, más unida al misterio de la encarnación. Ésta es la reflexión moral de las primeras comunidades cristianas, la cual se articulaba en tres elementos a saber: la misión como mandato explícito del Señor, y que el Concilio Vaticano II recoge de manera precisa; la Escritura (oral y escrita), que sirvió para orientar el quehacer misionero; y por último el Evangelio, que se constituye en buena noticia para toda

la humanidad¹⁰. Estos aspectos que expresan la centralidad del Kerigma cristiano se convertirán en elementos esenciales para la reflexión moral posterior.

El Papa Francisco sostiene, en relación a la centralidad del *kerygma* en la dimensión moral, que:

Expresa el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas (*EG* 165).

Un aspecto muy unido a la centralidad del Kerigma, es el de la imitación de Cristo. En las primeras comunidades cristianas había claridad sobre el deber del creyente en la imitación de Cristo (cf. Mt 10,25; Flp 2,5). Por lo tanto, el comportamiento de Jesús tiene sus implicaciones morales para el creyente; la autoridad de Jesús se constituye en el fundamento de la obligación moral¹¹. Si Jesús es el fundamento de la moral, entonces esta no puede reducirse solo al cumplimiento de códigos y normas. Esta moral Cristocéntrica parte del presupuesto de la autonomía y la madurez humana y cristiana. López Azpitarte asevera:

La primera condición básica (y previa, por otra parte) para que una conducta se adjetive como humana y religiosa, es que supere el carácter autoritario y heterónimo que tiene el comportamiento infantil, hasta alcanzar una autonomía adulta que conozca las razones de su actuación¹².

Lo anterior corresponde a la conciliación entre la experiencia cristiana inicial y el desarrollo de la madurez del creyente que le lleva a renovar su vida desde la experiencia fundante del encuentro con Cristo. No se trata de obedecer las normas morales por el simple hecho de estar mandadas, sino que se reclama una experiencia original que permita que esas normas se asuman con libertad y responsabilidad¹³. Desde esta

6 Cf. G.L. CANTERGIANI, «La moral de la Iglesia a la luz de Lumen Gentium», *A los 40 años la constitución Lumen Gentium*, U. C. de Temuco 2005, 131.

7 Cf. F. MARCA, *Nuevas orientaciones de la moral a partir del Concilio Vaticano II* [acceso: 05/02/2015], <http://felixmarca.blogspot.it/2007/08/nuevas-orientaciones-de-la-moral-partir.html>

8 Cf. J.R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, Edit. BAC, Madrid 2001, 65.

9 *Ibidem.*, 63.

10 Cf. M. VIDAL, *Historia de la teología moral*, T. II, Edit. P.S., Madrid 2010, 36-37.

11 Cf. PONTIF. COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral*, Edit. BAC, Madrid 2009, 74.

12 E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Edit. Sal Terrae, Cantabria 2003, 15. En efecto, Azpitarte sostiene: «Si la autoridad es el único argumento para la aceptación de unos valores, la moral perdería por completo su vigencia en un mundo como el nuestro, donde la gente pide y tiene derecho a una explicación razonable cuando se le exige un comportamiento como obligatorio», *Ibid.* 15.

13 E. López Azpitarte concluye: «El conocimiento especulativo no basta la mayoría de las veces para la realización del bien, como creía Sócrates, si no va acompañado de un entusiasmo que seduzca y estimule a practicarlo, pues la inteligencia resulta demasiado fría cuando el valor no impresiona al afecto y a la sensibilidad. Esta era la orientación presente en toda la rica tradición catequética y homilética de la iglesia, desarrollada en estrecha vinculación

perspectiva la moral cristiana se comprende en estrecha relación con la espiritualidad cristiana, lo que también hace parte de la intencionalidad del Concilio:

Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad (OT 16).

Cuatro elementos en este espíritu de renovación se pueden comprender: exposición científica, Sagrada Escritura, vocación y frutos para la caridad. La Iglesia, que es guiada siempre por el accionar del Espíritu Santo, se va renovando desde aquel ideal inicial que Jesús encomendó a los primeros encargados de la misión. Desde esta perspectiva se hace necesario resaltar algunos aspectos centrales a la exégesis y hermenéutica del texto evangélico, y en otros casos ligados al devenir del desarrollo de la historia hasta su destino final escatológico¹⁴.

La propuesta del Concilio Vaticano II busca el paso de la simple moral de actos, a una moral de la caridad y de la universalidad de la vocación que tienen todos los fieles de la Iglesia a la santidad (cf. LG 5), donde se debe saber «primerear» en el anuncio de Jesucristo (cf. EG 24). Este primerear (neologismo del Papa Francisco) está unido a la propuesta de la V conferencia del episcopado Latinoamericano en Aparecida, en relación al proceso de formación de los discípulos misioneros¹⁵.

Pero la propuesta del Concilio Vaticano II a la teología moral no es solamente Kerigmática, sino también científica. Está unida a las diferentes disciplinas del saber, para responder de manera adecuada a los problemas de nuestro tiempo. Josef Fuchs plantea que esta base científica implica el conocimiento de la Sagrada Escritura, el desarrollo del pensamiento moral en el mundo actual, como también la historia de los documentos de teología moral¹⁶. Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* hará una descripción de la moral como una «reflexión científica» sobre el Evangelio, como también «sobre la vida de santidad de la Iglesia» (VS 110). Estos aspectos permiten

con la liturgia. Los comentarios a la escritura, en sus diferentes formas, constituían para los Padres la principal fuente de sus enseñanzas morales. Su lectura de la palabra no quedaba reducida a una exégesis informativa, sino que en ella encontraban los criterios básicos de la conducta cristiana y, sobre todo, el estímulo y la motivación última para su realización. No es extraño, pues, que este tipo de moral quedase vinculado, de manera casi exclusiva, con la espiritualidad», I_D, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 21.

14 Cf. A. VALSECCHI, «Conciencia», en F. C_{OMPAGNONI} – al., *Nuevo diccionario de teología moral*, Edit. San Pablo, Madrid 2001, 250.

15 Cf. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, 2007, 278.

16 Cf. J. FUCHS, *La teología moral post conciliar*, Edit. Herder, Barcelona 1969, 65- 66.

tener un mayor conocimiento tanto del plan de Dios, como de la realidad concreta del ser humano en la sociedad actual. Al respecto nos dice el Papa:

La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios, y no pueden contradecirse entre sí. La evangelización está atenta a los avances científicos para iluminarlos con la luz de la fe y de la ley natural, en orden a procurar que respeten siempre la centralidad y el valor supremo de la persona humana en todas las fases de su existencia (EG 242).

Este carácter científico parte del conocimiento de la realidad. No se trata solo de investigar las fuentes de las problemáticas para acrecentar nuevos documentos y hacerla más comprensible; se trata ante todo de incidir en la realidad concreta y responder con calidad, eficacia, profundidad y actualidad a los desafíos que se presentan. El documento de la III conferencia del episcopado Latinoamericano en Puebla, en esta misma línea científica de la realidad, habla de concretizar de manera objetiva las situaciones y los rostros de los que sufren (cf. DP 31)¹⁷.

Referente al tema de la santidad de la que nos hablaba el Papa Juan Pablo II en VS, se puede decir que la libertad moral brota del accionar del Espíritu Santo. El Espíritu Santo presente en la reflexión moral y catequética de las primeras comunidades cristianas, y que al pasar el tiempo se opacó su dinamismo con la casuística, sobre todo con la incidencia de la teología del Concilio de Trento en tratados sobre Eclesiología y Sacramentología (en este último aspecto se resalta lo relacionado con la teología del sacramento de la penitencia y el matrimonio)¹⁸, es este mismo Espíritu Santo quien debe seguir siendo el protagonista principal del actuar moral.

Se trata de reafirmar que el Espíritu Santo es el que guía en todo momento y lugar el accionar moral de la vida eclesial desde su fundante vocación a la santidad. Este don del Espíritu Santo en la vida moral, implica también la disponibilidad y el esfuerzo humano, nos dice la *Lumen Gentium*, que los creyentes «con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron» (LG 40); es el paso de la dimensión ontológica a la dimensión antropológica y social, y viceversa.

17 También plantea en el numeral 30 que: «al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria» (DP 30).

18 Cf. M. VIDAL, *Historia del teología moral. VI/1. De Trento al Vaticano II*, Edit. P. Socorro, Madrid, 2014, 168.

La Constitución *Lumen Gentium* acentúa la obra del Espíritu Santo en la consumación de la obra salvífica del Padre eterno en su querido Hijo Jesucristo. Desde pentecostés hasta nuestros días, será el Espíritu Santo el encargado de santificar indefinidamente a la Iglesia a través de los sacramentos, los dones y los carismas (cf. *LG* 4); como también realizar la unidad de los miembros (los bautizados) con su cabeza (cf. *LG* 7)¹⁹. El Espíritu Santo que es don, presencia activa y ternura Divina, permite al cristiano vivir y aceptar los mandamientos del Señor en la comunidad creyente que cree ama y alaba la gloria de Dios.

Desde las perspectivas científica y santificadora, se articula una propuesta de teología moral que a través del discernimiento de los signos de los tiempos y la vivencia de la caridad, permite a la Iglesia ser una alternativa para una sociedad cada vez más necesitada de esperanza. Con respecto a la importancia de la caridad, *Lumen Gentium* afirma que el primero y más imprescindible don es la caridad, con la que amamos a Dios y al prójimo (cf. *LG* 7)²⁰.

Desde esta primera parte se consideran dos aspectos de reflexión moral entorno al Concilio Vaticano II: lo antropológico y lo cristológico; estos aspectos como se verá más adelante, están presentes en la exhortación apostólica *EG*, en el pensamiento y estilo del Papa Francisco.

1.1.1 Reflexión antropológica a luz del Concilio Vaticano II

El Concilio afirma la centralidad del ser humano: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (*GS* 24). La misión de la Iglesia es un servicio a la vida del ser humano²¹. El hombre ha sido creado a imagen y semejan-

za de Dios con capacidad para conocer y amar a su Creador, lo mismo que gobernar las obras de la creación que Dios ha puesto bajo su señorío (cf. *GS* 12)²².

Por otro lado, el hombre encierra en sí mismo un misterio que debe ser iluminado. La revelación cristiana esclarece este misterio del hombre en Cristo y su buena noticia (de vida, muerte y resurrección) que rompe el enigma del dolor y de la muerte (cf. *GS* 22). En Cristo y solo en Él, la vida humana encuentra un verdadero sentido para su ser y su quehacer.

A la luz del Concilio el hombre renovado en Cristo es esencialmente misionero, por lo tanto no es indiferente a las situaciones que ocurren en el mundo. Desde esta perspectiva El Concilio Vaticano II reconoce que no hay nada humano que sea desconocido por el corazón de Jesús²³. Esta comunión en las situaciones humanas no es solo para los bautizados, sino también para todos los hombres de buena voluntad.

La comunión en las situaciones humanas, exige reconocer que una de las características de la sociedad actual, son los grandes desarrollos tecnológicos y científicos, que a su vez contrastan con los temores de la pobreza, la desilusión del futuro y el desencanto de los daños colaterales de las mismas cosas que admira (cf. *GS* 4). Se puede decir que en la actualidad: «Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica» (*GS* 4). En esta cultura donde al parecer todo está dado, se presentan nuevos desafíos para la moral, más allá de su visión tradicional²⁴.

19 Prosigue el documento conciliar: «El Apóstol les amonesta a vivir “como conviene a los santos” (Ef 5,3) y que como “elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia” (Col 3,12) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cf. Ga 5,22; Rm 6,22)» (*LG* 7).

20 La *LG* ahonda a este respecto: «la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, todo fiel debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y poner por obra su voluntad con la ayuda de la gracia. Participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en las funciones sagradas. Aplicarse asiduamente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al solícito servicio de los hermanos y al ejercicio de todas las virtudes. Pues la caridad, como vínculo de perfección y plenitud de la ley (cf. Col 3,14; Rm 3,10), rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo» (*LG* 42).

21 Es muy interesante el aporte del *Gaudium et Spes* al respecto, donde afirma que la Iglesia existe delante de la humanidad como realidad social y fermento de la historia (cf. *GS* 44).

22 La *GS* en diversos numerales subraya esa visión del ser humano: «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra» (*GS* 24). «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (*GS* 34).

23 «Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (*GS* 1).

24 F. TORRES, *Vaticano II, a «50 años del Concilio»*. *Experiencias y reflexiones de Monseñor Piñera*, Edit. Austral, Temuco 2013, 102-103.

1.1.2 El Concilio Vaticano II y la reflexión cristocéntrica de la moral

Otro aspecto del que se había hecho mención cuando se hablaba del Kerigma, es la conciencia de la centralidad de Cristo en la vida de la Iglesia. La Iglesia, por influencia de Pablo VI, reflexiona en el Concilio sobre su propia identidad en la escucha obediente a las palabras y acciones de Jesucristo²⁵. Esta obediencia parte del mismo Jesucristo, el cual «inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y con su obediencia realizó la redención» (LG 3). Esta obediencia atenta a Jesucristo fue el testimonio de la primeras comunidades cristianas y lo debe seguir siendo para la vida de la Iglesia hoy²⁶. Desde esta perspectiva se puede afirmar que:

La obligación principal de hombres y mujeres, es el testimonio de Cristo, que deben dar con la vida y con la palabra en la familia, en el grupo social y en el ámbito de su profesión. Debe manifestarse en ellos el hombre nuevo creado según Dios en justicia y santidad verdaderas (AG 21).

La norma de comportamiento moral para el creyente será siempre Jesucristo, esta es la convicción original de los primeros creyentes, y que el Concilio trata de renovar en la cultura contemporánea²⁷. Toda la reflexión de la Iglesia debe girar en torno a esta realidad. Se resalta de manera especial que esta opción fundamental por Jesucristo, se hace a su vez opción preferencial por los más pobres²⁸. La Iglesia a imagen de Cristo debe servir a los más necesitados y este proyecto implica la donación de la propia vida (cf. Jn 15,13).

Desde de esta perspectiva Conciliar se comprenderá a la teología moral como la mediación de la fe en las realidades sociales, donde se articulan principios éticos, valores, responsabilidades y compromisos de la persona en el mundo actual²⁹. En otras palabras, la moral cristiana se comprende como la práctica existencial de la fe en la construcción del Reino de Dios³⁰, lo que implica mantener siempre fija la mirada en el Evangelio, y en su centralidad: las bienaventuranzas como máximas de la vida moral y del seguimiento de Cristo (cf. VS 16). Otro aspecto, unido a las bienaventuranzas, es el de la misericordia como norma moral por excelencia que brota del corazón del

25 Cf. J.R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, 65.

26 Cf. J.R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, 65.

27 Cf. G.L. CANTERGIANI, «La moral de la Iglesia», 134.

28 Cf. G.L. CANTERGIANI, «La moral de la Iglesia», 5.

29 Cf. J.R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, 23.

30 Cf. M. VIDAL, *Para conocer la ética cristiana*, Edit. V. Divino, Navarra 1991, 11.

creyente y que le impulsa a ser sensible con los últimos y los más pobres de la sociedad (cf. AA 8)³¹

Hasta esta parte se puede considerar que la moral del creyente es ante todo una moral evangélica, de la caridad, del discernimiento permanente (teológico y científico) y de la misericordia.

1.2 La reflexión moral y social del Papa Francisco

La elección del Cardenal Jorge Mario Bergoglio como obispo de Roma, y como pastor universal de la Iglesia Católica fue toda una sorpresa³², que a su vez contrasta con la renuncia del Papa Benedicto XVI. Es un movimiento de paradigmas que invitan a pensar en un nuevo camino de comprensión de la renovación de la Iglesia.

Siguiendo al cardenal Walter Kasper, subrayamos algunas líneas del pensamiento moral y social del Papa Francisco, que está en la misma línea del «espíritu» del Concilio Vaticano II. Podríamos sintetizar en tres elementos claves para comprender el pontificado del Papa Francisco: la primacía del Evangelio, la misericordia y la opción preferencial por los pobres.

1.2.1 Con la mirada en el Evangelio

En palabras del Cardenal Kasper: «la lectura espiritual y la contemplación de la Sagrada Escritura, recomendadas por el Concilio Vaticano II (cf. DV 21-26), tienen para él (Papa Francisco), como muestran sus homilías y alocuciones, una importancia capital (cf. EG 174ss)»³³. La meditación de las Escrituras, especialmente el Evangelio, tiene para el Papa gran importancia. El Papa entiende por Evangelio no solo un libro de texto, sino un mensaje y la trasmisión del mismo como bueno y liberador,

31 «La santa Iglesia en sus principios, reuniendo el ágape de la Cena Eucarística, se manifestaba toda unida en torno de Cristo por el vínculo de la caridad, así en todo tiempo se reconoce siempre por este distintivo de amor, y al paso que se goza con las empresas de otros, reivindica las obras de caridad como deber y derecho suyo, que no puede enajenar. Por lo cual la misericordia para con los necesitados y enfermos, y las llamadas obras de caridad y de ayuda mutua para aliviar todas las necesidades humanas son consideradas por la Iglesia con un singular honor» (AA 8).

32 W. KASPER, *El Papa Francisco, revolución de la ternura y el amor*, Edit. Sal Terrae, Cantabria 2015, 11.

33 W. KASPER, *El Papa Francisco*, 41.

que transforma los ambientes y las estructuras; el anuncio del Evangelio es primero a cualquier otra cosa³⁴.

Desde la perspectiva del Evangelio se percibe que el problema se presenta cuando el mensaje moral que anuncia la Iglesia:

Se identifica solamente con aquellos aspectos que no representan en plenitud el corazón del mensaje de Jesucristo. Una pastoral misionera no puede ser obsesionada de la transmisión desarticulada de un conjunto de doctrinas, que pretenden imponerse a fuerza de insistir³⁵.

Por tal razón, se reafirma que la Iglesia asume como tal el estilo misionero que tiene como destinatarios a todos los hombres de todos los tiempos, cuando se concentra sobre aquello que implica lo más hermoso y atrayente que es la fuerza misma del Evangelio³⁶. Desde la predicación fiel al Evangelio, la moral cristiana no se reduce a una ética estoica, es mucho más que una simple ascesis, o una filosofía práctica, o un catálogo de pecados y errores (cf. *EG* 39).

El Papa Francisco afirma que «el problema mayor se produce cuando el mensaje que anunciamos aparece identificado con otros aspectos secundarios que, sin dejar de ser importantes, por sí solos no manifiestan el corazón del mensaje de Jesucristo» (*EG* 34). Esto implica una moral de la caridad en permanente discernimiento.

Comprender que la vida moral está unida a la palabra de Dios, es descubrir que Dios sigue actuando en el tiempo y el espacio mediante su gracia (cf. *VD* 38). Esta Palabra que es luz y guía de la vida moral se transmite mediante la tradición apostólica en el desarrollo de la historia. El Papa Benedicto XVI, planteaba que «el Concilio Vaticano II recuerda también que esta tradición de origen apostólico es una realidad viva y dinámica, que va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo» (*VD* 17).

34 V.M. Fernández, *Dialogo con Paolo Rodari, Il progetto di francesco*, Edit. G. Montolli, Bologna 2014, 44. «L'annuncio del cuore del vangelo prima di qualsiasi altra cosa è una caratteristica importante de Francisco [...] Il Papa pensa che una chiesa che vuole uscire da se stessa arrivare a tutti debba necessariamente modificare il suo modo de predicare. Francesco ci invita a riconoscere che, molte volte, i precetti della dottrina morale della chiesa si trovano al di fuori del contesto che dà loro significato».

35 «Si identifica solamente con quelli aspetti che non rappresentano appieno il cuore del messaggio di Gesù Cristo. Una pastorale missionaria non può essere ossessionata dalla trasmissione disarticolata di un insieme di dottrine che pretende di imporre a forza di insistere», V.M. Fernández, *Dialogo con Paolo Rodari*, 44-45.

36 V.M. Fernández, *Dialogo con Paolo Rodari*, 45.

Por otro lado, un elemento característico del anuncio del Evangelio es el tema de la alegría. Recibir y anunciar el Evangelio llena el alma de alegría. Se trata para el Papa «de un Evangelio de la alegría, en el sentido de una realización integral de la vida, que solo Dios, quien es todo en todo puede otorgar»³⁷. La alegría del Evangelio plenifica el corazón y la vida de los que se encuentran con Jesús y se dejan salvar por Él, se experimentan libres de las ataduras de la tristeza, del vacío interior y del aislamiento; Jesucristo es y será siempre la fuente de la verdadera alegría (cf. *EG* 1). Es también una alegría misionera (cf. *EG* 21) que implica salir de sí para ir al encuentro de los demás, especialmente los más pobres.

Esta dinámica de salvación del encuentro con el Evangelio, anima y transforma a los fieles para la necesaria edificación de la Iglesia, mediante las relaciones humanas entre los hombres con la fuerza de la alegría que se renueva siempre y se comunica³⁸. El Papa recuerda que volver a la fuente del corazón y la frescura del Evangelio hace brotar nuevos caminos, nuevos métodos creativos, nuevas maneras de expresión, signos elocuentes y palabras llenas de novedad y de un renovado significado (cf. *EG* 11).

En la parte III del capítulo I a partir del numeral 34 de *EG*, se centra la mirada en el corazón mismo del Evangelio. Hace referencia al cuidado que se debe tener en el mundo actual (con todos sus avances), de no mutilar el auténtico sentido del mensaje del Evangelio (cf. *EG* 34).

