

**A. R. Ameigeiras**

Para una hermenéutica de la peregrinación: Cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina

123/143

**J. Revidatti**

Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardedal a la luz de la categoría del 'encuentro' (I)

145/190

## **Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante**

por **H. Miguel Yáñez S.I.**  
Facultades de Filosofía y Teología  
San Miguel

### **Introducción**

Uno de los valores emergentes de nuestra cultura es el de la solidaridad. La sensibilidad ética hoy día se expresa privilegiadamente con la palabra solidaridad, es decir, se trata de un sentimiento compartido al menos por las culturas occidentales, y de modo especial, por las culturas latinoamericanas. Sin embargo, este emerger de la sensibilidad y emotividad por lo comunitario, no ha sido acompañado al mismo ritmo por la reflexión filosófica y teológica<sup>1</sup>; se hace hoy día necesario elevar a concepto un fenómeno emergente y a la vez histórico en nuestra cultura, seducida por otra parte más que nunca por brotes de individualismo y competitividad, inducido por los resortes de una economía que tiende a pautar las otras áreas de la vida cotidiana. Por otra parte, se constata también la "inflación" del uso del término, la usanza tópica de una expresión que tiene prensa.

Intentaré ofrecer aquí unas pistas de reflexión que ayuden a pensar la teología moral desde las nuevas sensibilidades éticas, en las cuales estamos llamados a discernir los "signos de los tiempos" (GS 4).

### **1. El contexto ético teológico actual**

Cuando se habla de "solidaridad" generalmente se asocia el concepto al área de la ética social. Nos parece lícito y conveniente que la ética social adopte a la solidaridad bien como principio, bien como virtud social. Pero creo que es necesario una mayor radicalidad de planteamiento, y por ello intento enfocarlo desde la fundamentación de

<sup>1</sup> M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*. EVD, Estella (Navarra) 1996, 11; sobre la temática, el autor expresaba en su *Moral de Actitudes - III. Moral social*. PS, Madrid 1991<sup>7</sup>, 183: "Está por hacer la 'teología de la solidaridad'"; véase del mismo autor su aporte en: *La solidaridad: nueva frontera de la teología moral*: Studia Moralia 23 (1985) 99-126; *Ética de la solidaridad*: Moralia 55-56 (1992/3-4) 347-362.

la teología moral<sup>2</sup>. Precisamente, "fundar la moral" fue la preocupación del posconcilio que en realidad había marcado el comienzo del nuevo siglo que acabamos de terminar, y fue la frase con la que titula un libro René Simon en el cual presentaba un intento que recogía los diversos aportes que habían madurado por los años 70<sup>3</sup>.

Los Padres Conciliares se hicieron eco de la necesidad de renovación de la teología moral (OT 16), que por otra parte había comenzado ya en la Escuela de Tubinga (Drey-Hirscher), con el intento de recuperar su aliento bíblico, perdido paulatinamente desde la manualística que surge a partir del Concilio de Trento<sup>4</sup>.

A fines del siglo pasado comenzó una búsqueda de un nuevo "principio unitario" o "arquitectónico" de carácter "teologal" para la construcción del edificio teológico-moral, con la consiguiente unificación de dogmática y moral al estilo de las sumas escolásticas<sup>5</sup>.

Desde 1930 al Vaticano II, la renovación teológica continúa con una moral dinámica de la gracia bajo la influencia del personalismo filosófico y psicológico; se acentúa la moral de la responsabilidad vs. el

<sup>2</sup> En Latinoamérica, contamos con la obra de T. MIFSUD, *Moral fundamental. El discernimiento cristiano*. Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, Vol I. CELAM, Bogotá 1996. Hay que señalar que el autor reedita dos tomos de su obra *Hacia una moral liberadora* que vieron la luz en el año 86, pero en su reedición aparece un desarrollo vigoroso de una ética de la solidaridad, esbozada en su *Moral fundamental*, y desarrollada en *Moral social. Lectura solidaria del continente*. Colección de Textos básicos para seminarios latinoamericanos, Vol III, CELAM, Bogotá 1994.

<sup>3</sup> R. SIMON, *Fonder la moral. Dialectique de la foi et de la raison pratique*. Ed. du Seuil, Paris 1974 (seguimos la edición castellana: *Fundar la Moral. Dialéctica de la fe y de la razón práctica*. Paulinas, Madrid 1976).

<sup>4</sup> Cf. C. CAFARRA, *Historia (de la teología moral)*, en DETM, 447; S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. EUNSA, Pamplona 1988, 372-373: por el "condicionamiento antiprotestante" los moralistas católicos subrayan la enseñanza de la tradición y se distancian de la escritura.

<sup>5</sup> HAERING B., *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Herder, Barcelona 1961, t. I, 67-71; R. RINCÓN ORDUÑA, *De la moral de los Padres a la teología moral de nuestros días*, en R. RINCÓN ORDUÑA - G. MORA BARTRES - E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana. I. Fundamentación*. Paulinas, Madrid 1980, 93-94.

legalismo que había imperado bajo la manualística<sup>6</sup>. Podemos afirmar que el Concilio avaló los intentos de renovación de la teología moral pero, lejos de dirimir las discusiones que comenzaban, potenció las investigaciones críticas en búsqueda de los fundamentos, lo cual ayudó a determinar los aspectos que caracterizan el estatuto propiamente científico de la moral teológica: fe y razón, evangelio y experiencia humana, vocación en Cristo y compromiso intramundano, ley evangélica y ley natural, que se inscriben en la gran paradoja cristiana de la conjugación de gracia y naturaleza<sup>7</sup>.

Hay que señalar que en este tiempo toman cuerpo y se confrontan primeramente en el ámbito de la cultura germánica y después se extiende al resto de Europa, dos modos de resolver las mencionadas paradojas de la moral cristiana: la ética autónoma y la ética de la fe. El contexto germánico tiñe los contornos de ambas posturas del contraste típico de la cultura alemana entre racionalismo y fideísmo respectivamente<sup>8</sup>, y la configuración de sociedades secularizadas en la Europa de la post-guerra. En Latinoamérica en cambio, en el ámbito de la Teología de la liberación se elabora también una ética filosófica y una ética teológica de la liberación, en gran parte contrapuesta a los planteos centroeuropeos.

### 1.1. La ética autónoma

Partiendo de un optimismo antropológico basado en la capacidad de la razón para individuar el valor y las normas concretas de actuación, los moralistas de esta corriente afirman que la fe cristiana no ofrece una novedad moral en el terreno *categorial* de los contenidos, sino en el ámbito *trascendental* de las motivaciones y, mejor aún, de la cosmovisión subyacente a los principios normativos o a las calificaciones axiológicas<sup>9</sup>; de este modo, la autonomía se fundamenta finalmente en Dios. Pero a nivel de contenido, la moral cristiana y la moral humana

<sup>6</sup> J. G. ZIEGLER, *Teología moral*, en AA.VV., *La teología en el siglo XX*, III, Edica, Madrid 1974, 264-304.

<sup>7</sup> Una visión amplia de la problemática desde la teología dogmática, H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*. UPCO, Madrid 1999, 176-184.

<sup>8</sup> O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*. EDB, Bologna 1981, 171.

<sup>9</sup> J. R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*. BAC, Madrid 1994, 136.

coinciden: el rol de la razón iluminada por la fe es fundamental en la determinación de las normas de actuación intramundana. La fe por su parte, lleva a cumplimiento la moral humana, ejerciendo un influjo de purificación, estímulo e integración sobre la naturaleza humana, condicionada históricamente. En este sentido, la moral cristiana es una moral auténticamente humana, por tanto, abierta al diálogo con las éticas seculares que, basadas en argumentos racionales, puedan buscar juntas la concreción histórica de la verdad moral<sup>10</sup>.