1.2.2 La misericordia como estilo de vida

En el pontificado del Papa Francisco se acentúa el tema de la misericordia como centro de la predicación Evangélica. Su lema episcopal es signo de ello: *Miserando atque eligendo*. Por esta razón la misericordia es la palabra clave de su pontificado³⁹. Esta misericordia de Dios se explicita en la vida y obra de Jesús de Nazaret⁴⁰. En Jesús descubrimos la misericordia del Padre hecha carne. Su autoridad es fundamento y criterio de obligación moral⁴¹.

37 W. KASPER, *El Papa Francisco*, 42.

38 Cf. P. BENANTI, «L'annuncio del Vangelo di fronte alle nuove sfide culturali», en H.M. Yáñez, a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, Edit. Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 173.

39 Cf. W. KASPER, *El Papa Francisco*, 53.

40 Cf. W. KASPER, *El Papa Francisco*, 54-55.

41 Cf. PONTIF. COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral*, 75.

Referente a la misericordia nos dice el Papa Francisco:

Las obras de amor al prójimo son la manifestación externa más perfecta de la gracia interior del Espíritu: «La principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por el amor». Por ello explica que, en cuanto al obrar exterior, la misericordia es la mayor de todas las virtudes: En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo (EG 37).

Las personas modifican su manera de vivir cuando se sienten amadas, cuando experimentan en sus vidas la misericordia, no tanto cuando se perciben maltratadas, humilladas y obligadas a actuar⁴². Por lo tanto, en la base de la misericordia se encuentra el buen trato y el cariño auténtico por las personas.

En la misericordia impera la soberanía de Dios de manera especial⁴³. En la convocatoria del Jubileo de la misericordia, el Papa Francisco asevera:

Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación. Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. Misericordia: es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida. Misericordia: es la vía que une a Dios con el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre no obstante el límite de nuestro pecado⁴⁴.

El Papa reconoce que «la misericordia posee un valor que sobrepasa los confines de la Iglesia»⁴⁵. También reconoce que la creación es un signo de la misericordia, el orden natural asciende hasta llegar a la misericordia amorosa del Padre (cf. LS 77). Es la invitación a la Iglesia para salir de sí misma y mirar al mundo con una renovada esperanza, rompiendo a través del perdón, los muros que dividen a los hombres en enemistades que no hacen parte del plan de Dios⁴⁶.

42 Cf. V.M. FERNÁNDEZ, *Dialogo con Paolo R., Il progetto di francesco*, op.cit., 43.

43 Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.4.

44 Cf. FRANCISCO, Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae Vultus*, 2.

45 FRANCISCO, Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae Vultus*, 23.

46 Cf. FRANCISCO, Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae Vultus*, 22.

La misericordia es también la expresión máxima de libertad, la cual permite que nuestra religión beba el agua siempre fresca del Evangelio; le da a la Iglesia nuevos cauces de vida, en una renovación permanente, sin aferrarse a normas y preceptos pasados, que aunque fueron eficaces en otros tiempos, hoy ya no son cauces de vida y por el contrario podrían generar posibles nuevas esclavitudes (cf. EG 43). La misericordia debe mantener su caudal vivificante que debe llegar a todos los hombres en todos los tiempos y culturas. El Evangelio no trasmite normas amargas, ni tampoco verdaderas lejanas a la realidad de los hombres de nuestro tiempo, sino ante todo el amor misericordioso de Dios⁴⁷. Walter Kasper en esta línea afirma:

Esta acentuación de la misericordia como principio hermenéutico fundamental puede caracterizarse también como un cambio de paradigma: desde un método deductivo a un método en el sentido del ver, juzgar y actuar, que al principio procede inductivamente y solo en un segundo paso introduce criterios teológicos⁴⁸.

Walter Kasper plantea que este cambio de paradigma no pretende como tal cambiar los contenidos válidos expresados hasta el momento presente, sino la perspectiva y el horizonte en el que son vistos y entendidos⁴⁹. Esta perspectiva debe centrar la mirada sobre la humanidad (creyente y no creyente), sobre el paradigma siempre válido de prójimo; y como se sabe, prójimo es aquel «próximo» al que debemos amar y socorrer sin importar su condición, pensamiento o cultura. De manera especial aquí se deben tener muy en cuenta a los pobres y excluidos.

1.2.3 La moral desde la opción preferencial por los pobres

Es importante precisar que en el documento de Medellín (1968) donde se resaltan temas como la solidaridad con el pobre y el rechazo a la pobreza, se ponen las bases de la opción preferencial por los pobres, aspectos que tomará el documento de Puebla (1979), en categorías como: opción prioritaria, preferencial, privilegiada, entre otras expresiones⁵⁰. En la conferencia de Aparecida se nos dice que «la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8, 9)»⁵¹.

47 Cf. J.L. Segovia – al., *Evangelii Gaudium*, 81.

48 W. Kasper, *El Papa Francisco*, 58.

49 Cf. W. Kasper, *El Papa Francisco*, 58.

50 Cf. G.L. Müller, *Iglesia pobre y para los pobres*, Edit. San Pablo, Madrid 2014, 172-173.

51 Benedicto XVI, «Discurso inaugural de Aparecida», 3. También nos dice Aparecida: «Las agudas diferencias entre ricos y pobres nos invitan a trabajar con mayor empeño en ser discípulos que saben compartir la mesa de la vida, mesa de todos los hijos e hijas del Padre,

Aparecida resalta que al hablar de preferencial debe ser transversal a todas las estructuras y prioridades pastorales⁵².

El Papa Francisco afirma que para la Iglesia «la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga su primera misericordia» (EG 198). Los pobres siempre fueron los predilectos de Jesús, y el que se declare cristiano, debe imitar a Cristo, por lo tanto, asumirá a los pobres de igual manera (cf. Mt 10,25).

Este aspecto de la imitación será también de suma importancia en la teología Paulina (cf. Flp 2,5; Ef 5,1). En la base de esta imitación está tanto el hacerse pobre, como el tener a los pobres como fundamento de nuestra opción preferencial, asumiendo si es el caso, la donación martirial de la propia vida⁵³. Para el Papa Francisco los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio. Existe un vínculo inseparable entre la fe y la opción por los pobres (cf. EG 48). Este vínculo implica no ser ciego, ni parcial en relación con los pobres a la hora de evangelizar.

El Concilio Vaticano II aunque no hace una alusión explícita a la opción preferencial por los pobres, siguiendo la visión del Nuevo Testamento y la Biblia en general⁵⁴, reconoce que la Iglesia por la moción del Espíritu Santo, debe continuar por mandato del mismo Cristo el mismo camino de evangelización a los pobres. Pero no solo evangelizar a los pobres, sino también seguir el mismo camino de pobreza, obediencia, servicio y de entrega que vivió el mismo Cristo (cf. AG 5). Jesús vivió la exclusividad del Reino de Dios desde los pobres, recorría ciudades curando todos los males y enfer-

mesa abierta, incluyente, en la que no falte nadie. Por eso reafirmamos nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres» (DA 4).

52 *Aparecida*, 396.

53 M. VIDAL, *Historia de la moral. II. La moral en el cristianismo antiguo*, Edit P. SOCORRO, Madrid 2010, 59-60. También afirma M. VIDAL, hablando de San Ignacio de Antioquía: «las cartas de Ignacio explicitan también orientaciones para el comportamiento moral de los cristianos. Son de destacar las siguientes aportaciones: 1) La categoría de «imitación de Cristo» (cf. Ef. 8,2; Flp 7,2; Rom 6,3), desarrollada sobre la base del proceso pedagógico de la imitación. 2) La mística martirial (cf. Rom 5,3- 6,2): es en el martirio donde se verifica la forma suprema de la imitación de Cristo. 3) la exhortación a la caridad, como síntesis de la perfección cristiana, y a la practica de otras virtudes (paciencia, mesura, lucidez, vigilancia) ».

54 Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia de los pobres» no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio», *Concilium* 346 (2012) 91-101. Existen muchas actitudes y escritos que hacen alusión al intento de profundizar en el tema de opción preferencial por los pobres en el Concilio Vaticano II, que después han servido como causas de iluminación pastoral. Es el caso del pacto de la Catacumbas (16 de Noviembre 1965), y del aporte de teólogos, como Jon Sobrino, que han reflexionado sobre los pobres en la dimensión doctrinal y teológica.

medades como una prueba del Reino de Dios que ha llegado como una buena noticia que tiene como predilectos a los más pobres y afligidos (cf. AG 12)⁵⁵. Si los pobres fueron los predilectos de Jesús, después de pasar del tiempo, no pueden ser excluidos ni de la teología, ni de nuestra práctica pastoral.

La *Gaudium et spes* exhorta desde su introducción a que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1). Todo esto señala el camino que ha de seguir la Iglesia, que no es otro que el del mismo Cristo: hacerse pobre y optar por los pobres.

El Papa es portavoz del Concilio que busca por canales de humildad, sencillez y simplicidad, seguir el mandato de Cristo a la Iglesia, reconocido por el Concilio Vaticano II como el camino adecuado y cierto. Es el camino del reconocimiento de la encarnación del Verbo de Dios, que nos muestra como tal el sublime anonadamiento del mismo Dios, identificándose con la pobreza de los hombres, pobreza que Jesús vive desde su nacimiento⁵⁶, la identifica con su misión y la propone como estilo de vida a todo aquel que pretende ser discípulo suyo.

El mundo actual reclama la presencia de una Iglesia que salga a calle, que dé testimonio con hechos concretos y no tanto una Iglesia pensando y hablando en el mundo desde la seguridad de la zona de confort. En esta perspectiva se prefiere una Iglesia accidentada, a una Iglesia enferma aferrada a seguridades humanas (cf. EG 48). La Iglesia debe estar siempre atenta a liberarse de la mundanidad espiritual, que se presenta bajo falsos ropajes pastorales y espirituales (cf. EG 97).

El optar por los pobres no se reduce al asistencialismo, es ante todo una inclusión integral que responde a los problemas de los hombres donde la meta es el desarrollo integral de los excluidos de la sociedad (cf. EG 186). Por eso, la Iglesia que en el transcurrir de los años conoce mejor la humanidad, sabe que la salvación necesita llegar hasta la raíz del mal, saneando el corazón humano⁵⁷. El Papa Pablo VI afirma:

55 El proceso evangelizador recomienda explicitar: «la doctrina cristiana con métodos acomodados a las necesidades de los tiempos, es decir, que respondan a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres; defiendan también esta doctrina enseñando a los fieles a defenderla y propagarla. Demuestren en su enseñanza la materna solicitud de la Iglesia para con todos los hombres, sean fieles o infieles, teniendo un cuidado especial de los pobres y de los débiles, a los que el Señor les envió a evangelizar» (CD 13).

56 J.R. FLECHA, *Moral social*, Edit. Sígueme, Salamanca 2007, 283.

57 Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, Edit. Sal Terrae, Santander 2009, 79.

La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero se es consciente de que aun las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen (EN 36).

Este sanear las estructuras sociales permite reconocer que la tarea principal del cristiano es defender los derechos de los pobres, y hacer de esa defensa una experiencia donde Dios se hace presente⁵⁸. Esta es la diferencia entre el simple asistencialismo social y el actuar del creyente. La Iglesia actúa desde la caridad, esta es su propuesta para el mundo contemporáneo y debe funcionar con sentido profundo, debe ser una realidad más que una simple idea.

Dentro de la responsabilidad social del creyente, donde optar por los más pobres implica una opción preferencial, es importante comprender dos aspectos fundamentales: pobre y pobreza. Para ello nos vamos a servir de dos pensadores: C. Boff y L. González Carvajal Santabárbara. En efecto, C. Boff plantea que para comprender la opción preferencial por los pobres, se debe partir de tres interrogantes relacionados entre sí: ¿Quiénes son los pobres? ¿Por qué hay pobres? ¿Cuál es su significado y potencialidad⁵⁹? Además, plantea que los pobres constituyen un fenómeno que es colectivo a causa de un proceso conflictivo; pero que su vez se van a constituir en un proyecto alternativo⁶⁰. González Carvajal agregará, desde el factor conflictivo, lo referente al tema de la inclusión y la exclusión:

[...] el binomio riqueza-pobreza distingue la organización social entre un arriba y un abajo (up/down). En cambio el binomio inclusión-exclusión distingue entre un adentro y un afuera (in/out). Por lo tanto, si bien todos los excluidos son pobres, no todos los pobres son excluidos⁶¹.

Es de capital importancia en relación a los pobres, partir no tanto de pre comprensiones idealizadas, sino desde los contextos sociales donde sus vidas se presentan como un factor de conflicto. Los pobres son todos aquellos que viven sin los bienes necesarios para llevar una vida digna, ya sea por estar excluidos del sistema socioeconómico, o por estar al margen mismo de este sistema que los explota⁶².

Para tener una respuesta sobre el significado y la potencialidad de los pobres, se debe hacer una referencia cristológica como lo habíamos hecho en el apartado sobre la centralidad del Vaticano II. Para Jesús los primeros siempre serán los últimos, y los últimos los primeros (cf. Mt 20,16). Su misión la desarrolló prioritariamente en las aldeas de las personas más pobres. Jesús anuncia que el Señor le ha ungido para dar la buena noticia a los pobres (cf. Lc 4,18; Mt 11,4-5). Jesús no transmite este mensaje viviendo en el palacio de Herodes, o desde la casa del Sumo Sacerdote, lo hace desde la realidad de los pobres (vive con ellos, se ha hecho pobre)⁶³. Al respecto dice K. Barth, que Dios se apasiona situándose al lado de los más pobres, solo desde allí dirige su mensaje profético contra los poderosos y siempre en favor de los excluidos⁶⁴.

L. González-Carvajal Santabárbara plantea con claridad que Jesús no prefiere a los pobres porque en ellos hay valores secretos (escondidos) que no están en los ricos, sino que Él los prefiere porque son sencillamente pobres. Textos bíblicos como la oveja perdida (cf. Lc 15,4-6), los trabajadores contratados, más que por sus virtudes, porque nadie les daba trabajo (cf. Mt 20,1-16) y la parábola del rico y el pobre Lázaro, donde se puede concluir que Dios elige Lázaro por el hecho de ser pobre (cf. Lc 16, 19-31). Es el mismo caso de la opción por los pecadores, que no son elegidos por el desamparo espiritual, sino por el hecho de ser pecadores⁶⁵. Por lo tanto, no hay excusa ni justificación para que en el actuar moral del creyente no haya una opción explícita por los pobres, por el mismo hecho de ser pobres.

Por otro lado, se reconoce que en el mundo de los pobres también hay miserias muy complejas que muchas veces impiden que nuestra labor pastoral sea más eficaz. Para Jesús «los más amados son los menos amables»⁶⁶. Esta es una realidad que también que se debe considerar.

La propuesta del Papa Francisco en favor de los pobres no es ninguna novedad. Lo que sí es novedoso es el estilo como lo esta presentando, no tanto desde los discursos teológicos, sino ante todo desde su propia vida, desde lo que se podría llamar un nuevo paradigma del Papado (cf. EG 32). El Papa parte de la propuesta de Aparecida:

La opción preferencial por los pobres nos impulsa, como discípulos y misioneros de Jesús, a buscar caminos nuevos y creativos, a fin de responder a los efectos de la pobreza (DA 409).

58 Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, 74.

59 Cf. C. BOFF, «Opción por los pobres», 1278.

60 Cf. C. BOFF, «Opción por los pobres», 1278.

61 L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, 27.

62 Cf. C. BOFF, «Opción por los pobres», 1278-1279.

63 L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, 120-121.

64 L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, 122.

65 L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, 124-125.

66 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, Gracia, Salvación*, Edit. Sal Terrae, Santander 1998, 117.

La creatividad del Papa está en la línea de la autenticidad de una vida realmente pobre y que opta por los pobres. Donde la vida humana concreta se antepone a cualquier otra cosa, el dolor humano siempre será una emergencia. José María Castillo hará referencia a esta primacía de la vida, cuando afirma que para Jesús, la meta más grande siempre será el amor a los demás, no el cumplimiento frío del precepto religioso; privilegia la caridad por encima del frío legalismo⁶⁷. Con esto no se está diciendo que Jesús este en contra de la normas, sino que las normas están al servicio del bien del hombre, son una pedagogía de libertad y no de esclavitud. La propuesta moral no puede ser ni una moral del cumplimiento de códigos, ni una moral tan utópica que ya no toca la realidad concreta de los pobres que sufren y sobreviven en el día a día. Estas líneas que son prioridades del Papa a nivel moral y social, son una propuesta válida para toda la Iglesia católica universal, aspecto que incluye a todos, desde la jerarquía a los laicos a partir de sus compromisos como bautizados.

2. Los principios de *Evangelii Gaudium* como paradigmas de reflexión de la teología moral

Vamos a adentrarnos en esta segunda parte del primer capítulo, sobre los principios de *Evangelii Gaudium*, como un verdadero paradigma hermenéutico de la teología moral.

El cardenal Müller en el libro *Iglesia pobre y para los pobres* afirma que un contenido fundamental que hoy reclama la nueva evangelización es la integración de espiritualidad con compromiso social y misionero⁶⁸, elementos que se consolidan fuertemente en el discurso teológico y la vida pastoral del Papa Francisco. Es frecuente escuchar su fuerte crítica cuando afirma que «muchos tratan de escapar de los demás hacia la privacidad cómoda o hacia el reducido círculo de los más íntimos y renuncian al realismo de la dimensión social del Evangelio» (EG 88). Es evidente en la reflexión del *kerygma* el contenido social; el Evangelio resalta siempre el compromiso por los demás en la dimensión comunitaria de la fe, de consecuencias morales, con fuertes acentos de caridad (cf. EG 177). Hablar de implicación social de la fe no es solamente una actitud pragmática o filantrópica del quehacer eclesial, sino ante todo, lo que da al cristiano visibilidad moral en el mundo.

Los principios de *EG* aunque no son elementos exclusivos de reflexión moral, nos servirán como auténticos paradigmas hermenéuticos.

67 Cf. J.M. CASTILLO, *La ética de Cristo*, Edit. Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 80.

68 Cf. G. MÜLLER, *Iglesia pobre y para los pobres*, 7.

El Papa en *EG* retoma cuatro principios (EG. 221) que ya había citado siendo cardenal de Buenos Aires, Argentina; el 16 de octubre de 2010, en la en la XIII jornada arquidiocesana de pastoral social, cuyo lema era: «*hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016, nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*»⁶⁹. Se trata de cuatro principios que se relacionan de la siguiente manera: «el tiempo es superior al espacio», «la unidad prevalece sobre el conflicto», «la realidad es más importante que la idea», y «el todo es superior a la parte». Estos principios tienen como meta el ayudar a los ciudadanos a solucionar las tensiones de la vida social, cultivar la pertenencia al pueblo y trabajar en torno a la justicia como razón de ser del entramado social. Me limitaré a enunciarlos, para centrar nuestra reflexión hermenéutica en los siguientes dos capítulos. En el segundo capítulo: el principio: «el tiempo es superior al espacio», y en el tercer capítulo: el principio «la realidad es superior a la idea».

2.1 El tiempo es superior al espacio

La primera vez que en el pontificado del Papa Francisco se citó este principio, fue en su primera encíclica *Lumen Fidei*. Se reivindica la superioridad del tiempo sobre el espacio, se trata de superar la tentación de transformar el tiempo en espacio (cf. LF 57). También afirmará que «el espacio cristaliza los procesos; el tiempo, en cambio, proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza» (LF 57).

El Papa Francisco plantea en este principio que no se debe tener ninguna tensión o miedo al trabajo a largo plazo, y que se debe superar la ansiedad de los resultados inmediatos. Es la invitación a asumir la tensión entre plenitud y límite, dando primacía al tiempo (cf. EG 223). También se puede constatar en la actividad socio-política, el privilegio dado a los espacios de poder más que a los tiempos de donde se dan los procesos (cf. EG 223).

El Papa no pretende dejar fuera el espacio, sino que lo considera a partir de la realidad del tiempo, en sus palabras afirma: «El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno» (EG 223).

El Papa, en entrevista con Antonio Spadaro, hacía referencia a la importancia de privilegiar el tiempo al espacio. Planteaba que el lugar de la manifestación de Dios es el tiempo de la historia. De aquí surge la importancia de establecer siempre nuevas dinámicas de transformación, que exigen la paciencia de una prudente espera⁷⁰.

69 Cf. J.M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Edit. Claretiana, Buenos Aires 2013, 7 – 10.

70 Cf. A. SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco* [acceso: 10, 11, 2015], https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/Papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.pdf

Es necesario comprender en este principio que «a los pobres y a los leprosos Dios no les responde con un razonamiento, sino con una presencia que les acompaña»⁷¹ Dios acompaña a su pueblo con la esperanza que trasciende cualquier espacio. No se puede tener esperanza en el tiempo finito, el hombre tiene un fuerte deseo de infinito, la conciencia de ir un poco más allá, no solo de su propio quehacer, sino incluso de la misma conciencia, como expresó el mismo Víctor Frank, que afirmaba el carácter trascendental de la conciencia. Así quien se queda en la inmanencia del espacio y no trasciende en el desarrollo de su conciencia, se ha quedado a mitad de camino⁷². El verdadero creyente sabe dar ese paso más de allá de sí mismo, va al encuentro del Señor quien da sentido a su actuar moral. La teología moral se nutre de la esperanza del tiempo donde Dios se hace presente, y trasciende las limitaciones del espacio.