### 1.2. La ética de la fe

Propone una vuelta a la sagrada escritura, especialmente al Nuevo Testamento para fundar las normas de la moral cristiana, no sin una adecuada hermenéutica; Cristo es la norma personal y concreta de la ética del creyente. Por tanto, la revelación contiene algunas normas categoriales nuevas, es decir, que la razón humana por sí sola no podría descubrir, y que manifiestan un "plus" de humanidad revelada en Cristo. Esta corriente guarda una cierta reserva respecto a la visión antropológica, que parte del *homo absconditus*, en cuanto que por sí solo no puede conocer su origen y su fin, sino a través de la revelación. Es la fe la que juega un papel decisivo en la determinación de las normas morales, dado que la razón por sí misma, debido a su historicidad, no puede alcanzar más que un conocimiento ético fragmentario y relativo. Sólo a través de la fe alcanza el ser humano el sentido de la vida, sin el cual no puede obtener la certeza y evidencia del obrar moral. En fin, para estos autores, teonomía no se identifica con heteronomía, puesto que es Dios mismo quien ha puesto su ley en los corazones de los seres humanos mediante su Espíritu (Jer 31,33; Ez, 36,26ss.). Esta corriente se preocupa de conjugar estrechamente fe y moralidad<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. A. AUER, *L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino*, en K. DEMMER - B. SÜLLER (a cura di), *Fede cristiana e agire morale*. Citadella editrice, Assisi 1980, 54-58; F. BÖCKLE, *Moral fundamental*. Cristiandad, Madrid 1980, 71-90; J. FUCHS, *Autonomous morality and morality of faith*, en *Personal responsibility and christian morality*. Georgetown University Press-Gill and Macmillan, Washington-Dublin 1983, 84-111; B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*. Citadella Editrice, Assisi 1975.

<sup>11</sup> O. BERNASCONI, o. c., 89-136; J. RATZINGER - H. SCHÜRMANN - H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana*. Citta Nuova, Roma 1986; S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. EUNSA, Pamplona 1988, 139-149; *Autonomie et hétéronomie en*

### 1.3. La ética teológica de la liberación<sup>12</sup>

Si la preocupación de la autonomía moral en contexto cristiano fue alcanzar una madurez en la fe basada en la capacidad de decidir por sí mismo en las cuestiones intramundanas, versus la pretensión del magisterio ordinario de intervenir autoritativamente en cuestiones de ética categorial, en América Latina surge la urgencia de luchar por la liberación de la opresión de los pueblos latinoamericanos. Desde un contexto cultural católico, donde el valor religioso no se había devaluado como en Europa, se constata sin embargo el escándalo de la injusticia<sup>13</sup>. La ortodoxia caminaba por su lado, dejando a la ortopraxis por el suyo. Un nuevo desafío se presenta, y como respuesta surge la *Teología de la liberación* como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"<sup>14</sup>. Hay que señalar desde nuestro interés, que es una teología que surge de la "indignación ética"<sup>15</sup>, y se estructura como respuesta al desafío de la injusticia; el imperativo de la teología de la liberación será el de "liberar al pobre"<sup>16</sup>, y en base a ese imperativo-básico, surge posteriormente, la *ética de la liberación*. Por tanto, la Teología de la liberación nace como respuesta a un problema ético, y en sí misma tal vez constituya una nueva manera de hacer ética, en cuanto que en sus comienzos desechaba las teologías morales incapaces de hacer frente al problema de la injusticia<sup>17</sup>, tal vez, entre otras cosas, por estar basadas en un paradigma personal individualista, junto a ciertos modelos de

*morale selon S. Thomas d'Aquin*, en C. J. PINTO DE OLIVEIRA - D. MIETH, *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*. Ed. Universitaires Fribourg- Ed. Du Cerf Paris 1978, 104-123.

<sup>12</sup> M. YÁÑEZ, *Ética de la liberación. Aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas de futuro*: Stromata 49 (1993) 109-159.

<sup>13</sup> Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Herder, Barcelona 1972, 222; *Notas preliminares para una teología de la liberación*: Salmanticensis 24 (1977) 595; JUAN PABLO II, *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*, 32.

<sup>14</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1972, 38.

<sup>15</sup> M. YÁÑEZ, o. c., 123.

<sup>16</sup> E. DUSSEL, *¿Puede legitimarse "una" ética ante la "pluralidad" histórica de las morales?*: Concilium 170 (1981) 523.

<sup>17</sup> E. DUSSEL, *Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales*: Concilium 192 (1984) 251: crítica el carácter reformista de las teologías morales de la posguerra.

comprensión de la ética social que habían quedado obsoletos, como es por ejemplo, el de la limosna y beneficencia<sup>18</sup>.

A su vez, la ética de la liberación podríamos decir que muestra "la otra cara de la autonomía" cuando ésta presenta una razón humana sólo desde sus capacidades, olvidando confrontarlas con su realización histórica, es decir, con sus posibilidades y realizaciones negativas, también presentes en su naturaleza que desde la patristica en adelante se la consideró "caída" o bien "herida"; es decir, una autonomía en contexto cristiano ha de fundamentar coherentemente su "teonomía" teniendo en cuenta los datos de la antropología cultural e histórica.

Por otra parte, la ética de la liberación fundamenta en la escritura sus imperativos éticos, sacando de ella no sólo orientaciones y modelos, sino también normas categoriales de actuación. Por ello, la irrupción de la ética de la liberación provocó un debate con la corriente de la "autonomía en contexto cristiano", que enriqueció a ambas posturas<sup>19</sup>. Por otra parte, la ética de la liberación necesitó también clarificar su estatuto epistemológico, es decir, articular de modo científico su intuición ética.

En este contexto surgió el concepto de "pecado social" como lectura teológica de una realidad histórica: el escándalo de la pobreza estructural en sociedades mayoritariamente católicas. Así, la ética de la liberación, más que reflexionar sobre la libertad "formal", procura mostrar la liberación como imperativo principal y absoluto de la moral cristiana, asumiendo así los intereses de la mayoría de pobres del continente<sup>20</sup>.

Pero también hubo una "evolución de la autocomprensión de la TdL"<sup>21</sup> a lo largo del devenir histórico en su camino de configuración y

<sup>18</sup> A. BONDOLFI, *Aspetti etico-sociali della solidarietà*, en A. RIZZI (a cura di), *Teologia e solidarietà*. Edizioni Grupo Abele, Torino 1993, 110.

<sup>19</sup> Así, autores en dogmática como Christian Duquoc y Juan Alfaro se hicieron eco de los planteos de la teología de la liberación; Dietmar Mieth y Marciano Vidal de los planteos de la ética de la liberación, como puede verse en los números monográficos de las revistas: *Moralía* 13-14 (1982) y *Concilium* 192 (1984).

<sup>20</sup> F. MORENO REJON, *Perspectivas para una ética de la liberación*: *Moralía* 13-14 (1982)141-149.

<sup>21</sup> J. C. SCANNONE, *Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación*: *Stromata* 46 (1990) 293-336. Cf. J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como "intellectus amoris"*: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1988), 243-266; *El principio*

madurez<sup>22</sup>, donde aparecieron nuevas categorías que aportan a la Ética de la liberación otros elementos para la construcción de su propio sistema. Uno de ellos ha sido el aporte de Jon Sobrino acerca de la Teología de la liberación como *intellectus amoris*, o bien *intellectus misericordiae*<sup>23</sup>. La teología como "momento segundo", afirma la supremacía de la "praxis", que es ante todo práctica de amor y de misericordia, especialmente con el pobre; un amor que asume la "parcialidad" como principio fundamental, y como consecuencia, el "principio de descentramiento"<sup>24</sup>.

Señalé anteriormente este punto como espacio propicio para la reflexión ético-teológica, ya que no basta enunciar los principios (amor-misericordia), sino que toca precisamente a la ética teológica la labor, no sólo de reflexionar sobre una praxis realizada, sino iluminarla y precisar cómo realizar en concreto esa opción en el mundo real y en la vida cotidiana<sup>25</sup>.

Así, algunas preguntas nos vienen de la teología de la liberación: a) cómo puede ser *normativa* la opción preferencial por los pobres, y de qué modo puede afectar *efectivamente* la vida del cristiano; b) en relación con la centralidad de la identidad entre conciencia moral (cristiana) y el seguimiento histórico de Jesús, habría que articular la cuestión desde la fe en el Jesús histórico que revela el amor preferencial del Padre por los pobres y oprimidos<sup>26</sup>; c) cabría preguntarse en qué antropología se apoya dicha fe, la cual parece aportar una *comprensión nueva* de la realidad humana en su situación actual. Hay otros aspectos originales de la TdL, que pueden enriquecer enormemente la praxis del evangelio: el aspecto comunitario de la experiencia de fe y de la conciencia, y la conciencia como proceso de concientización y de discernimiento, destacando un protagonismo personal con horizonte comunitario y social, bajo la guía del Espíritu.

*misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander 1991, 47-80.

<sup>22</sup> Precisamente hacer teología según la teología de la liberación es "elevar a concepto teológico la realidad histórica tal como se va manifestando en un proceso, y no solo desarrollar conceptualmente las virtualidades de un hecho o un texto del pasado". J. SOBRINO, *o. c.*, 48.

<sup>23</sup> J. SOBRINO, *o. c.*, 65-80.

<sup>24</sup> J. SOBRINO, *o. c.*, 60-61.

<sup>25</sup> M. YÁÑEZ, *a. c.*, 129.

<sup>26</sup> Cf. C. NOVOA, *El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral*. Centro Editorial Javeriano. Bogotá 1995.

El camino de evolución y configuración de la teología y de la ética de la liberación, el devenir histórico ha mostrado también la insuficiencia o límite de ciertos elementos que en su momento se consideraron claves, y que han sido reelaborados o dejados de lado a la luz de los acontecimientos históricos: el concepto de "lucha de clases", "revolución", "praxis histórica", etc. Otros en cambio han significado un verdadero aporte a la teología universal y han sido asumidos, no sin una crítica autoritativa por parte del magisterio regional y universal<sup>27</sup>: la "opción por los pobres"<sup>28</sup>, el modelo de "liberación"<sup>29</sup>, la categoría de "pecado estructural"<sup>30</sup>, y finalmente y en gran parte, el concepto de "solidaridad"<sup>31</sup>.

## 2. La ética de la solidaridad

Por ello es que, reconociendo el innegable y valioso aporte de la teología y ética de la liberación, atendiendo a los "signos de los tiempos" que de alguna manera se manifiestan en las "nuevas sensibilidades" de nuestra cultura, expresaba recientemente mi punto de partida: la búsqueda de *un nuevo modelo desde la categoría solidaridad*, que integre los aportes de la teología de la liberación, pero intentando una perspectiva más universal, sin descuidar las cuestiones concretas de la vida ética del creyente<sup>32</sup> que han sido elaborados más cuidadosamente por las teologías morales del primer mundo; es decir, proponer una *ética de la solidaridad* pensada desde Latinoamérica como aporte a la comprensión del obrar moral del cristiano del nuevo milenio que

<sup>27</sup> Especialmente las dos instrucciones vaticanas: *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986).

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 42.

<sup>29</sup> *Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, I-3.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36.

<sup>31</sup> Desde *Medellín* (XIV-10) hasta JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 38-40; la solidaridad aparece como uno de los ejes temáticos del documento final de Santo Domingo: R. HERNÁNDEZ MEDRANO, *La solidaridad como exigencia ética de promoción humana en las ONGs de derechos humanos en México. Una reflexión desde la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, Roma 1999, 137-150. En el ámbito de la teología de la liberación, uno de los primeros estudios que fueron publicados: J. SOBRINO, *Conlleaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)*: ECA 401 (1982) 157-178.

<sup>32</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 30.

comienza, atendiendo a la complejidad de la vida post-moderna en un mundo que camina vertiginosamente hacia la globalización, pero con el grave problema de la marginación y exclusión.

### 2.1. La irrupción de una ética de la solidaridad

Ya se han hecho intentos de configurar una ética de la solidaridad desde Europa que pueden iluminar nuestro derrotero. La delantera la protagonizó una vez más la teología dogmática, que re-elaboró los conceptos fundamentales de la salvación cristiana desde la categoría "solidaridad": la solidaridad en el pecado original<sup>33</sup>, y la solidaridad del Verbo en la encarnación y redención<sup>34</sup>. En realidad, la antropología bíblica se basa ya en un concepto de persona que es intrínsecamente comunitario: la concepción de la "personalidad corporativa"<sup>35</sup>, es decir, la comunidad se condensa en una figura singular, y la persona singular participa de la suerte de la comunidad; así, en la historia de salvación, no son los individuos aislados los que han sido objeto de la elección divina, sino el pueblo.

El Nuevo Testamento por su parte, prolonga esta antropología corporativa presentando a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, beneficiaria como comunidad del don de la salvación<sup>36</sup>. Pero además, no sólo el ser humano es un ser comunitario; *"también Dios lo es"*. La revelación de la Trinidad proyecta sobre la antropología un mensaje fundamental: el ser social de la persona humana es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios; así, *"el nosotros trinitario ... es el supuesto previo del nosotros interhumano"*<sup>37</sup>. La teología de la liberación por su parte, ha hecho su aporte original a la comprensión del Dios trinitario, recogida magistral-

<sup>33</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Sal Terrae, Santander 1991<sup>2</sup>, 53-56.

<sup>34</sup> K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*. Herder, Barcelona 1966, 708.

<sup>35</sup> J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible*. Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 11-41.

<sup>36</sup> L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Traduzione di G. OCCHIPINTI e C. DOTOLO). Nuova edizione completamente riscritta. Piemme, Casale Monferrato 1995, 439-444.

<sup>37</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae, Santander 1988<sup>3</sup>, 206-208.

mente por Antonio González<sup>38</sup> y repropuesta siguiendo su aporte hermenéutico. Y es que "la unidad de la Trinidad es el horizonte último de la esperanza en la comunión definitiva de la humanidad". El análisis del modo de entender las relaciones entre las Personas divinas y su unidad, tiene mucho que ver también con su relación con el mundo y la humanidad. González presenta la "comunión personal" de las personas divinas como *agápe*, es decir, como interpenetración de las personas en comunión personal; las relaciones entre las personas divinas son relaciones de amor según el NT: para L. Boff, apertura esencial y autoentrega permanente<sup>39</sup>. La relación propia del *agápe* es la donación al otro. La relación de Dios con el mundo no es solamente una relación de alteridad, sino *primariamente una relación de inclusión*. "Dios es amor" (1Jn 4,8) significa que el amor es justamente su realidad. Para la teología de la liberación, Dios es el "Dios de los pobres", por tanto, los pobres pertenecen a la definición de Dios. Por ello se manifiesta solidario con el dolor de la historia, y no sólo con el dolor del Hijo en la cruz, sino que la presencia de Dios por el Espíritu se extiende a todas las cruces en la historia. Y una respuesta de amor al dolor de la historia es la encarnación en un destino humano que llega hasta la ascensión anonadada de este dolor en la *kénosis* del Hijo y en su muerte de cruz, en virtud de la cual Dios carga, por el Espíritu con todo el dolor de la historia<sup>40</sup>.

Por otra parte, si con el iluminismo emergió el sujeto con una antropología optimista basada en la razón, la experiencia histórica de la post-guerra europea subrayó la urgencia de afirmar la dignidad de la persona, su autoconciencia y libertad, su autotranscendencia. Surge así una nueva ontología en diálogo con un personalismo dialógico donde se reinterpreta el concepto "persona" que la escolástica articuló con categorías esencialistas, para re-proponerlo desde la categoría "relación", donde el concepto de "alteridad" introduce una dinámica de descentramiento con claras connotaciones éticas, asumidas también por el personalismo social. A su vez, el personalismo filosófico en el cual se inspira la teología del Vaticano II está atento tanto al peligro de un individualismo solipsista como de un colectivismo estructural. La *Gaudium et Spes* presenta tanto la dignidad del sujeto humano como su

<sup>38</sup> A. GONZÁLEZ F., *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. UCA Editores, El Salvador 1994.

<sup>39</sup> L. BOFF, *A Trindade e a sociedade*. Vozes, Petrópolis 1987, 37-39.