El reconocimiento de que Dios se manifiesta en el tiempo, desde el hecho mismo de la encarnación donde el Kronos se transforma en Kairos, plantea un tiempo nuevo que se manifiesta en la historia, trascendiéndola. Todo discípulo misionero debe caminar con Jesús hacia un tiempo sin ocaso.

2.2 La unidad prevalece sobre el conflicto

El conflicto en este mundo globalizado nos afecta a todos de alguna manera. Las situaciones que se gestan en los diferentes continentes tienen repercusión universal. El Papa Francisco en este principio, plantea que la gran tentación delante del conflicto es pasar de largo. Muchos delante del conflicto actúan sin ningún tipo de compromiso social (EG 223). El Papa en Bolivia, en el mensaje entorno al ciego Bartimeo, hablaba de tres actitudes delante del que sufre: primero, pasar siendo indiferentes al dolor de los demás; segundo, intentar por todos los medios hacer callar a quien sufre porque incomoda nuestra tranquilidad; y por último, aprender del maestro que nunca pasa de largo delante del que sufre⁷³.

Puede suceder que los que pretenden no pasar de largo ante el conflicto, queden prisioneros del mismo, perdiendo de esta manera los horizontes de esperanza que son los que hacen posible la unidad (cf. EG 223). Esta es la tentación de los hombres

71 G. MASPERO, *El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 10/11/2015], <http://www.almudi.org/articulos/9994-el-tiempo-superior-al-espacio-eg-222-un-principio-teologico-fundamental-para-el-obrar-cristiano>

72 Cf. V.E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Edit. Herder, Barcelona 1995, 57-66.

73 Cf. RADIO VATICANO, *Francisco y religiosos en Bolivia* [acceso: 15/11/2015], http://es.radiovaticana.va/news/2015/07/09/sean_testigos_del_amor_misericordioso_de_jesus_el_Papa/1157297

que pretenden reducir la fe solo al ámbito de lo social. La manera adecuada de asumir el conflicto es «es aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso («¡Felices los que trabajan por la paz!»: Mt 5,9)» (EG 227). Los conflictos no pueden pasar desapercibidos en la vida de los cristianos. Esto quiere decir «que el ciudadano debe aceptar los conflictos, hacerse cargo sin lavarse las manos, pero no permanecer entrampado: hay que transformarlos en anillos de conexión con nuevos procesos que prevean la comunión en las diferencias, que son acogidas como tales»⁷⁴.

2.3 La realidad es más importante que la idea

El Papa nos dice en este principio, que existe una tensión bipolar entre la idea y la realidad. La realidad es un hecho fenoménico, no se inventa; la idea por el contrario es una construcción. Pero no se trata de imponer una realidad sobre otra, se trata más bien de instaurar un diálogo permanente entre ambas, para que la idea no se aleje de la realidad (cf. EG 231). Se afirma que:

Supone evitar diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría (EG 231).

La doctrina de la Iglesia no es algo que se defiende solo en los documentos escritos, es ante todo una propuesta de vida. El depósito de fe no es una gran bodega donde se guardan todos los documentos históricos que la Iglesia ha custodiado en el transcurrir de los siglos; es ante todo una experiencia de vida que aflora en el testimonio cotidiano de los creyentes en todos los momentos de la historia. La vida no está escrita, la vida es una categoría que trasciende los espacios y no se agota en ninguna reflexión. Esto pasa también en el plano social de la política, donde existe un constante riesgo de establecer propuestas alejadas de la realidad de la personas. La mejor manera de comprender este principio es en el mismo hecho de la encarnación⁷⁵.

La encarnación nos ayuda a comprender al Dios que habla y entra categorías humanas, resplandeciendo por una misericordia que opera acompañando y liberando. El teólogo Karl Rahner afirma que la encarnación no se reduce al estudio de presupuestos o investigaciones históricas bien argumentadas sobre Jesucristo, sino que parte de la fe del cristiano como un don y que solo después amerita un trabajo teológico⁷⁶.

74 A. SPADARO, «*Evangelii Gaudium*, Raíces, Estructura y Significado», Mensaje, 626 (2014), 25.

75 Cf. A. SPADARO, «*Evangelii Gaudium*, Raíces, Estructura y Significado», 25.

76 Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Edit. Herder, Barcelona 2007, 253.

Con la encarnación de Jesucristo se ha comprendido que la persona más que ser definida, es interpretada desde la vivencia existencial, desde el encuentro con Jesucristo y desde el encuentro con los demás.

K. Rahner afirma:

Podemos cultivar la exégesis y la teología bíblica, podemos efectuar mil investigaciones sobre la figura histórica de Jesús [...] pero habrá siempre un «excedente», un «más» de libertad que se arriesga, un «más». Precisamente de amor, en esa relación verdaderamente cristiana con Jesús⁷⁷.

Este «más» es inagotable, pero no incomprensible, y como se decía reclama una posterior interpretación teológica. La fe se conserva haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo; pues cada momento en la historia ha recibido la reflexión sobre Jesucristo en su propio presente⁷⁸. La encarnación ha afectado positivamente la historia y cada historia en su momento. De ahí que la experiencia moral deba responder a los diferentes desafíos que se le presenten, con la luz siempre nueva y actual del Evangelio.

2.4 El todo es superior a la parte

El Papa Francisco invita en este principio a tomar mayor conciencia del bien común, superando la obsesión de los egoísmos individualistas. Esto no significa renunciar como una «evasión o desarraigo» a lo propio; sino de comprender que la tierra es la casa común donde se desarrolla la vida en comunidad. Esto significa mantener viva la identidad propia y cultural, con una perspectiva universal (cf. *EG* 235).

Podemos observar también cómo el Papa conecta este principio con lo referente a la permanente tensión entre globalización y localización: en cuanto a la primera, es necesario prestar atención a lo global para no caer en un encierro que no permite ni vivir con los «pies sobre la tierra», ni compartir, ni crecer con los demás (cf. *EG* 234). En cuanto a la segunda, se puede decir que «ella converge con el arraigo histórico-cultural de la teología del pueblo [...] con énfasis en la encarnación del Evangelio, de suyo transcultural, inculcándolo en el catolicismo popular»⁷⁹.

La invitación es ampliar la mirada para reconocer siempre un bien más grande, sin perder de vista la dimensión local. En palabras de Aristóteles sería: «que la virtud propia de las partes constituya un estado (o hábito) del todo»⁸⁰. Es la siempre necesaria armonía del que sabe buscar un justo medio en todo lo que hace, sin inclinarse por los extremos del encierro personal, o del diluirse en la masa.

Síntesis

La exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* como se ha desarrollado en este primer capítulo, presenta una visión renovadora del espíritu misionero de la Iglesia, donde no se excluye el análisis de las diferentes situaciones que interpelan la renovación de la teología moral propuesta por el Concilio Vaticano II.

La reflexión moral que propone *Evangelii Gaudium* se enmarca dentro de la renovación pastoral de la Iglesia y desde la perspectiva de renovación moral propuesta por el Concilio Vaticano II (cf. *OT* 16).

El Concilio propone una moral más científica y centrada en las Sagradas Escrituras. Desde esta perspectiva presenta dos visiones que se entrelazan entre sí: la visión antropológica y la visión cristológica. El Concilio comprende al hombre desde una visión responsable y autónoma, que encuentra su razón de ser en la cristología. Para el Concilio la plenitud del ser humano es Cristo: «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*GS* 22).

Este deseo de renovación moral, social y pastoral del Concilio es acogido por el Papa Francisco en su Pontificado, es explicitado de manera especial en la Exhortación *Evangelii Gaudium*, que parte de la centralidad del Evangelio, de la misericordia como camino de perfección cristiana y de la opción preferencial por los pobres como algo irrenunciable dentro del quehacer pastoral.

Evangelii Gaudium desde la perspectiva hermenéutica, presenta cuatro principios que son auténticos paradigmas de reflexión teológica, que ayudarán a su vez a la reflexión moral en la sociedad contemporánea y su articulación con el deseo de renovación moral propuesto por los Padres conciliares.

77 K. RAHNER, *Amar a Jesús, amar al hermano*, Edit. S. Terrae, Santander 1983, 16.

78 Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 254.

79 J. SCANNONE, «El Papa Francisco y la Teología de Pueblo», *Mensaje*, 631 (2014), 19.

80 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edit. Gredos, Trad. Tomás Calvo Martínez, 1Ed.2R., Madrid 1994, 249.

Los siguientes capítulos centrarán la reflexión en los principios del «tiempo superior al espacio» y la «realidad es más importante que la idea». Estos dos principios nos ayudarán a tener una visión de la teología moral, desde una hermenéutica amplia e interdisciplinar, que por un lado responde a las exigencias de renovación del Concilio Vaticano II, y por otro lado responden a los diferentes desafíos de la sociedad contemporánea.

CAPÍTULO II

«El tiempo superior al espacio» como hermenéutica de la teología moral

Este capítulo nos permitirá hacer una aproximación a la teología moral desde la hermenéutica del principio: «el tiempo superior al espacio», de la *Evangelii Gaudium*. La reflexión se enmarca desde la perspectiva escatológica que da razón de ser a la esperanza, sobre todo en aquellos que más sufren el dolor de la marginación y la pobreza. Es importante precisar, como se había afirmado en el primer capítulo, que a los pobres y a los leprosos Dios no responde tanto con razonamientos, sino con la proximidad de su presencia. El dolor humano encuentra en Cristo la presencia solidaria de Dios, que da sentido y plenitud a la vida¹. Se trata, como se decía, de la esperanza escatológica que ayuda a mirar adelante, tomando conciencia de que «solo en Dios, en el futuro que viene de Jesús resucitado, puede encontrar fundamentos sólidos y duraderos nuestra sociedad»².

Es indudable al hablar de escatología, centrar la mirada en lo referente a la concepción del tiempo. Cuando se habla de tiempo se plantea una dimensión en la que se vive y a la vez se padece, ya que el tiempo no se detiene; de ahí surge la preocupación de detenerse en el espacio como mejor alternativa fenomenológica. La novedad de la cultura contemporánea es el reconocimiento de la paradoja del tiempo, la

1 G. MASPERO, *El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 20/04/2016]. <http://www.almudi.org/articulos/9994-el-tiempo-superior-al-espacio-eg-222-un-principio-teologico-fundamental-para-el-obrar-cristiano>

2 G. MASPERO, «*El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 20/04/2016]. «Fe y esperanza son inseparables entre sí y están dinámicamente unidas a la caridad que dilata el corazón del hombre hasta abrazar en Cristo a todo hombre y a Dios mismo. Se descubre así que el futuro es don divino y, por tanto, casa eterna que hace habitable el presente y seguro el camino». *Ibid.*

cual consiste en que el tiempo por un lado administra cultura, y a la vez es líquido, informe, como un tejido sin trama: es el tiempo débil que pasa rápidamente como un instante fugitivo³.

La pregunta que se hace por el ser del hombre implica a su vez la pregunta por su temporalidad⁴, sobre todo cuando en el horizonte aparece la ausencia del tiempo que representa la realidad inevitable de la muerte. Desde esta perspectiva, se puede decir que el tiempo representa la relación conflictiva entre la plenitud y el límite, entre el deseo de controlarlo todo y la limitación de dar sentido a la vida que pasa.

El principio de la superioridad del tiempo sobre el espacio presenta en la *EG* una dimensión teológica y filosófica, que se evidencia aún más por los otros principios que le acompañan: *a)* la unidad prevalece sobre el conflicto; *b)* la realidad es más importante que la idea; *c)* el todo es superior a la parte. Estos aspectos hacen referencia como se decía, a la tensión entre plenitud y límite⁵:

Hay una tensión bipolar entre la plenitud y el límite. La plenitud provoca la voluntad de poseerlo todo, y el límite es la pared que se nos pone delante. El «tiempo», ampliamente considerado, hace referencia a la plenitud como expresión del horizonte que se nos abre, y el momento es expresión del límite que se vive en un espacio acotado. Los ciudadanos viven en tensión entre la coyuntura del momento y la luz del tiempo, del horizonte mayor, de la utopía que nos abre al futuro como causa final que atrae. De aquí surge un primer principio para avanzar en la construcción de un pueblo: el tiempo es superior al espacio (*EG* 222).

La reflexión sobre la esperanza, implica la dinámica relacional del presente y el futuro. Mientras el espacio se considera ligado al límite, el tiempo reclama la presencia de una fuente infinita. Desde esta dimensión el cristiano debe excluir toda solución que reduzca el tiempo a espacio, que intente reducir lo infinito-trascendente a lo finito y limitado⁶.

En esta perspectiva trascendental del tiempo surge la pregunta ¿Cómo valorar los proyectos humanos en los diferentes contextos sociales? Al respecto J. Fuchs analizando el aporte de *GS* plantea como criterios: *a)* compartir con los demás la experiencia que

se tiene del mundo (incluidos los no cristianos), y *b)* seguir siempre la luz del Evangelio⁷. Para armonizar esta dinámica de experiencia humana y Evangelio, propone F. Compagnoni, ver el futuro como una pregunta siempre abierta, como posibilidad de ser, y no tanto como un hecho previsible desde los análisis cerrados al intelectualismo o a las estadísticas⁸.

Seguidamente desde este principio del «tiempo superior al espacio», nos vamos a referir a tres aspectos que están unidos con la teología moral: 1) aproximación teológica a las categorías «tiempo y espacio», 2) la teología moral y su relación con el tiempo, y 3) *Evangelii Gaudium* y la moralidad del tiempo y el espacio.

1. Aproximación teológica a las categorías «tiempo y espacio»

Las categorías «tiempo» y «espacio» exigen una aproximación general que permitirán una mejor comprensión dentro del desarrollo de nuestro trabajo en relación al pensamiento del Papa Francisco en *EG*, y a los desafíos que estas categorías implican para una adecuada lectura de la teología moral.

1.1 El tiempo y el dinamismo moral

Dado que este trabajo implica una reflexión general, no se detendrá en un estudio exhaustivo sobre el tiempo, sino más bien sobre algunos elementos de iluminación en el camino de la reflexión teológica y antropológica. Pero aun así, es necesario dar un paso a la reflexión contemporánea del tiempo y a través del aporte del Concilio Vaticano II.

J. Fuchs plantea que la principal preocupación de la moral debe ser la promoción humana, y no tanto la promoción de algunos valores particulares⁹. La promoción humana está en la línea de la autorealización, que hace referencia a la humanización propia, como a la de los demás¹⁰.

3 Cf. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, Edit Sígueme, Salamanca 2012, 9.

4 Cf. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, 19.

5 Cf. G. MASPERO, *El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 20/04/2016].

6 Cf. G. MASPERO, *El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 20/04/2016].

7 Cf. J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale)», in *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*. Supplemento della IV edizioni, Paoline 1976, 1346 – 1347.

8 Il futuro como responsabilidad ética, 143.

9 Cf. J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale)», 1344.

10 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», en S. Bastianel, a cura di, *Tra possibilità e limite*, Edit. Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2012, 191.

«Las normas morales no son una ley estática, introducidas en el mundo de los hombres desde fuera del mundo y del hombre»¹¹. Las normas morales no son ajenas al ser del mismo hombre. Al decir ser del hombre, se hace referencia a un proyecto que siempre se está haciendo.

En esta perspectiva, el hombre es mucho más que un dato, es también una tarea¹², una tarea que se construye en comunidad. Por lo tanto, se piensa el proyecto de un futuro siempre mejor, un futuro donde el hombre se concibe como un ser temporal que entiende y reflexiona a partir de las diferentes experiencias humanas. Las normas morales que se formulan son el tentativo de indicar en el hombre la autorrealización de ese futuro¹³.

La vida humana como se afirmaba, en su temporalidad vive la tensión de la caducidad y el deseo de permanencia¹⁴. Es precisamente desde aquí donde el hombre vive la posibilidad de realización de su propia vida, en el desarrollo personal y social¹⁵. H.M. Yáñez afirma al respecto que, actuar moralmente es tener siempre en mente el futuro, es un actuar interpretando la posibilidad del bien personal al servicio del bien común, esta es la garantía donde se espera y se reinterpreta la posibilidad de un mundo mejor, donde el hombre se hace mucho más humano¹⁶. En una perspectiva histórica nos diría Compagnoni que se trata de una construcción humana en sentido colectivo, donde la dimensión del futuro no es solo emergente sino también saliente de esa dinámica relacional¹⁷. En una perspectiva moral, el pecado consistiría en la no realización del hombre, en el bloquear el desarrollo y el progreso humano en cuanto humano¹⁸.

También en esta perspectiva de futuro, el Concilio Vaticano II plantea la reflexión sobre una nueva humanidad de responsabilidad personal, donde se reconoce el nacimiento de un nuevo tipo de hombre, que debe saber asumir su responsabilidad con sus hermanos, y solo junto con ellos construir en la historia un mundo mejor¹⁹. *LG*

11 J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale)», 1345. «Le norme morali non sono una legge statica, entrata nel mondo dell'uomo da fuori del mondo e dell'uomo».

12 Cf. J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale) », 1345.

13 Cf. J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale) »1345.

14 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 192.

15 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 192.

16 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 201.

17 Cf. F. COMPAGNONI, a cura di, *Il futuro come responsabilità etica*, Edit. San Pablo, Torino 2002, 85.

18 Cf. J. FUCHS, «Futuro dell'uomo (e morale) » 1345.

19 Cf. F. COMPAGNONI, a cura di, *Il futuro come responsabilità etica*, 138.

hace especialmente referencia en este contexto de responsabilidad, al trabajo unido entre pastores y fieles (cf. *LG* 37).

Seguidamente se hará una reflexión en torno a la concepción del tiempo desde su significado y contexto. Es importante comprender que para la cultura griega la categoría «tiempo» designaba dos aspectos: por un lado, se hablaba del tiempo como «duración» y se concretizaba en la vida, o sea duración de la vida, de ahí se derivaban otras palabras como vida y destino en el plano individual; por otro lado, tiempo también significaba fuerza de la vida o fuente de vitalidad²⁰. El tiempo designaba la fuerza con la que una vida se manifiesta en el mundo. Estas afirmaciones sobre el tiempo se fueron ampliando en la consideración de la vida más allá de la propia medida humana del tiempo, lo que permite reflexionar en otra categoría, la eternidad del tiempo: «al ser concebida la vida en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en vida sin fin, y de ahí en eternidad»²¹.

En consecuencia, para la cultura griega la reflexión del tiempo en términos generales se articulaba de la siguiente manera:

Se habían «diferenciado tres tipos de tiempo: el tiempo del *chrónos*, visto desde la muerte y la carencia; el tiempo del *aidion*, visto desde la vida como eternidad incondicionada, constante, con plenitud necesaria; y el tiempo del *aion*, que sería el enlace entre los otros dos tiempos: temporalidad y eternidad»²².

Por otro lado, no solo la cultura griega tiene una manera de pensar el tiempo, también la cultura hebrea tiene su propia concepción del tiempo. Ernst von Dobschütz ha puesto de relieve la diferencia entre el modo hebreo y el modo griego de pensar el tiempo: «El primero es fundamentalmente temporal; el segundo fundamentalmente intemporal. El primero destaca el “pasar”; el segundo el “estar” (la “presencia”) »²³. Mientras la visión griega pensaba el tiempo en relación al presente, la visión hebrea lo categorizaba más hacia el futuro.

La concepción cristiana del tiempo tiene como exponente a San Agustín. Para él, el tiempo se explica (o se problematiza) en dos cuestiones: el tiempo de la creación y el tiempo como realidad actual. La creación hace referencia a la presencia de la eternidad en el tiempo, desde esta afirmación se habla de heterogeneidad del tiempo:

20 Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía* TIV, Edit. Suramericana, Buenos Aires, 1965, 786.

21 J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, IV, 786.

22 B.C. RODRÍGUEZ, «Comentario a tiempo y ser de Martin Heidegger», *Nómadas* 23 (2009) 3.

23 J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, IV, 786.

No puede pensarse que Dios, que es eterno, creó el tiempo y con ello surgió la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. El tipo de duración llamada “eternidad” y el tipo de duración llamado “tiempo” son heterogéneos²⁴.

Estos dos elementos de eternidad y tiempo están estrechamente relacionados entre sí, entran en categorías humanas como algo posible de vivirse desde un pasado, un presente y un futuro. El pasado es lo que se recuerda, el futuro lo que se espera, y el presente es aquello a lo que se está atento. En San Agustín, memoria, espera y atención, serán los elementos fundamentales para comprender la dinámica del tiempo²⁵. En el desarrollo posterior a San Agustín, sobre todo en la Edad Media, se darán varias reflexiones sobre el tiempo en su dinámica humana de duración y su relación con la eternidad, esto se explica de la siguiente manera:

Durante la Edad Media preocupó a los filósofos el problema “teológico” del tiempo en relación con la eternidad. Los filósofos que, como Santo Tomás, siguieron a Aristóteles en concebir el tiempo como estrechamente relacionado con el movimiento, adoptaron fórmulas que se limitaban a transcribir la definición aristotélica: *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*. Pero ello se refería al tiempo “natural” y no resolvía todavía la cuestión “teológica” del tiempo. Para tratar debidamente esta última cuestión, los filósofos medievales, incluyendo por supuesto a Santo Tomás, examinaron sobre todo el problema de la eternidad. Así, gran parte de lo que puede decirse acerca de las concepciones medievales escolásticas del tiempo se halla bajo el epígrafe “Eternidad”²⁶.

En la línea antropológica, vale la pena recordar el aporte hermenéutico que sobre la dimensión del tiempo presenta Paul Ricoeur. Este autor plantea que la espera y la memoria están en el espíritu como imágenes y signos y cuyo contraste se encuentra en el presente²⁷. Para M. Heidegger «lo histórico en cuanto pasado es comprendido siempre en una relación de eficacia con respecto al “presente”, en el sentido de lo que es real “ahora” y “hoy”»²⁸. Este «ahora» aunque es de carácter fenomenológico, pasará a ser un instante en la memoria del pasado, y por lo tanto, aunque su realidad es presente en otro momento ya no será fenomenológica; ante este círculo, se reclama una dimensión mayor, más allá de la pretensión del presente, del recuerdo del pasado y del anhelo del futuro intramundano.

Para Ricoeur el espíritu del hombre no se plenifica ni por la memoria de los momentos vividos, ni mucho menos desde el envejecer y el morir. Se necesita algo más grande, algo que dé mayor plenitud y sentido. Esta plenitud en Ricoeur se conoce como «la lógica de la sobreabundancia», la cual plantea una mayor amplitud y generosidad, más allá de la lógica de la proporción de la justicia. Su expresión máxima se expresa en la consideración de la vida como un don, esta consideración permite al hombre comprenderse mucho más allá de lo aparente, incluido su contingencia humana. Ricoeur no se mueve tanto en el ámbito trascendental de la voluntad, comprendida desde el símbolo y pensada desde conceptos existenciales, sino más bien, desde el aspecto poético de la voluntad del don y la trascendencia²⁹.

«La lógica de la sobreabundancia» comprendida como don, incluye sobre manera el perdón, que no es otra cosa que reconocer la dignidad del hombre en cuanto tal, más allá que los errores o pecados que comete, que en su vida hay mucha más bondad que maldad; el perdón es la respuesta que hace el bien al mal, se trata de dejarse conducir por el bien integral³⁰.

Continuando, Ricoeur plantea que existe un tiempo cosmológico, cuya esencia se encuentra en la antropología y adquiere verdadero significado a través de la narración; por lo tanto, la narratividad, «determina, articula y clarifica la experiencia temporal»³¹. Solo a través de la narración se puede plantear una reflexión sobre el tiempo. Una narración es una forma literaria, en la que la voz del narrador se dirige hacia una experiencia determinada³². Esta experiencia no es la contemplación de la misma narración, sino de una realidad que trasciende el mismo hecho de narrar, una realidad que exige ser contada mientras es vivida y que se plenifica mientras es transcendida. El ser humano no desea morir, y solo mediante la narración creativa, donde se involucran los otros y el cosmos da sentido al paso del tiempo. El ser humano no se reduce solamente a instantes, sino a un ser que se construye con los demás en el tiempo.

Para el Concilio Vaticano II, el tiempo cronológico es signo de un camino peregrinante, un camino que tiene como meta la comunión con Dios. Este camino exige la responsabilidad humana con el orden de la creación, se trata como tal de la expansión de Reino de Dios. Desde esta perspectiva, la misión de la Iglesia se comprende no solo

24 J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, IV, 789.

25 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* L11, Cap. 28.

26 J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, IV, 789.

27 Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, Edit. Siglo XXI, Mexico 1995, 62.

28 M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Edit. Universitaria, Santiago de Chile 2002, 395.

29 Cf. P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Edit. Prometeo, Buenos Aires 2008, 16.

30 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 202.

31 P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, 26. «El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal». *Ibid*, 36.

32 Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, 276.

como el anuncio del mensaje de Cristo a los hombres, sino que también ha de buscar perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico (cf. AA 5).

Seguidamente el mismo Concilio explicita que todas las cosas creadas se deben ordenar a su fin último en Dios:

Todo lo que constituye el orden temporal, a saber, los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales, y otras cosas semejantes, y su evolución y progreso, no solamente son subsidios para el último fin del hombre, sino que tienen un valor propio, que Dios les ha dado, considerados en sí mismos, o como partes del orden temporal (AA 7).

El Concilio reconoce que el pecado ha deformado este orden temporal. El hombre ha caído en la idolatría de los bienes temporales, haciéndose más siervo que administrador de todo lo que le ha sido dado (cf. AA 7). Por otro lado, el desarrollo de la técnica y la tecnología que capacitan al hombre para mejorar sus condiciones de vida, terminan siendo ineficaces para dar verdadero sentido a su existencia. El cardenal Ratzinger, reflexionando ante los grandes desarrollos científicos, y ante el prejuicio cultural que limita el horizonte del tiempo y la eternidad, y que deja como consecuencia el rechazo de la trascendencia por la inmanencia del espacio, afirma:

Los grandes conocimientos científicos pueden conducir por una parte a que la persona sea incapaz de ver más allá de lo fáctico, hecho que limita, en definitiva el horizonte. Por saber tanto, solo puede seguir pensando siempre en el plano de lo fáctico, lo que le impide dar el salto al misterio. Ya solo ve lo palpable. Y desde el punto de vista metafísico, la persona se vuelve más tonta. Pero, por otro lado, también puede ocurrir que precisamente la grandeza de la percepción, al captar los reflejos tan diversos de la inteligencia divina en la realidad, agrande y amplíe nuestra imagen de Dios y mostremos ante Él un respeto, una humildad y una admiración mayores³³.

El Concilio en este horizonte de inmanencia intramundana que genera el mal uso de los bienes materiales, se plantea las fundamentales preguntas que deben interpelar hoy y siempre:

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victo-

rias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal? (GS 10).

El Concilio propone para el desarrollo de la temporalidad el camino del discernimiento. Se trata de distinguir entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios, aunque el primero ayuda al desarrollo de la sociedad humana, siempre la mirada debe estar puesta en la instauración del Reino de Dios (cf. GS 39). El Reino de Dios es una categoría trascendental que no queda limitada, ni prisionera de la realidad física; sino que transforma el mundo, sin ser del mundo. Afirma P. Ricoeur que la relación del tiempo con el espíritu humano adquiere sentido cuando se elimina mediante vía argumentativa, cualquier tesis que coloque al tiempo a depender del movimiento físico³⁴. Esto significa que el tiempo, aunque se presenta en categorías espaciales, siempre las trasciende. Este es precisamente el arte del discernimiento, saber interpretar el espacio en relación y dependencia del tiempo.

Ante el adecuado discernimiento de la voluntad de Dios para humanidad, se pide a la Jerarquía eclesiástica una ayuda eficaz, que lleve a los fieles a descubrir los principios morales que salvaguardan tanto el orden natural como el sobrenatural (cf. AA 24). Por otro lado, se reconoce que es en definitiva el Espíritu Santo quien conduce en el camino del discernimiento (cf. GS 11); y que es la palabra de Dios (con una adecuada interpretación) la herramienta fundamental para su desarrollo:

Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (GS 44).

El Espíritu Santo a través de la Palabra de Dios, guía a los fieles para saber discernir los signos de los tiempos (cf. Mt 16, 3). Este es un camino que conduce del espacio y la temporalidad del mundo hacia la consumación definitiva del tiempo eterno de Dios. Al respecto también afirma el Concilio Vaticano II:

Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios

33 J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Edit. Círculo de lectores, Barcelona 2002, 42.

34 Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, 52-53.

resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre (GS 39).

1.2 *El espacio y el dinamismo moral*

El otro aspecto de importancia es el «espacio». El espacio dentro de una definición clásica Aristotélica, que se mantiene a lo largo de la Edad Media, es definido como un lugar³⁵. Dentro de esta reflexión se explicita que «el lugar no es simplemente un algo, sino un algo que ejerce cierta influencia, es decir, que afecta al cuerpo que está en él»³⁶. Kant parte del concepto Aristotélico de lugar, para afirmar otro: el «lugar trascendental»; este hace referencia a la sensibilidad y entendimiento puro³⁷. Por consiguiente, la expresión «lugar» se puede comprender en categorías de entendimiento y sensibilidad que dan arraigo o desarraigo a determinado espacio y en determinadas circunstancias.

El espacio como lugar implica dominio y control. Siempre que se hace referencia al espacio se está hablando de reglamentación política, fronteras, acuerdos, legalidad, pertenencia, etc. La potestad del poder y la autoridad sobre el espacio a nivel de los países es otorgada a los diferentes tipos de gobierno, los cuales representan para el pueblo el cumplimiento jurídico de derechos y deberes. Ello implica la garantía del verdadero progreso de los pueblos y las culturas. No obstante este aspecto se ve trasgredido cuando se manipula el espacio hacia al mantenimiento del poder por el poder, sin el deseo de favorecer el tiempo donde se desarrollan auténticos procesos de transformación social. Al respecto nos dice el Papa Francisco:

Uno de los pecados que a veces se advierten en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos. Darle prioridad al espacio lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación. Es cristalizar los procesos y pretender detenerlos (EG 223).

Cuando se habla de poder y autoridad sobre el espacio, también se debe hacer referencia a la Iglesia, por su potestad y gobierno sobre la vivencia comunitaria de la fe. El poder de la Iglesia sobre el espacio parte ante todo del servicio al Reino de Dios, servicio que ejerce bajo la categoría de testimonio, es a partir de aquí donde se ha-

35 Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, I, 562.

36 J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, III, 96.

37 Cf. J.F. MORA, *Diccionario de filosofía*, III, 96.

bla de credibilidad. El Papa Benedicto XVI, afirma que mediante la credibilidad se debe enseñar el verdadero camino de la vida. Lo contrario nos haría charlatanes sin autoridad (cf. SS 6). Pablo VI también afirma que «para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana [...] El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan» (EN 41).

2. La teología moral y su relación con el tiempo

Se había afirmado que el hombre vive la temporalidad como posibilidad de autorrealización personal y desarrollo social. Desde esta perspectiva es necesario comprender que «el tiempo no es reducible a una realidad cuantificable, sino que incluye sobre manera la experiencia humana relacional»³⁸. Por lo tanto, «la temporalidad asume significado moral, en cuanto entra como realidad fundamental del camino de autococonocimiento y de autorrealización del hombre»³⁹. En palabras de Ricoeur, sería cuando adquiere un sentido narrativo⁴⁰, cuando se hace tiempo significativo, cuando impulsa hacia delante, hacia un futuro verdaderamente humano.

Seguidamente se hará una aproximación terminológica del tiempo en el contexto de las sagradas escrituras. Los conceptos que expresan con claridad la categoría «tiempo» del Nuevo Testamento son: *καιρός* y *αἰών*. El primer término (*καιρός*) hace referencia a instante, duración, momento ocasión, mientras que el segundo (*αἰών*) hace referencia a era, eternidad mundo⁴¹. De donde se puede afirmar que:

Καιρός junto con *Κρόνος* y *αἰών*, pertenece al campo léxico para designar «tiempo»: *καιρός* y *κρόνος* se usan en parte como sinónimos, especialmente cuando se trata de indicar un determinado periodo de la vida humana en el sentido del calendario. *Κρόνος* designa más bien un periodo en sentido lineal, mientras que *καιρός* significa a menudo el tiempo que escatológicamente se ha cumplido⁴².

38 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 193.

39 H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 193: «la temporalità assume significato morale, in quanto entra come realtà fondamentale del cammino di autoconoscenza e di autorealizzazione dell'uomo».

40 Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, 39.

41 Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Edit. Sígueme, Salamanca 2005, 131.

42 H. Balz – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del NT*, 2139.

Se plantea que «lo más característico del término *καῖρός* es su referencia a un momento que viene determinado por el contexto, mientras que *αἰών* se refiere, por lo general, a una época más o menos limitada»⁴³.

Estos dos términos son los que mejor definen el tiempo, como su contexto en la historia de la salvación.

Así pues, la terminología del Nuevo Testamento, demuestra que para las primeras comunidades cristianas el tiempo en su duración infinita (plena), como también en el desarrollo de las épocas (limitado y puntual), empieza con Dios y está dominado por su presencia⁴⁴. Pablo diría: «En Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28). La historia humana se comprende como el tiempo propicio para cumplir el proyecto de Dios, es un tiempo marcado por los instantes específicos de actuar de Dios (*καῖρός*).

Se precisa que: «en el Nuevo Testamento no hay oposición entre tiempo y eternidad, sino más bien entre tiempo limitado y tiempo ilimitado»⁴⁵. Es lo que se podría llamar el vivir entre la plenitud y el límite. Seguidamente se va a hacer referencia de manera detallada a estos dos aspectos:

2.1 La plenitud y el límite como hermenéutica de moralidad

El Papa Francisco plantea que entre la plenitud y el límite existe una tensión bipolar. En la plenitud existe el deseo de poseerlo todo, el límite es la Pared que siempre se pone por delante (cf. EG 22). De ahí se reconoce que «los ciudadanos viven en tensión entre la coyuntura del momento y la luz del tiempo, del horizonte mayor, de la utopía que nos abre al futuro como causa final que atrae» (cf. EG 222). Esta utopía nos dice H.M. Yáñez, hace referencia al Reino de Dios ya presente en la dimensión personal y social; lo que permite la purificación de las falsas ideologías, y ayuda a comprender el actuar de Dios mediante los signos del espíritu en la historia⁴⁶.

Cuando se habla de plenitud vienen a la memoria otras palabras como eternidad, abundancia e integridad. Cuando se habla de límite se hace referencia a palabras como delimitación, restricción y jurisdicción. El ser humano siempre desea la plenitud, pero al mismo tiempo se encuentra limitado. En perspectiva teológica, se plantea

43 O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Edit. Cristiandad, Madrid 2008, 55.

44 Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 67.

45 O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 64

46 Cf. H.M. YÁÑEZ, «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo», 210.

la plenitud como un futuro que se hace presente, por lo tanto libera de las limitaciones humanas y se transforma en esperanza permanente.

En el centro de la plenitud se encuentra la esperanza, la cual tiene los ojos fijos en la meta última, el cielo. El deseo de la vida eterna nos mueve en nuestro peregrinar por este mundo⁴⁷. No obstante, este vivir en el mundo y el deseo de la eternidad también implica una tensión:

Al preguntarnos si deseamos la vida eterna, tal vez respondamos como aquel niño a quien se le pregunto si quería ir al cielo: «yo sí, pero no ahora». La separación entre el «sí» y el «no ahora» revela una distancia entre la vida corriente, en que amamos, gozamos, sufrimos y luchamos, y la eternidad que nos aguarda⁴⁸.

Una mala concepción de la eternidad plantea una dicotomía entre plenitud y límite, entre contingencia humana y sentido de la vida. Si la eternidad es algo esperado y anhelado debería pensarse y experimentarse como plenitud de la belleza. Diría Platón: «si por algo tiene mérito esta vida es por la contemplación de la belleza absoluta, y si tú llegas algún día a conseguirlo, ¿qué te parecerán, cotejado con ella, el oro y los adornos?»⁴⁹. El Papa Francisco propone una orientación del obrar moral al bien y a la belleza de Dios (cf. EG 77). Si Dios es la plenitud de la belleza, así se debe expresar en los procesos evangelizadores, de lo contrario no se podrá conectar el obrar moral con el deseo de la eternidad.

Lo anterior representa dentro de la reflexión que nos interesa desarrollar, un replanteamiento de nuestra manera de presentar la eternidad, no tanto desde el conocimiento e interpretación de las postrimerías escatológicas, sino desde la relación con el misterio de la vida que se experimenta limitada pero a su vez entraña una bella armonía que invita a trascender más allá de lo aparente.

2.2 El Reino de Dios como plenitud del tiempo y su conexión con el obrar moral

Con Jesús se habla del «tiempo cumplido» (cf. Mc 1, 15). Desde esta perspectiva se comprende la categoría del Reino de Dios. Por otra parte, «la pregunta sobre el Reino de Dios ya no se responde con un *allá* o un *entonces*, sino con el ahora de la presencia

47 Cf. J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, 333.

48 J. GRANADOS, *Teología del tiempo*, 333.

49 PLATÓN, *Diálogos*, III, Edit. Gredos, Barcelona 1988, 264.

física, tangible, de Jesús»⁵⁰. El Reino de Dios es la expresión máxima de la plenitud del tiempo cumplido, además es la expresión suprema de la iniciativa salvífica de Dios que exige del ser humano una respuesta propositiva⁵¹.

Teniendo en cuenta que, en la afirmación inicial se planteaba una tensión entre plenitud y límite; asimismo el Reino de Dios encierra una tensión entre el «ya» y el límite del «todavía no», se afirma que:

La realidad del Reino, ya implantada en el ahora del ministerio de Jesús, está abierta, inconclusa; su consumidor será su implantador: el Jesús siervo se revela como el Cristo Señor y, a la vez desvelará las dimensiones totales y definitivas del reino⁵².

Jesús anuncia el Reino de Dios no solo como un tiempo cumplido, sino también en su cercanía a los seres humanos. Esta cercanía (*καὶρός*) tiene las implicaciones morales propias de la conversión: «¡convertíos y creed en el Evangelio!» (Mc 1, 15). Se trata del paso de la limitación humana a la plenitud de Dios que irrumpe en el espacio humano para transformarlo. Igualmente, esta cercanía del Reino precisa un cambio de mentalidad, una nueva manera de pensar y ver la realidad⁵³. Es el reconocimiento libre de la autoridad de Jesús como guía de la existencia humana, puesto que, «el camino trazado por Jesús no se presenta como una norma autoritaria impuesta desde fuera. Jesús mismo es este camino y no pide otra cosa al discípulo que seguir su ejemplo»⁵⁴. En el capítulo precedente se expresaba que el ejemplo principal que Jesús deja a sus discípulos es el de las bienaventuranzas.

El Papa Francisco sitúa el Reino de Dios en el centro de la evangelización (cf. EG 176), afirma que el primer compromiso moral del Reino de Dios es con los pobres (cf. EG 48). Es el reconocimiento de las palabras de Jesús que anuncia la buena noticia del Reino primeramente a los pobres (cf. Lc 4, 18); En otro pasaje de la escritura también se nos dice:

«Dichosos vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos» (cf. Lc 6, 20).

En la medida en que Dios logre Reinar entre nosotros, la vida social será el lugar de la fraternidad, el lugar donde la justicia y la libertad imperan sobre todo entre

las más necesitados⁵⁵. Donde se anuncia y se instaura el Reino de Dios aparece una humanidad nueva.

2.2.1 El Reino de Dios y la libertad del espíritu

El Reino de Dios también expresa la tensión entre la ley y el Espíritu. La ley se concibe limitada en relación al Espíritu. Se reconoce que es el Espíritu quien profundiza en la plenitud y la libertad de la existencia humana.

Cuando Jesús denuncia a los Fariseos no lo hace porque sean inmorales, sino porque han convertido la religión en una ética de cumplimiento y no de libertad⁵⁶. Se han quedado prisioneros en las categorías jurídicas y no han sido capaces de descubrir la plenitud de Dios. Desde este horizonte comprendemos que «para Jesús, importan sobre todo la totalidad y la interioridad de las intenciones. Jesús no suprime, sino que completa los mandamientos: no basta con evitar el homicidio, es necesario desarraigar el rencor (Mt 5, 21- 26) »⁵⁷.

Desde el Reino de Dios que irrumpe transformando la vida desde adentro, la moral cristiana, queda más unida a la libertad del espíritu que a la observancia fría de la ley; se trata de una moral de la perfección, más unida a la espiritualidad que al sistema legalista de prohibiciones y normas. *Veritatis Splendor* expresa que una moral de perfección debe ser una moral que dé respuesta a la llamada divina, de crecimiento en el amor, de proceso espiritual y de crecimiento comunitario (cf. VS 111). Esto es lo que se podría llamar según Marciano Vidal, un programa completo de vida moral desde la interioridad, donde la vida moral surge de la gracia, su fuente como tal está en la espiritualidad⁵⁸.

Al hablar de espiritualidad, se hace referencia a la experiencia mística, no como algo lejano a los compromisos humanos, sino a saber interpretar desde la espiritualidad dichos compromisos:

La mística cobra autenticidad mediante el compromiso moral. Pocas afirmaciones son tan claras como ésta. El «éxtasis» místico del encuentro con Dios no

50 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, Edit. BAC, Madrid 2011, 91.

51 Cf. G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret, qué quiso quién fue*, Edit. Herder, Barcelona 2013, 65.

52 J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, 98.

53 Cf. PONTIF. COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral*, Edit. BAC, Madrid 2009, 67-68.

54 PONTIF. COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral*, 68.

55 Cf. V.R. AZCUY – al., *Instauremos el reino del padre y su justicia*, Edit. Docencia, Buenos Aires 2014, 19.

56 Cf. J.R. FLECHA, *Moral fundamental, la vida según el espíritu*, Edit. Sígueme, Salamanca 2012, 84.

57 J.R. FLECHA, *Moral fundamental*, 84.

58 Cf. M. VIDAL, *Moral y espiritualidad, de la separación a la convergencia*, Edit. Covarrubias, Madrid 1997, 25-27.

se reduce a un goce auto-gratificante sino que culmina en el encuentro con el «otro», en el servicio al necesitado⁵⁹.

2.2.2 El Reino de Dios y la dimensión escatológica

El Reino de Dios evoca una dimensión escatológica, comprendida como el tiempo definitivo y pleno que porta la parusía del Señor. La espera de la parusía no solo es algo apocalíptico en el sentido de una espera al final de todo, sino también una realidad axiológica. La Parusía es portadora de un «ya» de valores humanos que permiten la armonía entre los pueblos. La plenitud ilumina el límite del tiempo humano que se vive en el presente.

Esta dimensión escatológica tuvo para las primeras comunidades cristianas un papel definitivo en el comportamiento moral. La Iglesia primitiva vivía en una hermenéutica permanente de la espera inminente de la Parusía⁶⁰. En consecuencia la escatología se transforma en categoría de reflexión y valoración de las relaciones humanas.