<sup>40</sup> A. GONZÁLEZ, o. c., 203-235.

dimensión social. "De la socialidad del hombre se deduce la obligación de una efectiva solidaridad que realice la igualdad y la justicia social entre los seres humanos, y la necesidad para el creyente de superar una ética individualista, atendiendo crecientemente a los imperativos del bien común (ns. 29-31)"<sup>41</sup>. Para ello se hace necesario la formación de la conciencia de una solidaridad y una responsabilidad verdaderamente universales (GS 90; cf. GS 75). El concilio aporta también una concepción *crisológica* de la solidaridad en la GS 32 basada en "una nueva comunión fraterna en su cuerpo que es la Iglesia"<sup>42</sup>. Por otra parte, ha habido intentos de presentar una antropología desde la fraternidad como fundamento de la solidaridad, y desde allí, comprender la existencia agraciada en Cristo<sup>43</sup>.

Pero ha sido tal vez la teología de la liberación la que más ha trabajado este concepto urgiendo más su concreción histórica y poniendo en evidencia el carácter "abstracto" del personalismo europeo. La teología de la liberación parte de la constatación histórica de la solidaridad para articular un discurso no idealista, sino al decir de Jon Sobrino, "idealizado"<sup>44</sup>. La solidaridad no se da en estado químicamente puro, sino como advierte la parábola del trigo y la cizaña, con mezcla de desinterés por los pobres, divisiones, y últimamente, de un individualismo creciente motivado por la fuerte competitividad económica. La atención a la nueva sensibilidad por la solidaridad puede ser un punto de partida realista y plausible para toda ética. En este sentido, más que partir de una idea abstracta para deducir criterios de acción, se constata el hecho histórico y se analiza su lógica interna. La solidaridad "vívica" muestra una realidad antropológica que posteriormente ha de elevarse a categoría teológica, para potenciar una humanidad desde sus resortes más genuinos.

En este sentido, nuestra situación histórica, social y religiosa en Latinoamérica es privilegiada para comprender la pertinencia de un planteo de este tipo. Numerosos movimientos sociales han surgido como expresión y consecuencia de una solidaridad sentida como pueblo que busca la realización histórica de sus más legítimas aspiraciones. En esta dirección, creo que la teología argentina ha hecho su valioso aporte a la

<sup>41</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 210.

<sup>42</sup> Cf. AG 21; AA 8; 14.

<sup>43</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae, Santander 1987, 649ss. 675ss.

<sup>44</sup> J. SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander 1992, 245.

teología de la liberación latinoamericana desde la perspectiva histórico-cultural, y puede continuar haciéndolo desde una ética de la solidaridad inculcada, y en este sentido, liberadora desde su propio dinamismo de realización personal y comunitario<sup>45</sup>.

## 2.2. Propuesta metodológica

¿Cómo hacer teología moral desde Latinoamérica para el cristiano del tercer milenio? La pregunta metodológica ha de considerar ante todo, la complejidad de un intento de tal magnitud. Una actitud realista nos lleva a esbozar algunos puntos que la teología sobre todo del posconcilio ha elaborado, y de modo especial la teología latinoamericana ha propuesto desde su propia perspectiva. Por otra parte, es necesario ser conscientes de que no partimos de cero, sino que intentamos prolongar y actualizar el *intellectus fidei* que a lo largo de dos milenios la Iglesia ha articulado. Pero por ser "hija de su tiempo", la teología, para responder a su vocación, ha de "hacerse" continuamente, es decir, ha de articular metódica y críticamente su propia autocomprensión<sup>46</sup>.

Creo que el punto de partida es considerado tanto por la teología renovada europea, como por la teología de la liberación latinoamericana: *el ser humano concreto*; sólo que el instrumental crítico para aprehender su concreteness histórica, varía sustancialmente si se compara el método existencial fenomenológico asumido por una buena parte de la teología europea, que parte de la autocomprensión del sujeto, y el método del análisis social que parte de la situación prevalentemente económica y social del ser humano latinoamericano asumido por la teología de la liberación. Es evidente que ambas perspectivas son incompletas, y por lo general, las teologías buscan integrar por así decir con otros elementos lo que se les escapa desde el punto de partida que escojan. Así, si las teologías europeas aportan una visión más completa de la persona, las latinoamericanas detectan mejor la realidad social, sus contradicciones y falencias; si bien no hay que olvidar las teologías políticas y de liberación europeas, que o bien inspiraron en buena parte a las latinoamericanas, o bien asumen su preocupación fundamental<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> M. YÁÑEZ, *o. c.*, 132.

<sup>46</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*. Sígueme, Salamanca 1985, 148-152.

<sup>47</sup> Así, para J. B. Metz, la memoria de las víctimas del pasado conduce hacia el compromiso temático o compasivo a favor de los desheredados del presente. Cf. M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, 28.

Para clarificar un poco más mi intento, no hablaré de una ética de la solidaridad en el sentido de no quedar encerrado en una única categoría que es el riesgo que corre toda teología "de genitivo", sino de un *punto de partida*, o bien, de una *perspectiva dominante* o *precomprensión*<sup>48</sup>. Pero para ello, hemos de mostrar su pertinencia para una teología moral desde Latinoamérica para el cristiano que vive en la cultura de la globalización.

Será también necesario *precisar y articular un lenguaje* propio; es decir, una terminología que exprese conceptualmente la experiencia básica de la ética del creyente, procurando en lo posible, evitar la introducción de *neologismos*.

Finalmente, la tarea clave será la comprensión del *lógos*, o bien, del *intellectus* o lógica de la solidaridad como dinamismo genuino de una ética cristiana.

### 2.2.1. El punto de partida

a) La solidaridad aparece como un fenómeno histórico y nuevo a la vez

Como *fenómeno histórico*, puede verse en la obra de M. Vidal<sup>49</sup>, las diversas tradiciones filosóficas seculares que adoptan la solidaridad sea como virtud de clase (Marx-Engels), o bien como predisposición innata que ha de ser desarrollada por cada individuo (A. Comte), es más, educada como momento de integración en la sociedad (Durkheim). Se ha considerado también la experiencia polaca del movimiento *Solidarnosc* y su exponente filosófico J. Tischner, que parte de la existencia de un *sentido del nosotros*, que para llegar a ser propiamente virtud social es necesario adquirirla a través de una autosuperación de las cualidades meramente naturales o bien recibidas por la socialización, es decir, es aquella que se forma en la conciencia y consiste en una "subjetivización de la vida social"<sup>50</sup>.

Otros estudios buscan la realización histórica de la solidaridad en las culturas autóctonas de Latinoamérica, donde el sentido comunitario es aún más vivo; es una solidaridad enraizada en la etnia y en la correspondiente cultura<sup>51</sup>. El siglo que acabó estuvo también marcado por las conquistas sociales en Latinoamérica; una solidaridad con características de clase social y de reivindicación de sus legítimos

<sup>48</sup> J. SOBRINO, *o. c.*, 56-65.

<sup>49</sup> M. VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, 13-15.

<sup>50</sup> M. VIDAL, *o. c.*, 24.

<sup>51</sup> L. JOLICOEUR, *Teología y culturas andinas*: Yachay 21 (1995) 156-167.

derechos y aspiraciones. Como *novedad*, hoy día la solidaridad es un valor que se manifiesta socialmente en el surgimiento de las organizaciones no-gubernamentales, el voluntariado y las asociaciones comunitarias de gestión de su espacio público o bien de respuesta altruista a las necesidades sociales que el Estado no logra cubrir; un "neocomunitarismo de base"<sup>52</sup> muestra la vivacidad de un tejido social que se resiste a disgregarse.

Como puede verse, el fenómeno de la solidaridad es complejo y variado. Desde la perspectiva sociológica, la solidaridad inspira numerosos movimientos sociales y nuclea grupos humanos; es la dimensión orgánica de la solidaridad que conforma el tejido social y lo renueva constantemente. Pero esta dimensión puede quedarse encerrada en ella misma, en el propio círculo social, sea de carácter étnico, cultural, ideológico, o gremial-profesional; es decir, no abrirse a un horizonte universal.

La superación de la solidaridad sociológica meramente orgánica se dará en la medida en que sepamos individualizar la solidaridad como fenómeno ético y presentar su especificidad<sup>53</sup>. Es decir, en qué medida la solidaridad es asumida por la libertad; cómo se configura como "decisión" personal y como "proyecto" de convivencia comunitaria<sup>54</sup>.

#### b) Hacia la articulación de una antropología de la solidaridad

El punto de vista sociológico ha de complementarse con una antropología de la solidaridad, es decir, en qué modo este dinamismo social afecta, configura o es expresión de una autocomprensión humana. Hoy día no puede hablarse de una única antropología; son cada vez más variados e incluso contrapuestos los modos de autocomprenderse el ser humano inmerso en la mentalidad post-moderna. Pero si quisiéramos hacer una clasificación a grandes rasgos, tendríamos que partir de una distinción fundamental: las antropologías humanistas y las antropologías anti-humanistas. Si la afirmación de la libertad fue la expresión clave de lo humano de las antropologías humanistas de la post-guerra, la solidaridad aparece hoy como el componente humano fundamental de

<sup>52</sup> J. C. SCANNONE, *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales*, Stromata 47 (1991) 1/2, 145-192, 166-170.

<sup>53</sup> A. BONDOLFI, *o. c.*, 118.

<sup>54</sup> M. VIDAL, *o. c.*, 18.

una antropología que capte lo humano y lo articule conceptualmente<sup>55</sup>.

La filosofía de E. Levinas pone de manifiesto la dimensión ontológica de la "mirada" del otro<sup>56</sup>, y la filosofía de la liberación, prolonga la intuición proyectándola en el pobre en un mundo de relaciones asimétricas puesto que es una solidaridad entre desiguales<sup>57</sup>.

El aporte de la comprensión estructural de la realidad por parte de X. Zubiri ha sido también recepcionado desde la filosofía de la liberación latinoamericana en la articulación de la "nostridad" como tendencia metafísica del ser humano a la constitución del nosotros como fundamento de una "ética dialógica liberadora". El acierto de Miguel Manzanera ha sido tomar una categoría cultural latinoamericana como es la vivencia del nosotros<sup>58</sup>. Así, la solidaridad tiene su fundamento en la constitución unitaria de la sociedad como cuerpo; su carácter sistémico indica su intrínseca dinamicidad. El cuerpo social como unidad implica sus estamentos intermedios y los potencia en su identidad y su interrelacionalidad. "La nostridad... muestra la base metafísica de la realidad histórica, tanto personal como universal de la humanidad, como un proceso de nostrificación"<sup>59</sup>. La antropología filosófica latinoamericana busca su punto de partida en el "nosotros"<sup>60</sup>.

#### c) La síntesis antropológica de Juan Alfaro<sup>61</sup>

En este sentido, me ha parecido interesante asumir los aspectos

<sup>55</sup> "Ser hombre hoy tiene que significar a la vez ser corresponsable con los pobres que no alcanzan a vivir". J. SOBRINO, *Conlleaos mutuamente*, 162.

<sup>56</sup> A. BONDOLFI, *o. c.*, en A. RIZZI (a cura di), *Teologia e solidarietà*, 114-123.

<sup>57</sup> E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, 255-256.

<sup>58</sup> J. R. MÉNDEZ, *América Latina como lugar de los desafíos y las propuestas: Yachay 24* (1996), 96.

<sup>59</sup> M. MANZANERA, *Metafísica de la Nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación: Yachay n° 17* (1993) 17-68; también en J. C. SCANNONE - M. F. DE AQUINO - G. REMOLINA, *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Indo-American Press Service-Editores, Bogotá 1995, 91-130.

<sup>60</sup> J. C. SCANNONE, *Aportes para una antropología filosófica desde América Latina*, en J. C. SCANNONE - M. F. DE AQUINO - G. REMOLINA, *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, 15-22; *Hacia una antropología del nosotros: CIAS 386* (1987) 429-432.

<sup>61</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, Ia. Sección, 73-161.

fundamentales de la síntesis antropológica de Juan Alfaro, un teólogo español sensible a la problemática latinoamericana, quien parte de la "pre-comprensión existencial" del sujeto humano, a la vez que la confronta con su devenir histórico. Alfaro se sitúa en un personalismo ontológico que integra su dimensión dialógica y comunitaria sin abandonar la perspectiva trascendental. Para nuestro autor, el espíritu humano es dinamismo que busca trascender su finitud, y esta tendencia se manifiesta en las diversas dimensiones fundamentales de su existencia, mutuamente interrelacionadas entre sí. Rescatando la unidad originaria del sujeto humano y sus múltiples relaciones existenciales, toma como punto de partida la "apertura" o "religación" del ser humano a la realidad en que vive. La tarea fundamental del ser humano es vivir, está abocado a la existencia como proyecto. Por ello *el principio ético fundamental* será el de asumir la existencia en su realidad y complejidad. La apertura a la realidad y su implicación en ella será el fundamento de una responsabilidad abierta a siempre nuevas y complejas interrelaciones. Es allí donde la ética encuentra siempre nuevos desafíos en los que se construye la personalidad moral del agente<sup>62</sup>.

Una fundamentación antropológica por vía fenomenológica-existencial busca la superación de la falacia naturalista de las éticas esencialistas<sup>63</sup>. También será conveniente integrar las diversas funciones del conocimiento ético: el intelectual-conceptual y el volitivo-emotivo, es decir, el conocimiento conceptual y el estimativo del mundo de los sentimientos y de los valores, más cercano a la vivencia real de los seres humanos en su búsqueda de realización, de tal modo de evitar caer en la falacia idealista<sup>64</sup>.

Así la persona humana, en su relacionalidad al mundo *experimenta su responsabilidad ante el él*. Su acción en el mundo no es un fin en sí mismo: es servicio al ser humano y a la comunidad. El sentido de la acción humana queda encuadrado en una búsqueda más profunda de sentido; la acción humana es comunitaria: a través de ella la persona entra en relación con sus semejantes. Por ello, la convivencia interpersonal no es algo accidental o extrínseco a la persona. La persona está constituida en sí misma como apertura al otro y a la comunidad<sup>65</sup>. Así, el ser humano se realiza en cuanto tal en la experiencia más humana y

<sup>62</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 260.

<sup>63</sup> D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*. EUDEMA, Madrid 1989, 329.

<sup>64</sup> D. GRACIA, *o. c.*, 337.

<sup>65</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Sígueme, Salamanca 1988, 220.

humanizante que es *la relación interpersonal*: implica la salida de sí mismo, el encuentro con los otros, vivido en la gratuidad del amor y en el reconocimiento prático de la originalidad del otro. La persona humana no puede realizarse como tal sino en la *alteridad*; de allí la importancia del dinamismo del dar y recibir: la persona surge en la experiencia de ser amada, y allí radica también la experiencia de la auténtica moralidad<sup>66</sup>. La gratuidad propia del amor es el fruto de la conciencia y del re-conocimiento de una existencia recibida. He ahí la clave del ser-sí-mismo, de la autenticidad que hace posible la relación, como relación originaria a un Tú<sup>67</sup>.

Por ello, la libertad es ante todo vínculo de comunión, llamada a reconocer la libertad del otro como valor en sí mismo, a la vez que se comparte. La síntesis de la actitud frente al otro es el *respeto y el amor*. El amor es el reconocimiento práctico del otro en su alteridad personal, que implica la aceptación de una asimetría en las relaciones intersubjetivas. Por ello, para Alfaro, la ley del amor es "ley de gratuidad y libertad"<sup>68</sup>.

La persona está referida también esencialmente a la *comunidad humana*. La *sociedad* es "la forma concreta y mudable de la comunidad, con finalidades particulares y normadas por determinadas estructuras jurídicas". En cambio, el término *comunidad* se refiere a la "realidad englobante que funda el origen de toda sociedad", ya que lo "originario y fundamental es la comunidad". *La solidaridad* es pues, la experiencia que une radicalmente a la persona con la comunidad y viceversa; por ello no es extrínseca a la persona, sino una dimensión del ser humano: "el ser-en-comunión con toda la humanidad"<sup>69</sup>. La solidaridad ontológica que Alfaro describe fenomenológicamente es el fundamento de la solidaridad ética. El fundamento último intramundano del valor es la dignidad de la persona humana; la solidaridad es la capacidad de reconocer y valorar tal dignidad compartida, y por ello, es un "estar-con" el otro compartiendo el mismo destino, y llega a un vivirse en el lugar del otro. Hay también una "asimetría" en la relación persona-comunidad, una llamada a la generosidad del sujeto hacia la comunidad. De allí surge la tarea de colaborar y participar para el bien de la comunidad humana, para el progreso de la humanidad como tal, es decir, para lograr

<sup>66</sup> Cf. M. CABADA CASTRO, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. San Pablo, Madrid 1994, 121-170.