La importancia de la hermenéutica de la espera inminente de la Parusía les planteó a las primeras comunidades cristianas una permanente relativización del espacio. En efecto, si el Señor viene, debemos estar atentos para no distraernos ni con el poder, ni con la demasiada estructuración institucional, ni mucho menos con la búsqueda de privilegios humanos. La Iglesia se entiende como el espacio de la fe donde se vive en la tensión del ahora y la espera del tiempo definitivo de la Parusía del Señor.

En consecuencia de lo antes mencionado, los valores fraternos que aparecen en las primeras comunidades cristianas expresan esta vivencia de libertad y relativización del espacio: «todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2, 44-45).

Con la dimensión escatológica también se expresa que: «la libertad auténtica no quiere decir solamente liberación *de* algo, sino siempre libertad *para* algo»⁶¹. La libertad está en relación al dinamismo del tiempo, no se reduce a un bien o espacio adquirido, es como tal una meta que incluye de manera especial la vivencia comunitaria del amor. Para San Pablo la libertad que es para el bien, es animada por la gracia que se concretiza también en el amor: «Que la caridad os haga esclavos unos de otros» (Gal 5, 13).

59 M. VIDAL, *Moral y espiritualidad*, 50.

60 Cf. G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret*, 492-493.

61 R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, II, Edit. Verbo Divino, Navarra 1971, 56.

2.2.3 La dimensión escatológica del Reino en el Concilio Vaticano II

En el capítulo VII de la *LG* se afirma de manera específica el carácter escatológico de la Iglesia. Se parte de la premisa que la vocación de la Iglesia es eminentemente escatológica. Por lo tanto, «la Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste» (*LG* 48). Se trata de considerar al hombre en camino, en el dinamismo del tiempo como un ser que siempre tiene la posibilidad de hacerse, de renovarse y de renovar su entorno.

La historia del caminar del hombre se da en la dinámica pasado, presente y futuro. Este caminar también hace referencia a progreso humano. No obstante, la historia de la humanidad no siempre es la historia del progreso. El verdadero progreso humano no se reduce a crear cosas, sino que debe crear sentido de la vida y de las cosas, ya que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo (cf. Lc 9, 25). La plenitud de Dios nos libera de la limitación de una historia humana sin sentido y sin horizonte. La presencia de la plenitud Dios en el mundo implica al mismo tiempo la transformación integral del mismo hombre, como la de su entorno:

Cabe recordar igualmente que una línea fundamental del Concilio es considerar al *Hombre* en su unidad, síntesis de materia y espíritu, vinculado al mundo por su corporeidad y relacionado de tal manera con éste que la humanidad llega a su perfección *transformando el mundo*⁶².

El referente escatológico del Concilio se percibe en la línea ya mencionada, desde la centralidad del Reino de Dios, integrando a esta centralidad la visión trascendental de la historia, se trata de comprender que:

En definitiva, la relación entre el reino anunciado por el mesianismo cristiano y la historia no es dualista, sino que estamos frente a una experiencia propiamente escatológica, por tanto sintética, integradora de presente y futuro. No cabe una visión dicotómica entre inmanencia y trascendencia. Es decir, se trata de una experiencia presente y futura a la vez, porque el Reino es una realidad operante ya que suscita en la humanidad el deseo de un futuro nuevo y mejor, y todavía está pendiente su plena realización. La esperanza escatológica mantiene el presente abierto al futuro y lo convierte en el lugar donde se anticipa ese mismo futuro⁶³.

62 Cf. F. PARRA, «Esperanza y futuro histórico», *Teología y vida* 41 (2000) 3-4.

63 F. PARRA, «Esperanza y futuro histórico», 3-4.

Esta vocación escatológica de la Iglesia que implica un compromiso social, no debe de ninguna manera disminuir la importancia de lo temporal, sino proporcionar nuevos motivos de apoyo para su ejercicio (cf. *GS* 21). El Concilio afirma: cuando en la dimensión social falta «el fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna [...] los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación» (*GS* 21).

3. *Evangelii Gaudium* y la moralidad del tiempo y el espacio

El Papa Francisco en *EG* hace una fuerte crítica al falso horizonte moral de la mundanidad espiritual, es un no al control del espacio que ha ganado cierto terreno sobre el tiempo de los procesos. La solución es una Iglesia que se desinstala y sale de la auto-referencialidad y las seguridades humanas para cumplir su misión con los menos favorecidos de la sociedad.

3.1 Mundanidad espiritual como falso horizonte de moralidad

El hombre por habitar en este mundo se considera mundano⁶⁴. Estar en el mundo para el hombre es algo circunstancial, se tiene cierto dominio sobre el mundo, pero al final su paso por el mismo es transitorio. Esta realidad la comparten todos los seres humanos, «los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres»⁶⁵. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre los cristianos y los no cristianos respecto del mundo? En la carta a Diogneto se nos da una respuesta:

Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña⁶⁶.

Por consiguiente: ¿Qué es lo que hace que los primeros cristianos vivieran de esta manera en relación al mundo? La respuesta es la vivencia del acontecimiento Pascual de Cristo. Con la muerte y resurrección de Jesucristo ha iniciado una nueva manera de categorizar el espacio «si ustedes, pues, han resucitado con Cristo, busquen las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Pongan la mira (la mente) en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col 3,1-2). El mirar la vida trascendental «no paraliza, no hace mirar al cielo estando mano a mano, sino que dirige su mirada al mundo y a sus necesidades»⁶⁷. Pero esto exige no tener una idea equivocada del Reino de Dios que constituye el fin de la Iglesia, y que ella tiene la misión de anticipar sin menospreciar los problemas sociales, a los que buscará dar solución⁶⁸.

Aun así, el ideal del Reino en las realidades sociales no es un experiencia del todo evidente, ante esto el Papa Francisco plantea un «no a la mundanidad espiritual»; ya que ésta no representa una categoría moral idónea para el cristianismo.

El Papa Francisco continúa afirmando que «la mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal» (*EG* 93). Esta mundanidad que da mayor importancia al espacio que al tiempo, trasgrede los valores auténticamente evangélicos en una ética intramundana sin esperanza. Estas confusiones, decía Henri de Lubac, van más allá del simple clericalismo, ya que también modifican el culto tributado a Dios por los favores otorgados a los ministros, como también el progreso y la salvación de las almas por la influencia, oculta o manifiesta del clero en asuntos profanos⁶⁹.

Henri de Lubac, antes que el Papa Francisco hubiese afirmado que la actitud más sobresaliente de una mundanidad espiritual es un exagerado antropomorfismo. En sus palabras afirma:

La mundanidad espiritual no es otra cosa que una actitud radicalmente antropocéntrica. Esta actitud sería imperdonable en el caso (que vamos a suponer posible) de un hombre que estuviera dotado de todas las perfecciones espirituales, pero que no lo condujeran a Dios. Si esta mundanidad espiritual invadiera la Iglesia y trabajara para corromperla atacándola en su mismo principio, sería infinitamente más desastrosa que cualquiera otra mundanidad simplemente moral⁷⁰.

64 J.F. MORA, *Diccionario de filosofía*, III, 242.

65 *Carta a Diogneto* (Cap. 5-6; Funk 1, 317-321), [acceso: 04/03/2016]4http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html.

66 *La Carta a Diogneto* (Cap. 5-6; Funk 1, 317-321).

67 Cf. G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret*, 508.

68 Cf. H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Edit. Desclee Brouwer, Paris 1968, 288.

69 Cf. H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, 272.

70 H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, 367.

El Papa Francisco reconoce que la mundanidad espiritual no se manifiesta de forma uniforme; sino que aparece contrastada por dos tendencias: «una es la fascinación del gnosticismo que enclaustra en la inmanencia de la razón, y la otra el neopelagianismo autorreferencial y prometeico que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario» (EG 94). Desde estas tendencias afirma el Papa, que ni Jesucristo ni las demás personas interesan (cf. EG 94). Así en la línea de Lubac, el empeño evangelizador que propone el Papa Francisco se bloquea por el inmanentismo antropocéntrico. Como consecuencia de lo anterior se bloquea el empeño evangelizador.

Si la pretensión de la mundanidad espiritual es dominar el espacio, esto convierte la vida de la Iglesia en una pieza de museo o en posesión de pocos (cf. EG 95). Se trata en términos generales de «una tremenda corrupción con apariencia de bien» (EG 97). Ante esta situación el Papa hace una propuesta que responde a la perspectiva del Concilio en tres aspectos muy articulados con la reflexión moral: la Iglesia en salida, la centralidad de Jesucristo y la opción por los pobres (cf. EG 97).

Por haber presentado en el primer capítulo lo concerniente a la centralidad de Jesucristo y la opción preferencial por los pobres, se presentará a continuación lo referente a la «Iglesia en salida» como referente para la teología moral.

3.2 «La Iglesia en salida», como referente hermenéutico de la teología moral

El Cardenal Bergoglio antes de ser elegido Papa, afirmaba en la misma línea de *Evangelii Nuntiandi*, Medellín, Puebla, Aparecida, entre otros documentos, que la razón de ser de la Iglesia es la evangelización, y que mediante la claridad de esta misión debe salir de sí misma a los más pobres y marginados⁷¹. No obstante, este ideal se ha fragmentado por una visión mundana de la Iglesia que vive para sí, y no sale de sí; esta es una de las cuestiones que justifica la reforma de la Iglesia⁷².

71 Cf. En las palabras propias, en el *L'Osservatore Romano*, se dice: «La Chiesa è chiamata uscire da se stessa e ad andare verso le periferie, non solo quelle geografiche, ma anche quelle esistenziali: quelle del mistero del peccato, del dolore, dell'ingiustizia, quelle dell'ignoranza». *L'Osservatore Romano*, 28 de Marzo 2013, 7.

72 Cf. En las palabras precisas sería: «Ci sono due immagini di Chiesa: la Chiesa evangelizzatrice che esce da se stessa; quella del Dei Verbum religiose audioens et fidenter proclamans o la Chiesa mondana che vive in sé, da sé, per sé. Questo deve illuminare i possibili cambiamenti e riforme che si devono realizzare per la salvezza delle anime», *L'Osservatore Romano*, 28 de Marzo 2013, 7.

Precisamente, ante esta situación el Papa Francisco nos invita «a pasar de una Iglesia centrada en su auto-conservación a una Iglesia centrada en la misión evangelizadora»⁷³. Se trata de salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias necesitadas de la luz del Evangelio (cf. EG 20).

Es necesario resaltar que la reflexión sobre la Iglesia en salida del Papa Francisco tiene como inspiración el documento de Aparecida, que afirma al respecto:

La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás. El Evangelio nos ayuda a descubrir que un cuidado enfermizo de la propia vida atenta contra la calidad humana y cristiana de esa misma vida. Se vive mucho mejor cuando tenemos libertad interior para darlo todo: «quien aprecia su vida terrena, la perderá» (Jn 12, 25). Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión (DA 360).

La reflexión de la Iglesia en salida comporta el análisis de dos capítulos de EG: el número segundo: «la crisis del compromiso comunitario»; y el número cuarto: «la dimensión social de la evangelización»⁷⁴.

3.2.1 Los desafíos morales de la crisis del compromiso comunitario

En el capítulo segundo de la EG trata sobre lo socio-económico y lo cultural. El Papa presenta cinco desafíos a tener en cuenta: 1) el binomio exclusión-inequidad, 2) la idolatría del dinero, 3) la violencia, 4) el deterioro cultural y 5) el fenómeno religioso. Estos desafíos exigen una respuesta de acuerdo a las líneas que se vienen enunciando.

En el primer desafío que trata sobre el binomio exclusión-inequidad, se afirma que:

Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad (EG 53).

73 J.L. SEGOVIA – al., *Evangelii Gaudium* y los desafíos pastorales, Edit. PPC, Madrid, 2014, 159 – 160.

74 Al tomar estos dos capítulos me inspiró en el siguiente artículo: I. Camacho, «La moral social en la *Evangelii Gaudium*», *Corintios XII* 149 (2015) 110 -135.

La exclusión reduce al sujeto a desecho o material de descarte. Esto se relaciona con la expresión de «la Globalización de la indiferencia» (cf. *EG* 54). La obsesión por el consumo nos encierra en las categorías espaciales de este mundo, negando la posibilidad de procesos en bien de los débiles de la sociedad.

El segundo desafío se refiere a «la idolatría del dinero» (cf. *EG* 55) que reduce al ser humano a los mecanismos de consumo. El ser humano se pierde en el espacio de la impersonalidad y la clandestinidad, en palabras de Papa Francisco sería: «la dictadura de una economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano» (*EG* 55).

El tercer desafío hace referencia a las consecuencias de los desajustes dentro de lo socio-económico: la violencia (cf. *EG* 59). Tanto la inequidad como la exclusión son causales de violencia. Sin embargo, el Papa no pretende desde esta perspectiva definir las causas de todas las violencias imperantes, como tampoco las causas de todos los conflictos, ni dar una solución detallada a cada uno; más bien con una actitud profética denuncia el sistema injusto que impera en las sociedades y que es causa de muchas violencias.

El cuarto desafío se refiere al deterioro cultural a causa del relativismo imperante, donde cada uno pretende imponer subjetivamente su propia verdad anteponiendo los beneficios y deseos personales al bien común (cf. *EG* 61). Dentro de este fenómeno relativista e individualista también se afirma el deterioro de la familia como célula de la sociedad (cf. *EG* 66).

El deterioro cultural también se ve amenazado por una mala comprensión del fenómeno de la globalización, donde lo exterior impone no solo sus avances en muchos campos y disciplinas, sino también una ética debilitada (cf. *EG* 62), unos principios al margen de los valores auténticamente humanos de cada cultura.

El quinto desafío hace referencia al fenómeno religioso que busca dar respuesta al materialismo imperante. Este desafío interpela a la Iglesia en su respuesta a la proliferación de tantos movimientos religiosos (cf. *EG* 63).

El Papa Francisco propone como respuesta a estos nuevos desafíos una articulación entre evangelización, relaciones fraternas y valores:

Se impone una evangelización que ilumine los nuevos modos de relación con Dios, con los otros y con el espacio, y que suscite los valores fundamentales. Es necesario llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades (*EG* 74).

Que la evangelización sea una respuesta significa para el Papa Francisco llevar una vida en un nivel superior, pero no con menor intensidad (cf. *EG* 10). Cuando «la Iglesia convoca a la tarea evangelizadora, no hace más que indicar a los cristianos el verdadero dinamismo de la realización personal» (*EG* 10). En este proceso la alegría es un factor determinante.

Evangelizar es hacer de la eternidad de Dios una respuesta a la temporalidad del hombre; esto significa que Cristo que es el Evangelio eterno del Padre Dios, es quien renueva nuestras vidas y nuestras comunidades (cf. *EG* 11).

Como vemos, este camino de evangelización debe modificar de manera propositiva la manera de relacionarse los unos con los otros. Es el descubrir que la gracia y la providencia de Dios irrumpen desde el tiempo eterno para ayudar a los hombres a relacionarse entre sí, lo que implica una mirada mucho más amplia que la simple contemplación del espacio, al respecto el Papa afirma:

En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados (*EG* 84).

El mundo de hoy tan desarrollado a través de las redes de comunicación, exige la propuesta de una verdadera mística, donde el vivir juntos y el encontrarnos se convierte en la razón de ser de la fraternidad (cf. *EG* 87). El saber relacionarse con los demás también implica el saber relacionarse con Dios, en esta dinámica relacional se encuentra lo que constituye una verdadera sanación social. Quien parte de la relación con Dios y desde allí ilumina las relaciones con el prójimo, vive en la verdadera mística que «sabe descubrir a Dios en cada ser humano, que sabe tolerar las molestias de la convivencia aferrándose al amor de Dios» (*EG* 92).

Además de la mística de las relaciones fraternas también se busca la adecuada relación con el espacio vital de la naturaleza y el medio ambiente. En *Laudato si* el Papa explicita esta importancia:

Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente. Hay una interacción entre los ecosistemas y entre los diversos mundos de referencia social (*LS* 141).

El Papa también hace referencia a los volares, los que son considerados como principios que hacen parte de la reserva moral de las culturas (cf. *EG* 68). No obstante,

se reconoce que los valores cristianos aún no han penetrado de manera más eficaz el mundo de lo social, lo político y lo económico (cf. *EG* 102); por lo tanto, este es un desafío permanente, que implica:

Junto con las diversas fuerzas sociales, acompañar las propuestas que mejor respondan a la dignidad de la persona humana y al bien común. Al hacerlo, siempre propone con claridad los valores fundamentales de la existencia humana, para transmitir convicciones que luego puedan traducirse en acciones políticas (*EG* 241).

El Papa reconoce que «una cultura evangelizada contiene valores de fe y de solidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente» (*EG* 68).

3.2.2 La moral en la dimensión de la evangelización

Evangelizar es también tomar conciencia de sentido social del Kerigma (cf. *EG* 177). Por lo tanto, no se puede separar el anuncio salvífico y la vida moral que expresa el efectivo amor fraterno (cf. *EG* 179). Ante esta perspectiva, la religión no puede quedarse relegada a la intimidad secreta de las personas, sino que debe influenciar la vida social y nacional de manera positiva y propositiva (cf. *EG* 183). La Iglesia a su vez debe evitar que mediante su interpretación se tenga una visión parcial y fragmentada de la realidad (cf. *EG* 184).

En este capítulo se resalta la inclusión social de los pobres (cf. *EG* 186), como opción preferencial del proceso evangelizador, en palabras del Papa, se afirma: «de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad», *EG* 186. La pobreza es un problema que interpela la actuación moral del hombre, «hablar de pobreza como un problema ético significa darse cuenta que la pobreza existe como consecuencia del actuar humano, o de la omisión de parte de algunos responsables»⁷⁵. El Papa también exhorta a la responsabilidad moral de los políticos, pidiendo que sepan sanar las raíces profundas de producen el mal; que les duela la verdad, la sociedad, el pueblo y la vida de los pobres (cf. *EG* 205).

⁷⁵ H.M. YÁÑEZ, «L'opzione preferenziale per i poveri», en ID., a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, Edit. Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 250. En el original: «Parlare di povertà è un problema etico vuol dire rendersi conto che la povertà esiste come conseguenza dell'agire umano, o dell'omissione da parte di alcuni responsabili».

Así mismo, se proponen como medios morales de respuesta a las problemáticas sociales, la promoción del bien común y la paz social (cf. *EG* 217-221). Estos aspectos representan la transformación de los espacios desde la medida del Reino de Dios.

La promoción del bien común junto con la dignidad de la persona humana, representan todo un aspecto que debe interpelar por un lado a toda política económica (cf. *EG* 203), y por otro lado a la vivencia social del cristianismo (cf. *EG* 182). Desde esta perspectiva de manera profética el Papa afirma que «la dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios. Cuando estos valores se ven afectados, es necesaria una voz profética» (*EG* 218).

En lo referente a la paz social, se afirma que ésta es fruto del desarrollo integral del hombre (cf. *EG* 219), no se debe entender solo como ausencia de guerra o de conflicto (cf. *EG* 219), lograda mediante acuerdos que terminan favoreciendo una minoría. La paz verdadera debe incluir «las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos» (*EG* 218). El Papa afirma la fundamental trascendencia de la paz fuera de las fronteras del espacio de este mundo: «la paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (*EG* 219).

Síntesis

De acuerdo al desarrollo de este capítulo, podemos decir que el principio «el tiempo es superior al espacio» representa para la vida de la Iglesia un camino de reflexión permanente sobre la peregrinación cristiana, que tiene como meta la comunión plena con Dios.

La Iglesia como comunidad de creyentes está llamada de manera especial a dar testimonio de su vocación trascendente y escatológica, este testimonio implica mayor libertad delante de los espacios de poder, dominio e imposición; como también mayor compromiso con el bien común, la justicia y la paz social. La vocación de la Iglesia en esta perspectiva consiste en pensarse siempre en salida, en una misión permanente y constante en favor de los menos favorecidos de la sociedad. Desde esta perspectiva se ha reflexionado lo concerniente a la responsabilidad social de la moral. Esta responsabilidad implica el reconocimiento de que la vida del ser humano es un don de Dios, por lo tanto, está llamada a manifestarse en obras concretas a favor de los demás.

Desde la perspectiva escatológica del tiempo, la Iglesia debe saber responder a las diferentes problemáticas que se presentan en los espacios donde se dinamizan y de-

sarrollan las culturas. Se trata de la construcción del Reino de Dios en la sociedad contemporánea.

La reflexión del Concilio Vaticano II, que es acogida por el Papa Francisco, nos ha permitido reflexionar sobre la importancia del discernimiento en esta presencia del Reino de Dios. Este camino de discernimiento, permite a la Iglesia aportar en el mundo de lo social, una moral de compromiso humano con sentido de esperanza escatológica.

CAPÍTULO III

«La realidad es más importante que la idea» como hermenéutica de la teología moral

El Papa Francisco expresa este principio de la siguiente manera: «La realidad simplemente es, la idea se elabora. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma» (EG 231). El Papa comprende en este principio la idea como una elaboración conceptual que está en función de la comprensión y captación de la realidad. El punto de partida de convocación es la realidad iluminada por la razón; se trata de pasar «del nominalismo formal a la objetividad armoniosa» (EG 232).

Los que se detienen sólo en la concepción de la idea, muchas veces terminan absolutizándose sobre la propia idea, sustituyendo en ella a la realidad¹. El idealismo genera teorías y pensamientos que muchas veces se quedan en el campo de la abstracción, sin tomar posición sobre la realidad². Se trata de la ilusión de intentar definir las esencias, sin acercarse a comprender el horizonte de la existencia.

Desde esta perspectiva, la importancia de este principio para la teología moral reside en que permite hacer una reflexión ascendente de la moral, desde lo inductivo a lo deductivo, o sea, desde la realidad en confrontación con las ideas. Partir de la realidad no significa de ninguna manera sumergirse en un materialismo cerrado, por el contrario implica partir del dato, del hecho que debe ser iluminado por la reflexión teológica. Como bien se afirma, no significa de ninguna manera renunciar al dato reflexivo de la teología, sino más bien enriquecerlo desde la realidad, desde los contextos propios donde se dinamiza existencialmente la fe.

1 Cf. G. CAVALCOLI, «la dipendenza dell'idea dalla realtà nell'*Evangelii Gaudium* di papa francesco», Path 13 (2014), 307.

2 Cf. G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell'*Evangelii Gaudium*», 307.

Es tarea de todos interpretar, reflexionar y ofrecer respuestas sobre la realidad contemporánea, no es sólo una labor del Papa, sino de toda la Iglesia (cf. *EG* 51). En esta línea también afirma que «ni el Papa ni la Iglesia tienen el monopolio en la interpretación de la realidad social o en la propuesta de soluciones para los problemas contemporáneos» (*EG* 184). Cada creyente dentro de las comunidades cristianas es importante para el discernimiento de los signos de los tiempos. Aspectos como la economía de la exclusión, la idolatría del dinero, la inequidad, el individualismo, la violencia, entre otros aspectos; hacen parte de los desafíos en los que el creyente está llamado a tener «una mirada de fe sobre la realidad» (*EG* 68). El Papa comprende que los apartados conceptuales deben favorecer el contacto con la realidad y no alejar de ella (cf. *EG* 194). En sus palabras afirma:

No nos preocupemos sólo por no caer en errores doctrinales, sino también por ser fieles a este camino luminoso de vida y de sabiduría. Porque a los defensores de “la ortodoxia” se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen (*EG* 194).

El Papa Francisco sitúa en el centro de este principio lo referente al acontecimiento de la encarnación de la Palabra y su puesta en práctica (cf. *EG* 233). Dos realidades son muy importantes desde la visión del Papa, la primera, es el reconocimiento del Verbo hecho carne, donde parte de la comprensión esencial y original de Dios que asume nuestra condición humana. La segunda, plantea que esta la Palabra que se encarna se debe poner en práctica; en esta perspectiva se articula una dimensión misionera y profética. Encarnación y profetismo serán categorías determinantes en el ejercicio pastoral del Papa Francisco.

El Papa actúa como un profeta para nuestro tiempo, uno que es consciente de su vocación como bautizado, y que debe interpelar desde el Evangelio la realidad circundante. En este llamado profético que realiza el Papa, se permite la reflexión del principio de la realidad superior a la idea, a partir de dos aspectos: 1) Consecuencias morales de la encarnación de la Palabra; 2) América Latina, una reflexión moral en el contexto de la realidad.

1. Consecuencias morales de la encarnación de la Palabra

Dios se ha hecho hombre y se ha encarnado en la persona de Jesús de Nazaret. Esta es la invitación a la vivencia de una espiritualidad encarnada. Cuando se habla de una

espiritualidad encarnada se hace referencia al encuentro con Dios en el escenario de la vida, por lo tanto la espiritualidad encarnada se refiere a la realidad³.

El acontecimiento de la encarnación no se reduce solamente al momento en el que el hijo de Dios nace del seno virginal de María, es también toda la vida de Jesús, desde su nacimiento, muerte y resurrección. La encarnación es ante todo la manera humana como Dios vive nuestra historia.

Pero es necesario reflexionar sobre el ¿Cómo Jesús encarna el mensaje del Reino de Dios en la realidad concreta? Para responder a esta pregunta nos vamos a referir a la reflexión sobre la encarnación en la realidad, como también sobre la exigencia moral y profética de la encarnación de la palabra.

1.1. La encarnación en la realidad

La realidad existe independientemente de nuestras ideas, ya que nuestras ideas están en orden y en función a la realidad, que es como tal el fundamento de la verdad⁴. Nos dice Ortega y Gasset que «ningún conocimiento de algo es suficiente [...] si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe»⁵. Para Ortega la realidad es aquello que se quiera o no, tenemos que asumir y constatar. Es aquella realidad que está presente y exige ser reconocida.

Se puede afirmar que la realidad sirve como modelo de nuestras ideas, mientras que por otro lado las ideas sólo pueden modelar la realidad de manera accidental⁶. Esto significa que la realidad ni se reduce, ni se agota en la idea. «La realidad en tanto que es conocida, se convierte en idea, más en sí misma, fuera de nosotros, permanece siempre realidad»⁷.

Dentro de una reflexión antropológica y teológica se podría afirmar que la idea depende de nosotros, es una construcción inminentemente antropológica, mientras que la realidad depende totalmente de Dios, quien es el creador de toda realidad existen-

3 Cf. J. MARTIN, *Más en las obras que en las palabras*, Edit. Sal Terrae, Santander 2011, 277.

4 Cf. G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell' *Evangelii Gaudium*», 288.

5 J. ORTEGA y GASSET, *Obras Completas* T VII, Edit. Revista de Occidente, Madrid 1983, 101.

6 Cf. G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell' *Evangelii Gaudium*», 288.

7 G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell' *Evangelii Gaudium*», 288: «La realtà, in quanto conosciuta, diventa idea, ma in se stessa, fuori di noi, resta sempre realtà».

te⁸. El Concilio afirma que quien desee penetrar en los secretos de la realidad, está como tal llevado por la mano de Dios, quien da consistencia a todas las cosas (GS 36).

Adentrándose en una reflexión moral, se podría afirmar que no existe una teología moral que no tenga como referente un ideal (los cuales de por sí comportan una alta exigencia), pero por otro lado, «una moral solamente descriptiva o justificadora de una situación no sería ni teología ni moral»⁹. Es tentación del idealismo el plantear una teología moral solo empeñada en describir, definir y crear la realidad mediante la abstracción de ideas. La teología moral sin renunciar de ninguna manera al ideal propuesto por Cristo, y que se explicita en las bienaventuranzas, debe ser capaz de responder de manera diligente a las diferentes situaciones que afectan no sólo a la persona sino también a la sociedad entera¹⁰.

Según G. Cavalcoli, para el Papa Francisco el problema del idealismo está en que se centra más en las esencias que en la existencia concreta. El idealista como tal, no vive un contacto auténtico con la realidad, vive en el mundo de sus propias ideas¹¹, donde no existe una adecuada interiorización ni exteriorización social del individuo en la sociedad concreta.

Por lo tanto, la exigencia consiste en la consideración integral del ser humano, donde las ideas y la realidad concreta encuentran verdadera consistencia. Se trata como tal, del doble movimiento de interiorización y exteriorización¹². El primero «se concibe como un tipo de recámara existencial, necesaria para tomar conciencia de sí mismo y analizar con profundidad los elementos que ligan a la persona con su existencia y que conforman su posicionamiento en la sociedad»¹³. El segundo hace referencia al como la persona comunica sus «riquezas a los otros, en una experiencia de apertura oblativa, pues el darse es una manifestación del ser global de la persona»¹⁴. Se trata de la integración dialéctica de la fe y la vida concreta.

8 Cf. G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell' *Evangelii Gaudium*», 288.

9 A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, Edit. Cittadella, Assisi 1988, 66. «Una teología morale puramente descrittiva o giustificatrice di una situazione non sarebbe né teologia né morale».

10 Cf. A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, 67.

11 Cf. G. CAVALCOLI, «dell'idea dalla realtà nell' *Evangelii Gaudium*», 307.

12 Cf. R. CARRERA, «Presupuestos antropológicos del personalismo comunitario de Emmanuel Mounier», *Humanitas* 11 (2014), 156.

13 R. CARRERA, «Presupuestos del personalismo de E. Mounier», 256.

14 R. CARRERA, «Presupuestos del personalismo de E. Mounier», 256.

Estos aspectos de interiorización y exteriorización de la persona, plantean las que se denominan en el pensamiento de Mounier, dimensiones de la persona y que son a saber tres: la encarnación, la vocación y la comunión. La encarnación hace referencia al cómo la persona se encuentra asumida en el individuo, por lo tanto, mezclada sin dar lugar a separación alguna, aquí se fundamenta la integralidad de la persona humana. La vocación le permite a la persona desarrollar en la realidad concreta su encarnación individual, le permite actuar de forma coherente dando sentido a su vida y misión en el mundo. Por último, la comunión permite a la persona encontrarse consigo misma en una entrega generosa a la comunidad¹⁵.

Ante la pregunta ¿Cómo se encarna la fe en la existencia creyente? Estos tres aspectos de encarnación, vocación y comunión, permiten dar una adecuada respuesta a la vivencia cristiana en una realidad concreta, donde la responsabilidad con la transformación social, no queda relegada sólo al mundo de la sola razón, ni mucho menos al hecho fenomenológico aislado; es la integración de la vida espiritual (interiorización) y la dimensión social (exteriorización). Desde la fe se proyecta un nuevo significado de la vida humana encarnada en este mundo contingente y pasajero¹⁶.

En Jesús de Nazaret el factor determinante en su misión en el mundo, fue el acontecimiento de la encarnación. La encarnación en Jesús de Nazaret se comprende que Dios no solamente es creador, sino que también se pone de parte de los hombres, asumiendo la condición humana viva y palpable en toda su grandeza y debilidad¹⁷. Con la encarnación el ser humano está llamado a vivir un compromiso consigo y con la sociedad, este compromiso parte del reconocimiento de que la vida viene de Dios y a Dios debe volver¹⁸.

La encarnación de Jesucristo que no ha terminado con su muerte y resurrección, ya que mediante la presencia del Espíritu Santo sigue actuando en el mundo y en la vida de cada creyente, es la fuente de valoración y transformación de la existencia humana en el mundo de lo social¹⁹. El dinamismo del actuar del creyente encuentra en la encarnación la razón de ser de su vocación y comunión en el mundo.

15 Cf. R. CARRERA, «Presupuestos del personalismo de E. Mounier», 256.

16 Cf. A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, 277.

17 Cf. A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, 277.

18 Cf. A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, 277.

19 Cf. A. MOSER, *teología morale: conflitti e alternative*, 277.

En la vida concreta donde se dan los procesos históricos de manera creciente y temporal, es donde la presencia de Cristo cuestiona tantos modelos y concepciones ideológicas (cf. *RH* 13), cuyo problema no está siempre en su formulación, sino más bien en su articulación con la realidad concreta. Dios ha manifestado en Jesucristo que no es una idea abstracta y lejana de la realidad de los hombres, sino una persona encarnada que camina con el ser humano entre luces y sombras y que guía la historia hacia su fin en la eternidad gloriosa.

1.2 La exigencia moral y profética de la encarnación de la palabra

Si la realidad es más importante que la idea, la encarnación se ha de entender no como la idea de Dios hecha carne, sino más bien como la realidad de Dios en su Hijo Jesucristo hecha carne. Realidad, que aunque desborda nuestra manera de entender, es definitivamente el paradigma de todas las acciones humanas.

Pero más que adentrarse en un estudio minucioso sobre lo referente al acontecimiento de la encarnación, se hará referencia al aporte que hace la encarnación a la manera de relacionarse con Dios y con el ser humano. En últimas es lo referente a la consecuencia moral de la encarnación, donde se hace hincapié en los acontecimientos humanos iluminados con la reflexión teológica.

1.2.1 La encarnación del Verbo y nuestra encarnación

J. M. Castillo refiriéndose a la encarnación plantea que la centralidad del cristianismo está en la humanidad de Jesús, es allí donde se manifiesta la divinidad de Dios²⁰. Con esto, afirma que se debe partir de la humanidad de Jesús para tener un mayor conocimiento de Dios. Castillo al respecto afirma:

Aquel hombre, aquel ser humano, es el centro del cristianismo precisamente porque en él se nos ha manifestado Dios, en él hemos conocido a Dios, al Dios al que nadie ha visto jamás (Jn 1, 18; 1 Jn 4, 12.20). De forma que, en un ser humano que pertenece a nuestra inmanencia, ahí es donde encontramos a Dios. Por eso es exacto afirmar que, en Jesús, Dios ha entrado en nuestra inmanencia y se ha unido a la condición humana²¹.

Estas afirmaciones de Castillo tienen como finalidad el redimensionar y valorar el aspecto humano del acontecimiento de la encarnación, ya que según él, Jesús nos revela

el rostro del Padre Dios, no sólo como Dios mismo, sino como hombre verdadero; lo humano en Jesús no es un simple revestimiento para que Dios se diera a conocer, sino ante todo la razón fundamental para su comprensión²².

Se trata de considerar en la encarnación la renovación de lo humano hasta lo divino, donde la humanidad de Jesucristo que es a su vez su divinidad, se convierte en el gran paradigma para la vivencia de una vida nueva (es el paso del pecado a la Gracia)²³. Esta vida nueva tiene como motivación no sólo el actuar bajo los esquemas de intereses eternos, sino experimentar la vida con gratuidad y misericordia permanente, este es el gran aporte que hace la fe encarnada a la dimensión moral del ser humano.

El Papa Francisco afirma que «la Palabra de Dios enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación» (*EG* 179). Dios se ha quedado tan unido a la humanidad, que todo lo que se hace al ser humano tiene mucho que ver con Dios (cf. Mt 25, 31ss). Desde esta perspectiva la moral no es una reflexión añadida al quehacer teológico, sino el elemento transversal a todo el cristianismo.

Por otro lado, «la literatura hebrea habla del hombre como imagen de Dios y como barro»²⁴; es la visión de la grandeza y la pequeñez humana. Por consiguiente, se puede plantear la pregunta sobre el dinamismo moral del hombre: ¿Cómo debe el ser humano buscar y vivir su propia humanidad? La respuesta sería: ni evadiendo el compromiso con la historia, como tampoco quedando atrapado en los eslabones de la misma, «lo cristiano es optar *por la totalidad*»²⁵. Lo que significa asumir la historia desde su propio dinamismo sin perpetuar ideas o pensamientos como absolutos. Es el reconociendo del dinamismo de la vida que no se detiene ni en la praxis ni en los conceptos, es mantener vivo el principio de la realidad como algo superior a la idea. Se puede afirmar que:

No es en la verdad teórica o metafísica, ni en el espacio separado y privilegiado del culto ceremonial, donde se produce el más profundo y auténtico encuentro con el Dios de Israel y el Dios de Jesús. Es en lo cotidiano de la vida, en lo sencillo y hasta en lo vulgar, realizado humanamente y en las circunstancias de nuestra condición humana, donde ya desde la experiencia religiosa que asimiló aquel judío singular que fue Jesús encontramos a Dios y, *de facto*, nos relacionamos con él²⁶.

20 Cf. J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, Edit. Trotta, Madrid 2012, 61

21 Cf. J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, 61.

22 Cf. J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, 62 - 63

23 Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Edit. Sal Terrae, Santander 1987, 427.

24 J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 451.

25 J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 451.

26 J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, 65.

Desde la tradición Paulina, junto al Evangelio de Mateo y Juan, según J. M. Castillo, se pueden hacer tres afirmaciones sobre la encarnación: «1) que el Dios de Jesús es un *Dios que se vacía de sí mismo*; 2) que el Dios de Jesús es un *Dios que se ha humanizado*; y 3) que el Dios de Jesús es un *Dios al que se le encuentra en cada ser humano*»²⁷.

La experiencia que se tiene de Dios, por tener como sujeto al ser humano, es una experiencia radicalmente humana, y todas las características que se usan para una buena reflexión antropológica deben estar presentes en toda reflexión teológica; comprender que Dios no es una simple proyección del hombre, como tampoco que la experiencia humana pueda agotar el misterio de Dios, se trata de reconocer que la experiencia de Dios se da en el ámbito de la realidad mundana y afecta al hombre en su cuestión de ultimidad y sentido²⁸.

Esta experiencia humana de Dios que se arraiga en lo específico de la existencia, es el fundamento, la condición y la posibilidad del conocimiento de la realidad como un todo²⁹. Dios es el trascendente e inmanente, el que se deja palpar en la cercanía de la realidad humana.

Por lo tanto, «en la medida en que nos acercamos a esta forma de estar en el mundo y nos ponemos de parte de cuantos viven en ella, en esa misma medida, nos acercamos a Dios»³⁰. En Jesucristo el Verbo encarnado, se hace referencia a la persona divina humanizada individual y socialmente³¹.

Hablar de encarnación es ponerse de parte de los que están en el mundo, no tanto desde las ideologías o las esferas de poder (donde los que tienen dan a otros que no tienen), sino más bien desde el escenario del no poder, desde la realidad de aquel que se acerca a sus hermanos para caminar juntos, aprender juntos y luchar juntos.

Este estar de parte de los que están en el mundo, es lo que ha hecho que muchos, no solo a nivel político y social, sino también desde una espiritualidad encarnada, deseen vivir más en conformidad con el Evangelio. En América Latina a nivel social y político, sectores populares de movimientos laicales, universitarios y obreros, despiertan

27 J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, 65.

28 Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios Trinitario*, Edit. BAC, Madrid 2012, 36-49.

29 Cf. A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios Trinitario*, 49.

30 J.M. CASTILLO, *La humanidad de Dios*, 67.

31 Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *L'incarnazione del Verbo*, Edit. Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2013, 243. En las palabras propias: «In Gesù, il Verbo è divenuto, in ragione dell'incarnazione, una persona divina umanizzata, ossia ha vissuto in maniera autenticamente umana la sua esistenza individuale e sociale».

ante las situaciones de injusticia, ante las dictaduras, la opresión y la marginación³². No obstante, delante de este dinamismo que se ha gestado y aún se gesta, el Papa Francisco reivindica la necesidad de formar mucho mejor a los laicos para que su trabajo sea más eficaz no sólo intra-ecclesial, sino también fuera de las fronteras de la Iglesia como institución³³.

El Papa reconoce que es el acontecimiento de la encarnación el que inspira en el ser humano a mantener un gran amor hacia la humanidad y su transformación (cf. *EG* 76)³⁴, lo mismo que le permite a la Iglesia un verdadero dinamismo pastoral, involucrándose en las situaciones humanas como auténticos testigos de la fe, es lo que se reconoce como «pastores con aroma a oveja» (cf. *EG* 24).

Desde esta perspectiva, toda reflexión teológica incluye de manera especial una teopraxis. La manera de comprender a Dios en su esencia y presencia lleva consigo también la manera de comprender al hombre en su ser y quehacer (es la inclusión de teología, antropología y ética)³⁵. Se puede afirmar que la reflexión moral conlleva consigo una triple articulación: la fe en la Trinidad, la comprensión del ser humano como imagen de Dios y la proclamación del amor de Dios y su encarnación en medio de los pobres³⁶.

Al hablar de cuestiones teológicas como la Trinidad y el amor de Dios, aunque se parte de la categorización de ideas teológicas, éstas no se consideran más allá de la realidad, por el contrario, la profesión de fe en la Trinidad nos revela el fundamento de la moral formulada y vivida, lo que se expresa no sólo como una idea abstracta sino como la que anima a los cristianos a un adecuado comportamiento moral³⁷. La Trinidad no es una idea estática, es dinámica y la expresión de su dinamismo se da en la creación del mundo y la encarnación del verbo. Jesús afirma esta dinámica cuando dice: «*mi padre trabaja y yo también trabajo*» (Jn 5, 17).

32 Cf. V. CODINA, *El espíritu del Señor actúa desde abajo*, Edit. Sal Terrae, Cantabria 2015, 34.

33 «Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Se limita muchas veces a las tareas intraecclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante» (*EG* 102).

34 Afirma también el papa Francisco: «Amamos este magnífico planeta donde Dios nos ha puesto, y amamos a la humanidad que lo habita, con todos sus dramas y cansancios, con sus anhelos y esperanzas, con sus valores y fragilidades. La tierra es nuestra casa común y todos somos hermanos» (*EG* 183).

35 Cf. J.R. FLECHA, *Moral social*, Edit. Sígueme, Salamanca 2007, 43.

36 Cf. J.R. FLECHA, *Moral social*, 43.

37 Cf. J.R. FLECHA, *Moral social*, 44.

Junto a la confesión de la trinidad y la encarnación del Verbo, se plantea que en la visión judeo-cristiana el hombre es creado a imagen y semejanza del Dios Trinitario, en esta perspectiva «la revelación del hombre como imagen de Dios trasciende el ámbito de lo ideológico para convertirse en una cuestión eminentemente práctica»³⁸. Esto significa que el hombre que es igualmente dinámico, debe moralmente auto-realizarse, relacionarse con los otros y con el Dios creador. En esta dinámica relacional del hombre se parte de la consideración cósmica y la gran responsabilidad que tiene el hombre en el cuidado de la casa común³⁹.

La realidad de Jesucristo que transmiten los Evangelios, es un compromiso misionero con la salvación de toda la humanidad, mediante la instauración del Reino de Dios en el mundo. Este compromiso de Jesús es concreto, parte de las necesidades de las personas, de sus sueños, de sus problemas y de sus esperanzas; lo que implica una presencia profética. El profeta que habla en nombre de Dios, también sabe descubrir que la palabra de Dios se encarna en una realidad con unas situaciones muy específicas.

1.2.2 Encarnación profética

Como el profetismo ha estado considerado como una respuesta del plan de Dios en medio de una realidad circundante, así Jesús se considera un profeta que superó el contexto de los profetas del A.T. Desde esta perspectiva profética que tiene como centro a Jesucristo, se centrará esta reflexión en torno a su implicación en la vida moral.