<sup>67</sup> J. ALFARO, *o. c.*, 226.

<sup>68</sup> J. ALFARO, *o. c.*, 229.

<sup>69</sup> J. ALFARO, *o. c.*, 231-232.

estructuras socialmente justas que permitan la realización de las legítimas aspiraciones de todos sus miembros, sin exclusión de nadie. Así, el proyecto personal tiene validez ética en cuanto integrado en un proyecto comunitario<sup>70</sup>.

Y es que tanto la persona como la comunidad tienen un fundamento último, común y trascendente, fundamento de la libertad en cuanto tal. Por ello la libertad es una autotranscendencia común y unificante, puesto que implica en sí misma la orientación ontológica previa hacia "un centro común absolutamente trascendente". El centro común atrae a la libertad y la constituye como "libertad-para", o sea, "ex-céntrica", orientada más allá de sí misma, autotranscendente. Puesto que se revela como "fundamento último", ha de ser "personal y libre", y funda el respeto-amor de las relaciones interpersonales. Dicho fundamento "lleva un nombre exclusivamente suyo: Dios". A la opción por el Dios-"Amor originario" se llega a través de la praxis del amor inter-humano. La experiencia ética, en cuanto experiencia de sentido, conduce a la plenitud de sentido, Dios. Así, en la asunción de las responsabilidades intramundanas, el sujeto humano "responde" ante el Absoluto trascendente del ejercicio de su libertad inmanente. En el análisis de la experiencia vivida en las relaciones interpersonales en la cual la persona está llamada a trascenderse a través del respeto-amor a sus semejantes, se manifiesta Dios como el *Manantial de la solidaridad, de la comunión y del amor*, el *Amor originario*: al Dios-Amor no lo podemos conocer sino en la experiencia de la praxis del amor y de la solidaridad<sup>71</sup>.

Por otra parte, la estructura del ser humano es histórica y su acción es creadora de la historia, no como una empresa individual sino comunitaria. La historia es el ámbito de las relaciones interpersonales en el espacio y en el tiempo, es el medio de la comunicación y transmisión de los valores y experiencias humanas a través de los siglos. El análisis existencial pone de manifiesto a una humanidad tensa hacia el futuro, es decir, llevada por la esperanza en su dimensión ontológica: *esperanza esperante*, dirá Alfaro inspirado en E. Bloch<sup>72</sup>, que unifica y dinamiza los proyectos humanos configurando la historia. La persona se realiza a través de la transformación del mundo llevada por las "esperanzas intramundanas" que le mueven a actuar transformando la naturaleza,

<sup>70</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 123.

<sup>71</sup> J. ALFARO, *o. c.*, 232-236.

<sup>72</sup> J. ALFARO, *Esperanza marxista y esperanza cristiana*, en H. SANTIAGO (ed.), *Antropología y teología*, Madrid 1978, 88-89.

creando la cultura y logrando metas que constituyen su progreso en la historia. Cada realización humana en la historia queda objetivada, pero ninguna puede colmar el ansia de progreso del espíritu humano<sup>73</sup>. En este punto experimenta el ser humano la llamada hacia un porvenir trascendente, inalcanzable por sus propias fuerzas.

En la conciencia de sí misma en la que la persona está remitida a los "otros yo", la esperanza aparece como una actitud básica compartida por todo ser humano<sup>74</sup>. Sugiere nuestro autor una "*solidaridad en la esperanza*" entre todos los seres humanos, que se manifiesta como llamada (apriórica) a compartir la misma esperanza trascendente, es decir, el mismo futuro hacia el cual tiende la humanidad. Allí radica también la posibilidad de compartir las esperanzas intramundanas, en cuanto que ellas mismas son el anuncio de la esperanza del futuro absoluto<sup>75</sup>.

Y desde esta perspectiva se comprende la *dimensión liberadora de la esperanza*. La esperanza une los pueblos ya sea en el logro de un futuro mejor, de una creciente promoción humana o de la consecución de la liberación de todo cuanto pueda significar para ellos opresión. Ella es el principal motor de la liberación de los pueblos oprimidos. Se impone entonces la pregunta ética fundamental acerca de un futuro mejor compartido por toda la humanidad. La esperanza-esperante exige que aquello que se espera pueda también ser compartido por todos. En este sentido, aparece lícito y necesario luchar por un futuro de toda la humanidad que exige un compromiso con el presente, con las esperanzas que hoy día laten en una humanidad que se debate entre el vacío existencial o el escepticismo, y la esperanza de un futuro común plenificante<sup>76</sup>.

Esperanza y vida se conjugan en una misma experiencia fundamental. La esperanza se vive como un aspecto fundamental del sentido de la vida. Es el "querer-vivir-radical" que se manifiesta en cada una de las dimensiones fundamentales de la existencia humana: es el núcleo constitutivo-originario de lo humano<sup>77</sup>, que funda al ser humano

<sup>73</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Herder, Barcelona 1972, 18-19.

<sup>74</sup> J. ALFARO, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*: Concilium 59 (1970), 354-355.

<sup>75</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 121.

<sup>76</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 140-141.

<sup>77</sup> J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 107.

como "ser en esperanza"<sup>78</sup>. La antropología de Alfaro puede parecer demasiado "optimista" si no se la considera como una mera capacidad, que desde la perspectiva teológica es vista como una posibilidad ofrecida al ser humano como don. La originalidad está en la conjugación de dos dimensiones antropológicas no siempre bien integradas: *la solidaridad y la esperanza*, el eje inmanente y el trascendente de la existencia humana en su mutua compenetración e influjo<sup>79</sup>.

### 2.2.2. Desde un lenguaje teológico

No entraremos en este ensayo en las consideraciones del pecado histórico al cual hemos hecho ya mención, sino presentaremos desde la antropología teológica y la cristología, una posible continuidad de un discurso fundante de una ética teologal basada en la solidaridad.

Así, toda gracia proviene del compromiso solidario del Verbo eterno con la humanidad en la encarnación, alianza nueva y eterna del Padre con la humanidad. Si la fe yahvista exigía como respuesta a la alianza del Sinaí la justicia inter-humana sobre todo dentro del mismo pueblo<sup>80</sup> expresada incluso en leyes culturales, la nueva alianza exige una solidaridad universal y radical, cuyo modelo es el buen samaritano y la parábola del juicio final<sup>81</sup>. Allí el cristiano encuentra el desafío de vivir, y la teología de articular *una mística de la solidaridad*; es decir, que la contemplación del misterio de la encarnación sea el punto de partida motivante e inspirador de una vivencia y praxis de la solidaridad. El creyente es invitado a contemplar y experimentar el Analogado principal de la relación radicalmente "asimétrica": la absoluta gratuidad del amor preferencial.

Y desde este punto de partida insoslayable en teología, podemos intentar expresar conceptualmente *un vocabulario teológico de la solidaridad*. La contemplación del Hijo nos remite al amor trinitario, que en Jesús se manifiesta como *predilección* del Padre por el ser humano; es decir, un amor de *preferencia* que Jesús manifiesta para con los pobres y excluidos de la sociedad de su tiempo. Por ello, más que

<sup>78</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 17.

<sup>79</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 391-392.

<sup>80</sup> J. ALONSO DÍAZ, *Las "buenas obras" (o la justicia) dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica*: EE 203 (1977), 445-486.

<sup>81</sup> T. MIFSUD, *Moral social*, 137-178

"principio de parcialidad" desde la solidaridad parece más coherente hablar en teología de "*principio de preferencia*". Así, la preferencia por el pobre es un horizonte de comprensión de la ética cristiana que nace de la compasión<sup>82</sup>.

El amor trinitario es comunión y participación; sólo en Dios es posible la comunión plena de la diversidad de personas, pero el Espíritu de Jesús y del Padre obra en la comunidad creyente la *koinonía*; por ello, la fe contiene gérmenes comunitarios, es decir, en la medida en que crece y se desarrolla, afianza y potencia los vínculos interpersonales<sup>83</sup>.

De allí cabe destacar desde la solidaridad el "*principio de comunión*" para una teología moral de participación y de diálogo.

Por otra parte, la gracia misma es participación de la gracia de Cristo, es decir, del amor de preferencia del Padre que se expresa en el don de la "*filiación*", que a su vez crea la "*fraternidad*". Así, la fe muestra el horizonte de la común dignidad de hijos, la recuperación de la vocación originaria del ser humano en el encuentro con sus semejantes como hermanos<sup>84</sup>. Por ello, desde la solidaridad cabe destacar el "principio del re-conocimiento" o del "re-descubrimiento" inspirado en la misericordia. La teología encuentra aquí un amplio campo de trabajo en la elaboración de la riqueza de la dimensión del perdón y la reconciliación, en la capacidad humana de restablecer las relaciones resentidas o rotas y de entablar nuevas formas de comunión.

Desde los orígenes del cristianismo, la fe en Cristo resucitado es una llamada a la conversión del corazón del ser humano del egoísmo y de la injusticia al amor, y a la comunión de vidas y de bienes, aún materiales<sup>85</sup>. Así, las enseñanzas de Santiago acerca de la justicia para con el pobre y la defensa del salario debido al obrero; las de San Juan que transmiten una visión teologal profundamente crística del amor al prójimo: el amor a los seres humanos "como y porque Cristo nos ha amado"<sup>86</sup>. Cristo mismo se pone como motivo fundante y modelo del amor al prójimo.

La esperanza, como acto de confianza en el Dios de la promesa, implica el amor como respuesta en la fe en Jesucristo, y radicaliza el

<sup>82</sup> Cf. M. VIDAL, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*: Studia Moralia 20/2 (1982) 279-304.

<sup>83</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 197-199.

<sup>84</sup> H. M. YÁÑEZ, *o. c.*, 202-204.

<sup>85</sup> Hch. 2, 44-45; 4, 32-34; 5, 1-11. J. ALFARO, *Cristianismo y justicia*. Paulinas, Madrid 1973, 27.

<sup>86</sup> J. ALFARO, *Cristianismo y justicia*, 30.

sentido de responsabilidad en el amor a Dios y a los seres humanos como inseparablemente unidos<sup>87</sup>. La dimensión comunitaria de la esperanza cristiana, es para Alfaro, compromiso por la liberación integral del ser humano, en su dimensión personal y comunitaria<sup>88</sup>.

Pero el misterio de Cristo no se agota en la encarnación. La contemplación del misterio pascual, la crucifixión, muerte y resurrección, inspira la realización creyente de la existencia. La opción fundamental del cristiano es participación de la opción fundamental de Cristo por el Reino. Incluye, íntimamente unida, la proyección de su realización existencial en actitudes humanas que, estimuladas por la gracia de Cristo, expresan los valores del Reino<sup>89</sup>. La *Gaudium et Spes* ha mostrado la relevancia de la revelación de Cristo para que el ser humano pueda llevar a cabo su vocación original<sup>90</sup>. El acontecimiento de Cristo invita al creyente a una vida en comunión con El, y en Cristo con toda la humanidad<sup>91</sup>. En Jesús de Nazaret, la libertad humana "alcanza su valor religioso supremo" como respuesta plena de sí mismo a Dios. Una actitud que condensa en sí misma "la esperanza incondicional en 'su Padre'" y la "solidaridad al servicio de los hombres"<sup>92</sup>. La función sacerdotal de Cristo es sacrificio de la propia vida como consecuencia de la encarnación y como cumplimiento de la misión del Padre para salvar-liberar a la humanidad. Es en el misterio de la cruz donde la solidaridad de Cristo con la humanidad llega a su culminación<sup>93</sup>.

Por gracia participamos en el mismo amor de Cristo: en su amor de Hijo hacia el Padre y en su amor solidario hacia la humanidad. Es el amor que nos salva y nos libera puesto que nos incluye en el Cristo total, en la nueva humanidad redimida y liberada del pecado radical del egoísmo y de la autosuficiencia humana. Cristo lleva a plenitud la

<sup>87</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 206.

<sup>88</sup> J. ALFARO, *o. c.*, 207-208.

<sup>89</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 212-215.

<sup>90</sup> La Teología moral ha tomado como texto emblemático de la relación entre antropología y moral: GS 22; cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*. Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 75-124.

<sup>91</sup> K. DEMMER, *Cristologia e morale: orientamenti per una proposta sistematica*, en *Cristologia e morale. IX congresso dei teologi moralisti. Nemi, 20-23 aprile 1981*. EDB, Bologna 1982, 97.

<sup>92</sup> J. ALFARO, *Escatología, hermenéutica y lenguaje: Salmanticensis 27* (1980) 241.

<sup>93</sup> H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 234-238.

dimensión comunitaria de la existencia humana en la encarnación, en la crucifixión, en su resurrección gloriosa y en el envío de su Espíritu, en la unidad plena de la humanidad como comunidad salvada-liberada. Cristo es "el centro unificante de toda la humanidad" y está sobre toda ella como su cabeza; por eso, su glorificación a través de su muerte y resurrección funda una nueva posibilidad de unidad y de trascendencia de la existencia del ser humano como comunidad, y del mundo como totalidad.

La solidaridad es "capacidad radical" para la plena configuración del ser humano con el Cristo total: es la potenciación de lo que el ser humano lleva en sí mismo como posibilidad de ser y de realización existencial, y que sólo en la economía salvífica-liberadora de la gracia de Cristo, alcanza y realiza como don y como tarea existencial<sup>94</sup>. El es el principio y el fundamento de la solidaridad: al ser solidario con la humanidad, comunica su gracia a los seres humanos, la cual es *solidaridad salvífica y liberadora*, en cuanto se hace realidad en ellos, en cuanto es asumida por el ser humano en su relación con sus semejantes<sup>95</sup>. Pero en este caso la solidaridad no es un estado acabado sino un proyecto de vida; descubre al ser humano su verdad, su "ser con los demás"; una vida al margen de la comunidad pierde su sentido primigenio; es más, la auténtica solidaridad lleva a reconocerse en aquellos con los que Cristo mismo se identifica en el acto mismo de dar su vida por el mundo<sup>96</sup>.

### 2.2.3. Ensayo de articulación ética

Las relaciones inter-humanas adquieren así un nuevo sentido desde el momento en que Cristo se ha identificado con cada ser humano, comunicando a la persona humana un "valor cristiforme"<sup>97</sup>. Por nuestra

<sup>94</sup> J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*. Herder, Barcelona 1969, 90-93.

<sup>95</sup> J. ALFARO, *Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Vol II. Cittadella Editrice, Assisi 1987, 1057; cf. H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y solidaridad*, 238-239.

<sup>96</sup> "El pueblo crucificado le ofrece al primer mundo ante todo luz para conocer la realidad... El tercer mundo se ha convertido en luz para que podamos sabernos en nuestra verdad...", J. SOBRINO, *Solidaridad y esperanza. Ante las víctimas de la pobreza injusta*: ECA 557 (1995) 209.

<sup>97</sup> J. ALFARO, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*. Cristiandad, Madrid 1973, 463.

incorporación a Cristo, la solidaridad es *don* (proviene de su gracia) e *interpelación* (constituye el imperativo fundamental de la moralidad cristiana). Es el efecto solidarizante de la gracia de Cristo<sup>98</sup>. El amor cristiano se presenta así como exigencia ineludible de compromiso por la justicia inter-humana (política, económica, social, nacional e internacional), en la variedad y amplitud del término bíblico-teológico, en su universalidad y radicalidad evangélica.