El profeta en términos generales es aquel hombre que mantiene su mirada fija en Dios (cf. Sal 122), es el centinela que no duerme (cf. Ez 33, 7), que incomoda por no hacer parte de las injusticias de los malos (cf. Am 5, 11-13), ni de la indiferencia de los buenos (cf. Jr 2, 8). De los profetas se podrían hablar muchos aspectos, pero se dará relevancia a dos aspectos fundamentales que tienen que ver con una vida moralmente encarnada: a) el profeta como el hombre de su tiempo; y b) el profeta entre la moral y el culto.

a) El profeta como el hombre de su tiempo

La palabra *profeta* desde su etimología y uso corriente se relaciona con otras como *profecía*, *profetizar*, logrando un sentido semántico de anticipación al futuro⁴⁰. Estos

38 J.R. FLECHA, *Moral social*, 50.

39 Cf. J.R. FLECHA, *Moral social*, 51.

40 Cf. J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994, 24. «Semejante uso encuentra su confirmación ante todo en la etimología de esta palabra. «Profecía» y las palabras emparentadas con ella son la transcripción a nuestra lengua de una palabra griega

aspectos están unidos desde la concepción del Antiguo y Nuevo testamento, donde al parecer los profetas como buenos futurólogos se anticiparon mediante una misteriosa revelación a la venida del mesías. Un ejemplo lo da el Evangelio de Mateo: «Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: “Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel”» (Mt 1, 22-23). Desde esta perspectiva se podría plantear ¿Que el profeta del siglo VIII a.C. pronunció este oráculo pensando en la venida exacta de Jesús de Nazaret? Esto no es necesariamente así. Se puede decir que Mateo, y su comunidad releían a la luz del acontecimiento Jesucristo el texto antiguo de Isaías, que tenía un sentido más inmediato, accesible a sus contemporáneos⁴¹. Decir que en Jesús se cumplen las escrituras no es decir que los antiguos profetas tenían como un don, o una capacidad misteriosa de adelantarse milimétricamente a ciertos acontecimientos del futuro. Si no se debe afirmar que un profeta es más una persona del presente, que del futuro; la «materia prima», por decirlo de alguna manera de la profecía Bíblica, es la realidad del presente⁴². En esta perspectiva profética, se afirma que:

Amos, Isaías, Jeremías, Ezequiel fueron profetas precisamente porque supieron ser hombres de su tiempo, particularmente sensibles al contexto social y religioso, y particularmente clarividentes ante los desafíos con que se veía enfrentado el pueblo. Según la bellísima imagen de Is 21,11-12, son unos *centinelas*. Donde otros están dormidos y se muestran complacientes con el poder, despreocupados de lo que está ocurriendo en la sociedad y en la religión de su tiempo, los profetas vigilan y saben ver lo que muchos otros se niegan a ver. La fuerza de su mensaje viene de su arraigo en la actualidad. Y lo que intentan cambiar, no es el porvenir lejano, sino el presente: eso es lo que les interesa⁴³.

Hablar de encarnación profética, es hacer referencia a la vivencia concreta en el presente, en la realidad histórica donde se desenlaza la existencia humana. No obstante, se debe decir que aunque el profeta es el hombre del presente, está interesado en el futuro, en este sentido los profetas son también hombres de esperanza, no renuncian a soñar con un porvenir en que el pueblo vivirá en una paz viva y duradera⁴⁴, y como se decía en el segundo capítulo con un referente escatológico.

compuesta: la preposición *pro* (= delante) y el verbo *phémi* (= decir, hablar). Al privilegiar el sentido temporal de la preposición (= antes), se llegó a decir que la profecía consiste en decir de antemano, en predecir unos acontecimientos que han de tener lugar en el futuro», *Ibid.*

41 Cf. J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, 24.

42 Cf. J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, 24.

43 J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, 25.

44 Cf. J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, 25-26.

Los profetas que parten de su presente, de su realidad concreta, tienen también la misión de presentar en qué medida Dios (que actúa en el presente del profeta), se compromete también a «forjar un porvenir de felicidad y de justicia, no sólo para su propio pueblo, sino para el conjunto de la humanidad»⁴⁵. El pueblo está llamado a acoger la palabra de Dios que viene por medio del profeta y debe darle un sentido que anime su presente y mantiene siempre viva la esperanza en el porvenir. Por consiguiente, el Dios que actuó en el tiempo de los profetas, actúa también hoy, en las categorías propias de nuestro tiempo.

El profeta también posee una tensión hacia el pasado, más que para mantener viva una añoranza o nostalgia, para descubrir las actuaciones de Dios a favor de su pueblo, y cómo ese actuar sigue vivo y presente en su «ahora»: «¿No se acuerdan de lo pasado, ni caen en la cuenta de los antiguos? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocen?» (Is 43, 18-19).

L. A. Schökel afirma que la memoria y la conciencia son elementos constitutivos del pueblo Judío, pero que a su vez reconoce que hay un tipo de memoria que se apodera del hombre, donde queda maniatado y paralizado. Se trata de la nostalgia, la fuga o el refugio en el pasado, porque el presente da miedo y el futuro no existe, es lo que se conoce con la expresión: «todo tiempo pasado fue mejor»⁴⁶. En esta perspectiva se buscaría más revivir el pasado que vivir el presente.

Por otro lado, afirma también Schökel, que existe otra memoria animada por los profetas que es una especie de trampolín dinámico que permite enfrentarse al presente reconciliándose con él, para ponerse en marcha alegre y gozosa hacia el futuro⁴⁷, hacia el tiempo de Dios. El pasado se comprende como un punto de apoyo, quien recuerda lo que Dios ha hecho, sabe muy bien que lo volverá a hacer, y espera confiado en su palabra, ya que constata en la historia que Dios siempre cumple sus promesas.

En estas líneas entre el pasado, el presente y el futuro, aparece el profeta, no como soñador reminisciente de la historia, ni como un revolucionario sin causa, ni tampoco como un futurólogo, sino más bien como un visionario, como un hombre de Dios

45 J.P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis*, 26. «Es imposible contar el número de oráculos que comienzan con estas palabras: «En aquellos días», o «Aquel día», o «Vendrán días», que anuncian unas veces el juicio y con más frecuencia una buena noticia de salvación. Por tanto, los profetas tienen mucho que decir sobre el futuro, pero observemos que se cuidan mucho de fijar un plazo preciso. La última clave de lectura (evangélica) nos permitirá por otra parte ver la riqueza del panorama que ofrecen los profetas a propósito del porvenir definitivo del mundo, sin que ninguno de ellos se atreva a proponer fechas posibles». *Ibid.* 26.

46 Cf. L.A. SCHÖKEL, *Mensajes de profetas*, Edit. Sal Terrae, Bilbao 1991, 74.

47 Cf. L.A. SCHÖKEL, *Mensajes de profetas*, 74.

que sabe interpretar los signos de los tiempos, y sabe responder a ellos desde la Palabra de Dios. Los profetas como hombres de Dios viven desde las realidades periféricas, no desde las hipótesis, ni desde las ideas desencarnadas; precisamente ellos surgen en tiempos de crisis: hambre, sequía, tensiones, pobreza, guerra y opresión; en estas situaciones desarrollan su actividad⁴⁸, son como tal, signos visibles de esperanza.

Pero así como hay auténticos profetas, también hay falsos profetas. El Papa Francisco en su trabajo pastoral a imagen de los auténticos profetas, mantiene la tensión en descubrir al falso del verdadero profeta. Como en el tiempo del profeta Ezequiel (cf. Ez 34-ss), el Papa hace referencia a los falsos profetas de nuestro tiempo, los llama «*profetas de calamidades*», de los que no son capaces de discernir la realidad en el tiempo presente (cf. EG 84), ni de mantener el vivo compromiso espiritual con Dios (cf. EG 151). Relación con Dios y discernimiento social, son elementos fundamentales dentro de la reflexión teológica del Papa Francisco.

J.L. Sicre plantea también en esta misma línea, que el falso profeta desde una moralidad inadecuada, siempre tiende a tranquilizar la conciencia del malvado, y promete rápidamente una falsa paz y un falso bienestar al pueblo, precisamente cuando el país se precipita a la ruina⁴⁹. A estos profetas se refiere Jeremías cuando afirma: «*han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: «¡paz!», «paz!», cuando no había paz»* (Jr 6, 14).

Hoy más que nunca se reclama dentro de la reflexión moral todo un dinamismo profético, que sepa coordinar los argumentos teológicos y los principios doctrinales con la vida concreta, que asuma los desafíos con entereza y audacia, y que permita en medio de tantas problemáticas escuchar la voz actualizada de Dios en favor de los más débiles y vulnerados de la sociedad.

b) El profeta entre la moral y el culto

Cuando se habla de la moral en el contexto de los profetas, también se hace referencia al culto. El profeta Amos nos relata como Dios reclama la unión entre culto y vida, es la unión entre el aspecto celebrativo con la vida moral: «yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. Si me ofrecen holocaustos [...] no me complazco en vuestras oblaciones» (Am 6, 21-22). Seguidamente afirma el deseo de Dios: «¡que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arrollo perenne!» (Am 6, 24). Dios no acepta un culto fuera de la realidad de las relaciones huma-

48 Cf. J.L. SICRE, *Profetismo Bíblico*, Edit. Verbo Divino, Navarra 2011, 75.

49 Cf. J.L. SICRE, *Profetismo Bíblico*, 99.

nas. El mismo Jesús en el Evangelio, se muestra reacio a permitir una vida cultural al margen del dinamismo social de las relaciones fraternas: «deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (Mt 5, 24).

Otro profeta que también expresa esta necesidad moral como razón del culto es el profeta Miqueas, el cual afirma:

¿Con qué me presentaré yo a Yahveh, me inclinaré ante el Dios de lo alto?
¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios (Mi 6, 6.8).

El problema de la desarticulación entre moralidad y culto, su origen es situado por algunos pensadores en el episodio de Saúl, primer rey de Israel que después de la campaña contra los Amalecitas, decide reservar lo mejor del botín conseguido para ofrecerlo como sacrificio a Dios (cf. 1 Sm 15,1- 9). Con esto olvidaba el anatema (*herem*), que obliga exterminar todo lo conseguido⁵⁰. Ante esto, el profeta Samuel reacciona diciendo: «¿Acaso se complace Yahveh en los holocaustos y sacrificios como la obediencia a la palabra de Yahveh? Mejor es obedecer que sacrificar, mejor la docilidad que la grasa de los carneros» (1Sm 15, 22).

La anterior reflexión pretende mostrar dos aspectos: primero, la tentación del hombre de intentar contentar a Dios a través del culto; segundo, el profeta no considera el culto con un valor absoluto, ya que hay aspectos de la vida social, que incluye el dinamismo moral, que pueden estar por encima del culto, e incluso ante esos aspectos las prácticas culturales pueden carecer de valor⁵¹. Se trata de contrastar otros dos aspectos que deben ir de la mano como son: el culto a Dios y la justicia debida entre los hombres.

El papa Francisco en esta línea profética en relación al culto y la moralidad, centra su reflexión a través de la expresión: «culto a la verdad» (cf. EG 146). Este «culto a la verdad» implica una relación de veneración a la Palabra, donde se incluye la intención con la que fueron escritos los textos, como también al mensaje que dicha palabra ha de aportar a nuestro tiempo.

Por otro lado, el Papa cuestiona un exagerado cuidado de la liturgia al margen de la vida misma: «en algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del

50 Cf. J.L. SICRE, *Profetismo Bíblico*, 428.

51 Cf. J.L. SICRE, *Profetismo Bíblico*, 430.

prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia» (EG 95). Con esto se reafirma que la vida moral debe estar siempre unida a la celebración cultural.

El Papa plantea que la liturgia es expresión y oportunidad para la evangelización:

La evangelización gozosa se vuelve belleza en la liturgia en medio de la exigencia diaria de extender el bien. La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo (EG 24).

2. América Latina, una reflexión moral en el contexto de la realidad

Cuando el Papa Juan XXIII convoca el Concilio, es consciente de que existen dos aspectos inseparables en el quehacer pastoral de la Iglesia: primero, la convicción y conciencia de la permanente presencia de Cristo como apoyo y garantía de la misión (cf. HS 1), y segundo, la necesidad de saber interpretar desde esta presencia, los momentos cambiantes de la historia (cf. HS 2-3). Desde esta perspectiva afirma el Papa: «lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio»⁵².

En este proceso de transmisión del Evangelio en la cultura contemporánea, se da el paso de una visión eclesial que veía en la modernidad un adversario, a una opción de diálogo con la historia, mediante una correcta lectura de los signos de los tiempos⁵³. En este diálogo con la historia no se prescinde de las verdades fundamentales, sino más bien se cuestiona la manera como son presentadas; «una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del *“depositum fidei”*, y otra la manera de formular su expresión»

52 Continúa el papa Juan XXIII: «La humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios. Por esto, el progreso espiritual del hombre contemporáneo no ha seguido los pasos del progreso material. De aquí surgen la indiferencia por los bienes inmortales, el afán desordenado por los placeres de la tierra, que el progreso técnico pone con tanta facilidad al alcance de todos, y, por último, un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya a muchos pueblos», HS 2.

53 Cf. T. MIFSUD, «El Concilio y la moral en América Latina», *Roczniki Teologii Moralnej* 4 (2012) 59.

(DAC). Esto no sólo hace referencia a la adecuación del lenguaje, sino ante todo a una actitud profética, como se ha venido afirmando.

Por la falta de compromisos serios a favor de una favorable y justa vivencia de lo que es “Ser Humano-Humanidad” los diversos pueblos buscan en sus reflexiones y actuaciones a través de instituciones y personajes una liberación o un reclamo para hacer frente a las injusticias y abusos. Ante esta emergencia y débil identidad de lo social con el Evangelio, que se vive en el mundo, América Latina ha dado una respuesta integrando el Evangelio en una triple base: lo humano, lo espiritual y la realidad. Es decir, la realidad en torno al hombre es parte también de su humanidad y su espiritualidad donde solo el Evangelio es capaz de iluminarlas. Por tal razón, desde la reflexión moral en América Latina se alzaron voces autorizadas⁵⁴. Recordamos por ejemplo a Alberto Hurtado en Chile y Monseñor Oscar Arnulfo Romeo en el Salvador, entre otros.

Para el Padre Hurtado la moral se ha convertido para muchos, no en una vida entregada en manos de Dios, sino más bien en una casuística que les permita moverse con “libertad”; muchos pretenden imitar a Cristo siendo sólo fieles observadores de normas eclesíásticas, desconociendo la libertad del Espíritu, donde el foco de atención no es Cristo, sino el pecado⁵⁵, a su vez desentendidos de las cuestiones sociales más prioritarias. La *GS* afirma que «la profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista» (*GS* 30).

América Latina reclama en sentido moral y espiritual, una adecuada mirada a la realidad social desde el Evangelio. Monseñor Romero al respecto afirma que:

La doctrina social de la Iglesia les dice a los hombres que la religión cristiana no es un sentido solamente horizontal, espiritualista, olvidándose de la miseria que lo rodea. Es un mirar a Dios, y desde Dios mirar al prójimo como hermano y sentir que “todo lo que hicieris a uno de éstos, a mí lo hicisteis”⁵⁶.

La reflexión moral en América Latina parte de una reflexión postconciliar que es recogida por el Episcopado Latinoamericano a través de la articulación y consolidación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano).

54 Cf. T. MIFSUD, «El Concilio y la moral en América Latina», 60.

55 Cf. A. HURTADO, *Un disparate a la eternidad*. Edit. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004, 80-81.

56 H. NOUWEN, *Oscar Romero, la violencia del amor*, Edit. Bruderhof Foundation, Farmington 2004, 1.

Un aspecto importante del Episcopado Latinoamericano es la reflexión entorno al pecado social. El documento de la II conferencia del episcopado Latinoamericano en Medellín, plantea que al hablar de situaciones de injusticia, se hace a la vez referencia a realidades que expresan situaciones de pecado, sin desconocer que la miseria que impera en nuestros países tiene causas naturales difíciles de superar (cf. *DM* 1). En esta misma línea el documento de la III conferencia del episcopado Latinoamericano en Puebla, afirma que «son muchas las causas de esta situación de injusticia, sin embargo, en la raíz de todas ellas se encuentra el pecado, tanto en su aspecto personal como en las propias estructuras» (*DP* 1258). Juan Pablo II, con relación al pecado social también afirmaba que:

Hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común (*SRS* 36)⁵⁷.

El Papa Francisco también reconoce que en el fondo de todos los problemas sociales, se encuentra siempre enquistado el problema del mal (cf. *EG* 59). Este mal como se decía, es equivalente al pecado personal y social, que a su vez, se ve protegido por el fenómeno de la secularización; que genera por un lado, una deformación ética, y por otro lado, una especie de relegación de la Iglesia al ámbito de lo íntimo y de lo privado (cf. *EG* 64).

En América Latina la realidad de pueblos creyentes, marcados por el signo de la pobreza y la injusticia social, demanda una respuesta concreta de la Iglesia y la teología a sus problemas. Mientras que la teología europea nace por el diálogo entre los intelectuales; en Latinoamérica se tuvo una reflexión mucho más centrada en los problemas sociales⁵⁸. Es por ello que América Latina será un signo de referencia al principio de la realidad como algo superior a la idea.

No obstante, se reconoce que el problema que se le plantea a la teología de la liberación, es el mismo que se le plantea a reflexión teológica universal, o sea, el paso de las ideologías a la praxis cristiana; es decir, del realismo histórico al misterio del Reino de

57 «Pecado y estructuras de pecado, son categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan» (*SRS* 36).

58 Cf. T. MIFSUD, «El Concilio y la moral en América Latina», 63.

Dios⁵⁹. En esto ha consistido la reflexión teológica en los últimos tiempos en América Latina, y es la articulación de los movimientos sociales que buscan un mundo mejor, y el hacer de esa búsqueda la propuesta del Reino de Dios.

2.1 Reflexión moral de la liberación

Para G. Gutiérrez, la Teología de la Liberación nace de la necesidad de responder a las siguientes preguntas: ¿De qué manera hablar de Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo reconocer el don gratuito del amor de Dios y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijos de Dios?⁶⁰. Del sufrimiento humano y de las preguntas sobre Dios, nace la base fundamental de la teología de la liberación.

La teología de la liberación propone un nuevo modo de pensar la fe desde la situación histórica concreta. Esta metodología implica una doble visión: nueva y tradicional. Se considera tradicional porque parte de los enfoques y las diferentes respuestas que se han realizado hasta hoy, para buscar a su vez nuevas pistas de reflexión teológica⁶¹. B. Häring al respecto también afirma que lo nuevo anunciado por Jesús no significaba ninguna ruptura con lo se había dado a conocer (la antigua alianza). Lo nuevo empuja con lo antiguo, ya que Jesús no ha planteado algo nuevo sin un proceso, sino que da plenitud a lo antiguo⁶².

Se trata de responder desde la novedad del Evangelio a las preguntas que se planteaban al inicio, lo que requiere una actitud encarnada y profética. La actitud profética como se decía, es encarnarse en la realidad del dolor de las personas, no tanto para explicar mediante ideas sus padecimientos, sino para saber escuchar sus gritos de dolor: «Dios mío ¿dónde estás? es una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, pero nace también de la fe»⁶³; esta pregunta que se grita, debe hacer eco en el profeta, de no hacerlo haría inmoral todo su quehacer. Por otro lado, el profeta debe animar la vida de la comunidad, para que descubra que Dios les invita a estar unidos para que sus gritos sean a la vez la esperanza activa y dinámica de la liberación.

59 Cf. J. COMBLIN, «Libertad y liberación, conceptos teológicos», *Concilium* 96 (1974) 400.

60 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Edit. Sígueme, Salamanca 2006, 18.

61 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1975, 17.

62 Cf. B. HÄRING, *El mensaje cristiano y la hora presente*, Edit. Herder, Barcelona 1968, 28.

63 G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 20.

El pueblo pobre de América Latina (como en muchos otros pueblos), es un pueblo crucificado⁶⁴; lo que implica, como dice el documento de Puebla aprender a ver en los rostros sufrientes del hermano, el rostro sufriente de Cristo, (cf. *DP* 31-39). Para hablar de la Pascua del Señor en el continente latinoamericano, primero se debe pasar por la larga noche del sufrimiento y el dolor. Este pueblo sabe bien lo que significa la expresión: no hay resurrección sin cruz.

Ante esta realidad del pueblo Latinoamericano, el documento de Medellín critica la separación entre la fe y la responsabilidad social. En donde la fe aparece como la adhesión a un credo y a determinados principios morales o rituales (cf. *DM* 10), pero desentendida, muchas veces, de toda transformación social. El documento de Puebla también afirma que:

La ignorancia y el indiferentismo llevan a muchos a prescindir de los principios morales, sean personales o sociales, y a encerrarse en un ritualismo, en la mera práctica social de ciertos sacramentos o en las exequias, como señal de su pertenencia a la Iglesia (*DP* 82).

Desde esta perspectiva se comprende la reflexión en torno a la necesidad de una moral de liberación donde se debe armonizar el individuo y la sociedad al mismo tiempo. En este sentido es valioso recordar las palabras de San Pablo: «Nadie busque su propia satisfacción, sino el bien del prójimo» (1 Cor 10, 24). Por otro lado, también es el reconocimiento de que Iglesia no es fin en sí misma, sino que actúa como mediadora al servicio del pueblo en la perspectiva del Reino, donde el principio fundamental de la teología moral es la liberación del pobre y el oprimido.