Por ello cabe una atención especial al rico mundo de las relaciones interpersonales, de amistad, conyugales y familiares, en las cuales se gesta y modela la personalidad individual en función de la sociedad y sus instancias intermedias, donde se viven y cultivan los valores culturales de una comunidad o pueblo. La familia, como célula de la sociedad e "iglesia doméstica" es el lugar primigenio donde se aprende a amar, y donde se ha de educar la capacidad de valorar, es decir el cultivo del amor de "predilección" por aquellos con los que Jesús se identifica. Y es allí donde la ética cristiana ha de trabajar mancomunada con las ciencias del hombre para acompañar el camino de búsqueda y conquista de la madurez personal, donde la fe ilumina a la conciencia en el discernimiento crítico de los valores y contra-valores de la sociedad en la que se vive. Sería tal vez necesario un proceso de concientización frente a los nuevos modos de alienación que los medios masivos de comunicación ejercen en gran parte en la población en mayor o menor medida. Es decir, para construir una sociedad solidaria ha de comenzarse por la construcción de la personalidad solidaria; y es en la génesis personal donde el ámbito familiar es irremplazable. Allí el ser humano experimenta su "menesterosidad radical" en su génesis bio-sicológica: una categoría rica de sugerencias para una ética de la compasión<sup>99</sup>. Por ello, la formación del corazón y la educación en valores y actitudes, es un desafío para las sociedades que, inmersas en la cultura de la globalización, asuman el desafío cuanto menos urgente de globalizar la solidaridad<sup>100</sup>. El aprecio a la libertad es el camino más eficaz hacia la verdadera liberación<sup>101</sup>. Pero la experiencia histórica constata que pueblos o sectores sociales que han vivido bajo la opresión económica o política, una vez cambiada su situación, se han abocado

<sup>98</sup> H. M. YÁÑEZ, *o. c.*, 240.

<sup>99</sup> M. CABADA CASTRO, *o. c.*, 29-45.

<sup>100</sup> Es el desafío lanzado por Juan Pablo II en su discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, con motivo del año nuevo de 2000: *L'Osservatore Romano* n.2 (1620) 14-01-2000, 6-7.

<sup>101</sup> E. FABRI, *Amor y liberación social*: CIAS 450 (1996) 19.

mayoritaria y ávidamente a un afán económico que los ha llevado a un mero cambio de esclavitud. Por ello, la auténtica liberación es integral, en el sentido que es un camino hacia la libertad. Y la esperanza en el Dios que nos hace libres compromete al cristiano en la tarea de conquistar su libertad para sí y para sus semejantes<sup>102</sup>. Desde allí la ética ha de asumir el desafío de la solidaridad, es decir, de concientizar a la sociedad para que "cargue" y se "encargue"<sup>103</sup> del clamor de los dolientes, para que desarrolle una conciencia social sensible al justo reclamo de los sectores excluidos, de la periferia de la sociedad.

Ya Tony Mifsud en su *Moral fundamental* sitúa la pregunta ética entre la pregunta antropológica y la pregunta por el sentido<sup>104</sup>. Así, la moral surge de un proyecto antropológico configurado por el sentido. Pero también sitúa la reflexión moral en el marco del análisis social en el que se constata la crisis del hombre moderno caracterizada por la ausencia de sentido y la insatisfacción radical, y la presencia de una pobreza masiva; desde allí propone un "camino latinoamericano"<sup>105</sup>.

Hay que destacar que la solidaridad se propone aquí como componente fundamental del seguimiento histórico de Cristo, el cual supone un compromiso con su proyecto y con su estilo de vida<sup>106</sup>, es decir, la adhesión al reinado de Dios<sup>107</sup>. Así, la solidaridad es entendida en el horizonte de fraternidad instaurado por Cristo y expresado en el mandamiento del amor<sup>108</sup>. Y el planteamiento de Mifsud desemboca coherentemente en "la opción por los pobres"<sup>109</sup>, analizando su relevancia ética: "constituye una *perspectiva fundamental* en la elaboración del discurso de la Teología moral"<sup>110</sup>.

De la opción fundamental por Cristo brota la opción preferencial

<sup>102</sup> J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, 212. Cf. H. SCHLIER, *La carta a los Gálatas*. (Trad. esp. S. TALAVERO TOVAR). Sígueme, Salamanca 1975, 264-267; 279-285.

<sup>103</sup> I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*: ECA 322-323 (1975) 149.

<sup>104</sup> T. MIFSUD, *Moral fundamental*, 18-22.

<sup>105</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 154-162.

<sup>106</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 444.

<sup>107</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 447.

<sup>108</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 456.

<sup>109</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 470-482.

<sup>110</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 481.

por el pobre: una alimenta la otra<sup>111</sup>. La opción fundamental por Cristo se realiza históricamente en la asunción de la realidad del pecado social. En ella la ética cristiana bebe su imperativo fundamental en la opción por los empobrecidos como "perspectiva configuradora de lo antropológico" pero de manera inclusiva: interpela, si bien de manera distinta, a todos<sup>112</sup>. Pero la solidaridad como proyecto ético no tendría eficacia si no recupera la moral su dimensión de discernimiento, de búsqueda de los medios para realizar históricamente el proyecto de Jesús<sup>113</sup>.

De este modo, el *intellectus amoris*<sup>114</sup> reflexiona sobre la praxis de solidaridad de la comunidad creyente en la historia, sobre la esperanza solidaria y la fe que proviene de la confianza filial, como actitudes fundamentales del existir cristiano.

### A modo de conclusión

Nuevas preguntas teológicas surgen del devenir histórico del cual afirmamos utópicamente ser al menos mínimamente protagonistas, y que nos hacen replantear el punto de partida, el principio arquitectónico y las categorías conceptuales para captar, asumir y expresar una nueva configuración del sentir ético cristiano que modela un vivir lo moral más cercano a la itinerancia de la fe yahvista, y así nos remite a los orígenes para lanzarnos hacia el futuro con convicciones más maleables, mejor adaptables a la sociedad vertiginosa y cambiante, pero también más vulnerables en el permanente diálogo con la cultura tecno-cientificista y económico-mercantilista, que caracteriza al ser humano post-moderno.

Es decir, lo que buscamos en definitiva, es *fundar la solidaridad*.

(Lección inaugural. Colegio Máximo, 2000)

<sup>111</sup> NELLO FIGA, *El teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, 290-291.

<sup>112</sup> T. MIFSUD, *o. c.*, 161-162.

<sup>113</sup> T. MIFSUD, *Moral social*, 224-230.

<sup>114</sup> Cf. JON SOBRINO, *El principio misericordia*, 70-75.

## Dios desde las víctimas

### Replanteo de la cuestión de Dios

### a partir de un 'nuevo pensamiento'<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología  
San Miguel

¿Cómo es posible hablar de Dios *después del Holocausto*? A esa cuestión acuciante hace eco la planteada por Gustavo Gutiérrez frente a las víctimas de injusticia en América Latina: ¿cómo hablar de Dios *durante Ayacucho*<sup>2</sup>? Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de Dios *desde la pasión injusta de las víctimas históricas*. No tanto porque el (y los) Holocausto(s) pongan en duda -como en una nueva teodicea- la bondad, el poder o la misma existencia de Dios<sup>3</sup>, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una *racionalidad nueva*, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios.

<sup>1</sup> Publicamos el artículo del autor escrito para la obra: S. Barbosa (et al.), *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Buenos Aires, 2000.

<sup>2</sup> Ayacucho, que significa en quechua "rincón de los muertos", es símbolo de la situación de los pobres como víctimas en América Latina: cf. G. Gutiérrez, "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho", *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 233-241, donde cita la pregunta de Johann B. Metz acerca de "cómo hablar de Dios *después* de Auschwitz" (la expresión "*durante* Ayacucho" la usa en la p. 236). A la cuestión de Metz, Pedro Casaldáliga contrapone su "cómo hablar de Dios *dentro* de Auschwitz" en su poema: "Dentro de Auschwitz", refiriéndose a las víctimas latinoamericanas; lo cita Jon Sobrino en: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991, p. 320, cf. pp. 253-4. Sobre todo este asunto ver también: J. Costadoat, "La pregunta por Dios en la teología de la liberación", *Teología y Vida* 36 (1995), 381-398.

<sup>3</sup> Sobre la teodicea cf. L.F. Cardona, "La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica", *Universitas Philosophica* (Bogotá), Nro. 31 (1998), 77-95. Para un intento de pensar la cuestión del mal desde una posición crítica ante la teodicea, cf. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, 1996.