2.2 La teología moral desde la propuesta de «la Civilización del amor»

Nos dice el Papa Benedicto XVI que el amor siempre será necesario para construir una sociedad más justa. Todo progreso en el orden estatal debe tener el amor en la base de sus prioridades (cf. *DC* 28). Es comprender de que «el hombre no puede vivir sin amor [...] su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente» (*RH* 10). Por lo tanto:

El amor cristiano sobrepasa las categorías de todos los regímenes y sistemas, porque trae consigo la fuerza insuperable del Misterio pascual, el valor del su-

64 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 22.

frimiento de la cruz y las señales de victoria y resurrección. El amor produce la felicidad de la comunión e inspira los criterios de la participación (DP 8).

Juan Pablo II, afirma que la *civilización del amor* esta «fundada sobre valores universales de paz, solidaridad, justicia y libertad, que encuentran en Cristo su plena realización» (TMA 52). El Reino de Dios se gesta como un grito de justicia en medio de tantos problemas que aquejan a humanidad. La *civilización del amor* rechaza vehementemente toda clase de violencia, todo egoísmo, derroche, explotación y desajustes morales (cf. DP 8). La *civilización del Amor* es donación y servicio a la humanidad. Es un criterio inspirador en el tiempo. Como tal hace referencia:

A la lucha para que las normas del derecho, las leyes que estructuran la convivencia, la acción política, las relaciones laborales y sociales, los proyectos de cada país, las culturas, los modos de ser, las nuevas sensibilidades [...] vayan reflejando cada vez más la escala de valores que propone⁶⁵.

Con relación a la Iglesia en la construcción de la *civilización del amor* «no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia» (DC 28).

En esta *civilización del amor* se comprende que el Reino de Dios «no es una doctrina que se enseña, ni una moral que se impone, ni una ideología que se transmite; es una actitud, una práctica, una vida, una persona que tiene un rostro, Jesús»⁶⁶. En la base de la teología moral desde la *civilización del amor*, se encuentra la caridad y el rostro de la caridad es la misericordia, especialmente con los que más sufren, esta es la más auténtica liberación.

Síntesis

La renovación moral del Concilio Vaticano II que reclama una moral científica y centrada en el Evangelio (cf. OT 16), encuentra en el principio de la realidad superior a la idea, una adecuada fuente de discernimiento. La realidad le aporta dinamismo científico a la moral, ya que dicha realidad que simplemente es, debe ser siempre interpretada, por lo tanto, no se agota en la elaboración de ninguna idea o concepto. Desde esta perspectiva la Iglesia camina bajo el reconocimiento del discernimiento

permanente de los signos de los tiempos, a partir de la articulación de la realidad a la reflexión teológica. Es fundamental en este camino de discernimiento el acontecimiento de la Encarnación de Jesucristo. Este acontecimiento permite hacer una reflexión ascendente desde el hombre a Dios. Una teología moral que sabe escuchar la realidad humana, que sabe responder a esa realidad con la luz siempre nueva del Evangelio, es una moral que siempre tendrá una palabra autorizada en la cultura contemporánea.

Por otro lado, el reconocimiento de la importancia de la realidad, hace que el acontecimiento de la Encarnación reclame en todo creyente la actitud de una moral profética. El profeta se comprende como aquel creyente visionario que sabe interpretar el tiempo presente a la luz del Evangelio, que sabe mantener viva la esperanza en la construcción de Reino de Dios.

El Papa Francisco es un verdadero referente de reflexión moral desde la realidad. Su experiencia en el continente Latinoamericano le permite comprender la vida social como el lugar de la manifestación del Reino de Dios. América Latina es un paradigma de reflexión desde el clamor que hacen los excluidos a la Iglesia, donde toda la teología, incluida especialmente la teología moral, debe estar en clave de liberación integral de toda la persona y de todas personas, a esto se le reconoce como el construir la civilización del amor en toda la humanidad.

65 SEJ-CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, sección de juventud, 88.

66 CELAM, Civilización del amor proyecto y misión, 288.

Conclusiones

La renovación de la teología moral que propone el espíritu del Concilio Vaticano II y que es acogida en la intencionalidad pastoral de *EG*, parte de una orientación metodológica que va desde lo inductivo a lo deductivo. Es lo que se podría considerar una visión ascendente de la moral, que parte del acontecimiento de la encarnación y encuentra en la visión escatológica su expresión de dinamismo y libertad. En esta perspectiva se entrelazan la visión antropológica y la visión cristológica, dando mayor preponderancia a la autonomía y responsabilidad del ser humano.

En este libro se ha desarrollado el paradigma hermenéutico de *EG* para la teología moral. Se trata de un paradigma, tanto en el lenguaje como en la metodología de reflexión; en el lenguaje, porque el pensamiento del Papa Francisco es adaptable con un contexto y unos principios formales concretos capaces de comunicar con sencillez y metodología, ya que parte de la realidad hacia de los principios doctrinales. De este modo, la reflexión de los dos principios: «el tiempo superior al espacio» y «la realidad es superior a la idea», como claves de lectura hermenéutica de la teología moral se han centrado en esta perspectiva.

El primer principio ha permitido reflexionar sobre la vocación trascendental y escatológica de la teología moral. En esta dinámica se partió de la reflexión de la Iglesia en salida, cuyo compromiso misionero responde a los desafíos de la cultura contemporánea, sin desentenderse de su carácter transitorio y mediador, que sólo encuentra en la eternidad su completo desarrollo y plenitud.

El segundo principio ha permitido centrar la reflexión en torno al acontecimiento de la encarnación, la cual está unida a la vocación profética y a la dimensión de la vida comunitaria en un ambiente de liberación integral. La teología moral no sólo se nutre de la herme-

néutica bíblica, sino también de la hermenéutica social; esto exige un compromiso en una doble dimensión: por un lado, debe partir de la realidad de los pobres como un lugar teológico que exige ser iluminado por la Palabra de Dios, y por otro lado, hacer de esa opción preferencial una categoría moral del Reino de Dios, donde el no optar por los marginados y excluidos es tanto un acto de inmoralidad, como también un pecado personal y social.

El Papa Francisco desde la perspectiva Latinoamericana es un paradigma de confrontación moral; con su estilo de vida y su manera de concebir el Pontificado, invita a la Iglesia universal a permanecer firme a su vocación inicial, a poner a Cristo en el centro de todas las realidades humanas; a concebir la moralidad como la consecuencia del encuentro con el Señor de la vida, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2, 4).

El aporte de este libro deja abiertas las posibilidades a estudios futuros sobre la renovación de la teología moral en la cultura contemporánea. Se trata de profundizar de manera mucho más detallada sobre las implicaciones de la escatología y el acontecimiento de la encarnación para una moral renovada y centrada en el Evangelio, que responda a la vocación de los fieles en Cristo, y que dé frutos de caridad para la vida del mundo. Este es un trabajo inacabado que siempre tendrá las puertas abiertas a nuevas aproximaciones teológicas y científicas.

Siglas y abreviaturas

AA	<i>Apostolicam Actuositatem.</i>
AG	<i>Ad Gentes.</i>
CD	<i>Christus Dominus.</i>
DA	Documento de Aparecida.
DAC	«Discurso de apertura del Concilio Vaticano II».
DC	<i>Deus Caritas est.</i>
DH	<i>Dignitatis Humanae.</i>
DM	Documento de Medellín.
DP	Documento de Puebla.
EG	<i>Evangelii Gaudium.</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi.</i>
ES	<i>Ecclesiam Suam.</i>
GS	<i>Gaudium et Spes.</i>
HS	<i>Humanae Salutis.</i>
LG	<i>Lumen Gentium.</i>
LS	<i>Laudato si.</i>
OT	<i>Optatam Totius.</i>
RH	<i>Redemptor Hominis.</i>
SRS	<i>Sollicitudo Rei Socialis .</i>
SS	<i>Spes Salvi.</i>
TMA	<i>Tertio Millenio Adveniente.</i>
VD	<i>Verbum Domini.</i>
VS	<i>Veritatis Splendor.</i>

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Edit. BAC VII E, Madrid 1974.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edit. Gredos, Trad. Martínez, T.C., 1Ed.2R., Madrid 1994.
- AZCUY, V.R., – *al.*, *Instauremos el reino del padre y su justicia*, Edit. Docencia, Buenos Aires 2014.
- BALZ, H. – SCHNEIDER G., *Diccionario exegetico del NT*, Edit. Sígueme, Salamanca 2005.
- BASTIANEL, S., a cura di, *Tra possibilità e limite. Una teologia morale in ricerca*, Edit. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012.
- BENANTI, P., «L'annuncio del Vangelo di fronte alle nuove sfide culturali: La novità della misericordia nel dialogo con inedite antropologie e nuovi valori», en H.M. YÁÑEZ, a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, Edit. Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 171-184.
- BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus Caritas est* (25/12/2005), *AAS* 98 (2006), 217- 252.
- , *Spes Salvi* (30/11/2007), *AAS* 99 (2007) 985-1080.
- , Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (30/09/2010), *AAS* 102 (2010), 682-787.
- BERGOGLIO, J.M., *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Edit. Claretiana, Buenos Aires 2013.
- Biblia de Jerusalén*, Edit. Desclée Brouwer, Bilbao 2009.
- CAMACHO, I., «La moral social en la *Evangelii Gaudium*», *Corintios XII* 149 (2015). 110-135.
- COMPAGNONI, F., a cura di, *Il futuro come responsabilità etica*, Edit. San Pablo, Torino 2002.
- CANTERGIANI, G.L., «La moral de la Iglesia a la luz de Lumen Gentium», en U.
- C. DE TEMUCO, *A los 40 años la constitución Lumen Gentium*, Temuco 2005.
- CARRERA, R., «Presupuestos antropológicos del personalismo comunitario de Emmanuel Mounier», *Humanitas* 11 (2014), 149-162.

- CASTILLO, J.M., *La ética de Cristo*, Edit. Desclee De Brouwer, Bilbao 2008.
- , *La humanidad de Dios*, Edit. Trotta, Madrid 2012.
- CAVALCOLI, G., «La dipendenza dell'idea dalla realtà nell'*Evangelii Gaudium* di papa francesco», *PATH* 13 (2014) 287 - 316.
- CODINA, V., *El espíritu del Señor actúa desde abajo*, Edit. Sal Terrae, Cantabria 2015.
- COMBLIN, J., «Libertad y liberación, conceptos teológicos», *Concilium* 96 (1974) 389-402.
- COMPAGNONI, F. – PIANA G. – PRIVITERA M. – VIDAL M., *Nuevo diccionario de teología moral*, Edit. San Pablo, Madrid 2001.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (7/12/1965), *AAS* 58 (1966) 1025-1120.
- , *Constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen Gentium* (21/11/1964), en *AAS* 57 (1965), 5-75.
- , Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam Totius* (28/10/1965), *AAS* 58 (1966) 713-727.
- , Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, (18/11/1965), 8, en *AAS* 58 (1966), 837-864.
- , Declaración *Dignitatis Humanae* (7/12/1965), en *AAS* 58 (1966), 929- 941.
- , Decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia (7/12/1965), en *AAS* 58 (1966), 947-990.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento de Aparecida*, 2007.
- , *Documento de Medellín*, 1968.
- , *Documento de Puebla*, 1979.
- CORDOVILLA, A., *El Misterio de Dios Trinitario*, Edit. BAC, Madrid 2012. CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Edit. Cristiandad, Madrid 2008.
- DE LA PEÑA, RUIZ J.L., *La pascua de la creación*, Edit. BAC, Madrid 2011.
- , *Creación, Gracia, Salvación*, Edit. Sal Terrae, Santander 1998.
- DE LUBAC, H., *Meditaciones sobre la Iglesia*, Edit. Desclee Brouwer, Paris 1968.
- DIOGNETO, CARTA. (Cap. 5-6; Funk 1, 317-321), [acceso: 04/03/2016] [4http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_s_p.html](http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_s_p.html)
- FERNÁNDEZ, V.M., *Dialogo con Paolo Rodari, Il progetto di francesco*, Edit. G. Montolli, Bologna 2014.
- FERRATER, MORA J., *Diccionario de filosofía*, IV, Edit. Suramericana, Buenos Aires 1965.
- FLECHA ANDRÉS, J.R., *Teología moral fundamental*, Edit. BAC, Madrid 2001.
- , *Moral social*, Edit. Sígueme, Salamanca 2007.
- , *Moral fundamental, la vida según el espíritu*, Edit. Sígueme, Salamanca 2012.
- FRANCISCO, Exhortación ap. *Evangelii Gaudium* (24/11/2013), *AAS* 105 (2013), 1019-1137.
- , *Encíclica Laudato si*.
- , Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae Vultus*.
- , Encíclica *Lumen fidei*, (29/06/2013), *AAS* 105 (2013), 555-596. FRANKL, V.E., *La presencia ignorada de Dios*, Edit. Herder, Barcelona 1995. FUCHS, J., *La teología moral post conciliar*, Edit. Herder, Barcelona 1969.
- , «Futuro dell'uomo (e morale) », in *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*. Supplemento della IV edizioni, Paoline 1976.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano*, Edit. Sal Terrae, Santander 1987.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *El clamor de los excluidos*, Edit. Sal Terrae, Santander 2009.
- GRANADOS, J., *Teología del tiempo*, Edit. Sígueme, Salamanca 2012. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Edit. Sígueme, Salamanca 1975.
- , *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Edit. Sígueme, Salamanca 2006.
- HÄRING, B., *El mensaje cristiano y la hora presente*, Edit. Herder, Barcelona 1968.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Edit. Universitaria, Santiago de Chile 2002.
- HURTADO, A., *Un disparo a la eternidad*. Edit. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004.
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* (06/08/1993), *AAS* 85 (1993), 1134-1228.
- , Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (4/03/1979), *AAS* 71 (1979) 257- 324.
- , Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (30/12/1987), *AAS* 80 (1988) 513-586.
- , Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10/11/1994), *AAS* 87 (1995) 5-41.
- JUAN XXIII, Constitución Apostólica *Humanae Salutis* (25/12/1961), *AAS* 54 (1962) 5-13.
- , Discurso *de apertura del Concilio Vaticano II*, *AAS* 54 (1962), 785- 796.
- KASPER, W., *El Papa Francisco, revolución de la ternura y el amor*, Edit. Sal Terrae, Cantabria 2015.
- LOHFINK, G., *Jesús de Nazaret, qué quiso quién fue*, Edit. Herder, Barcelona 2013.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Edit. Sal Terrae, Santander 2003.
- MARCA, F., *Nuevas orientaciones de la moral a partir del Concilio Vaticano II* [acceso: 05/02/2015], <http://felixmarca.blogspot.it/2007/08/nuevas-orientaciones-de-la-moral-partir.html>
- MARTIN, J., *Más en las obras que en las palabras*, Edit. Sal Terrae, Santander 2011.
- MASPERO, G., *El tiempo es superior al espacio, un principio fundamental para el obrar cristiano* [acceso: 10/11/2015], <http://www.almudi.org/articulos/9994-el-tiempo-superior-al-espacio-eg-222-un-principio-teologico-fundamental-para-el-obrar-cristiano>
- MIFSUD, T., «El Concilio y la moral en América Latina», *Roczniki Teologii Moralnej* 4 (2012) 59-78.
- MOSER, A., *Teología morale: conflitti e alternative*, Edit. Cittadella, Assisi 1988. MÜLLER, G.L., *Iglesia pobre y para los pobres*, Edit. San Pablo, Madrid 2014.

- NOUWEN, H., *Oscar Romero, la violencia del amor*, Edit. Bruderhof Foundation, Farmington 2004.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas T VII*, Edit. Revista de Occidente, Madrid 1983.
- PABLO VI, Exhortación ap. *Evangelii Nuntiandi* (8/12/1975), en *AAS* 68 (1976), 5-76.
- PARRA, P., «Esperanza y futuro histórico», *Teología y vida*, 41 (2000). 562-590. PLATÓN, *Diálogos*, III, Edit. Gredos, Barcelona 1988.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral*, Edit. BAC, Madrid 2009. PRÉVOST, J.P., *Para leer el Apocalipsis*, Edit. Verbo Divino, Navarra 1994.
- RADIO VATICANO, *Francisco y religiosos en Bolivia* [acceso: 15/11/2015], http://es.radiovaticana.va/news/2015/07/09/sean_testigos_del_amor_misericordioso_de_jesus_el_papa/1157297
- RAHNER, K., *Curso fundamental de la fe*, Edit. Herder, Barcelona 2007.
- , *Amar a Jesús, amar al hermano*, Edit. S. Terrae, Santander 1983.
- RATZINGER, J., *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Edit. Círculo de lectores, Barcelona 2002.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y acción*, Edit. Prometeo, Buenos Aires 2008.
- , *Tiempo y narración*, Edit. Siglo XXI, México 1995.
- RODRÍGUEZ, B.C., «Comentario a tiempo y ser de Martin Heidegger», *Nómadas* 23 (2009). 55-79.
- SCOGNAMIGLIO, E., *L'incarnazione del Verbo*, Edit. Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2013.
- SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, II, Edit. Verbo Divino, Navarra 1971.
- SCHÖKEL, L.A., *Mensajes de profetas*, Edit. Sal Terrae, Bilbao 1991.
- SEGOVIA, J.L. – ÁVILA, A. – VELASCO, J.M. – PAGOLA J.A., *Evangelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, Madrid 2014. SICRE, J.L., *Profetismo Bíblico*, Edit. Verbo Divino, Navarra 2011.
- SOBRINO, J., «“La Iglesia de los pobres” no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio», *Concilium* 346 (2012) 91-101.
- SPADARO, A., «*Evangelii Gaudium*, Raíces, Estructura y Significado», *Mensaje* 626 (2014).
- , *Entrevista al Papa Francisco* [acceso: 10, 11, 2015], https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.pdf
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Edit. BAC, Madrid 1955.
- TORRES, F., *Vaticano II, a «50 años del Concilio». Experiencias y reflexiones de Monseñor Piñera*, Edit. Austral, Temuco 2013.
- VALSECCHI, A., «Conciencia», en F. COMPAGNONI – *al.*, *Nuevo diccionario de teología moral*, Edit. San Pablo, Madrid 2001, 233-252.
- VIDAL, M., *Moral y espiritualidad, de la separación a la convergencia*, Edit. Covarrubias, Madrid 1997.
- , *Para conocer la ética cristiana*, Edit. V. Divino, Navarra 1991.
- , *Historia de la teología moral*, II, Edit. P.S., Madrid 2010.
- WHELAN, G., «*Evangelii Gaudium* come “teología contestuale”: Aiutare la Chiesa ad “Alzarsi al livello dei suoi tempi” », en H.M. YÁÑEZ, a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, 23-38.
- YÁÑEZ, H.M., a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Edit. Gregorian & Biblical Press, Roma 2014.
- , «L'opzione preferenziale per i poveri», en ID., a cura di, *Evangelii Gaudium il testo ci interroga*, 249-260.
- , «L'agire morale come costruzione del futuro dell'uomo. Riflessioni a partire dal contributo di Josef Fuchs, S.J.», en S. BASTIANEL, a cura di, *Tra possibilità e limite*, 191-213.



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co. Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

Esta obra se publicó en archivo digital en el mes de junio de 2018.



“La renovación de la teología moral que propone el espíritu del Concilio Vaticano II y que es acogida en la intencionalidad pastoral de *Evangelii Gaudium*, parte de una orientación metodológica que va desde lo inductivo a lo deductivo. Es lo que se podría considerar una visión ascendente de la moral, que parte del acontecimiento de la encarnación y encuentra en la visión escatológica su expresión de dinamismo y libertad. En esta perspectiva se entrelazan la visión antropológica y la visión cristológica, dando mayor preponderancia a la autonomía y responsabilidad del ser humano.

El Papa Francisco, desde la perspectiva Latinoamericana, es un paradigma de confrontación moral; con su estilo de vida y su manera de concebir el Pontificado, invita a la Iglesia universal a permanecer firme a su vocación inicial, a poner a Cristo en el centro de todas las realidades humanas; a concebir la moralidad como la consecuencia del encuentro con el Señor de la vida, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Tim 2, 4)”.

Raúl Jordán Balanta

El encuentro con Cristo modifica la vida humana, llenándola de sentido y plenitud. En Cristo los valores éticos y morales trascienden los límites antropológicos y se encaminan hacia la plenitud de Dios. Trascender, implica de un lado, encarnarse en la realidad, salir de sí mismos para ir a los otros, especialmente a los últimos y marginados; de otro lado, esta trascendencia implica no olvidar la esperanza del horizonte escatológico, nuestra meta y plenitud más allá del espacio y el tiempo humanamente concebidos.

El Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, es un garante de esta trascendencia evangélica de los valores morales. Los cuales, desde la visión del Papa, deben articular nuestra coherencia en el accionar pastoral; y a su vez, manifestar una nueva conciencia de reconocimiento y actuación desde la alegría, la simplicidad y la cotidianidad.

El presente libro se adelanta en la reflexión moral del pensamiento del Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, presentando de manera sistemática los criterios hermenéuticos de articulación entre la teología moral, la doctrina social y el quehacer pastoral. Le permitirá al lector una adecuada visión integral entre espiritualidad cristiana y actuación moral.



Palmira / Km 1 Vía Tienda Nueva / Edificio Seminario Cristo Sacerdote
Segundo piso / Tels.: [572] 2702545 - [572] 2759370

