

# **LA INICIATIVA DIVINA Y LA RESPUESTA HUMANA**

Estudio antropológico-teológico sobre la correlación gracia – libertad desde una teología posconciliar (Vaticano II).

Alexander Urrea Duque

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Dirigida por

P. Germán Neira S.J.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGIA

UNIDAD DE POSGRADOS

Bogotá, D.C., 3 de Abril de 2018

Nota de aceptación

---

---

---

---

---

---

Firma del presidente del Jurado

---

Firma del jurado

---

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 18 de Agosto de 2017

Dedicatoria

*Para todos nosotros que buscamos vivir en la libertad y en la verdad*

## **AGRADECIMIENTOS**

Principalmente a Dios; como también a mi familia, José, Luz Marina, Juan, Vicky y Boris, a todos y cada uno de ellos me han ayudado: ¡gracias!; a mi novia Paula Acosta quien ha sido el norte de mi vida, mi amor eterno y mi apoyo, y también a toda su familia Acosta Ayure, por todos los espacios y tiempos que me brindaron para descansar y trabajar; a todos los miembros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana gracias, en especial por el apoyo incondicional del P. Carlos Novoa S.J.; también agradezco a la Fundación Icala Alemania y a su representante en Colombia P. Vicente Durán S.J. por la ayuda oportuna para la conclusión de la última parte de la investigación. Finalmente, gracias sinceras y de aprecio al P. Germán Neira S.J., quien como Director de monografía me acompañó en cada parte del proceso de construcción de la Tesis. Finalmente, debo agradecer a cada persona con la que he trabajado en las parroquias y seminarios quienes también me han enseñado a no perderlos de vista. Todos han sido los artífices de este nuevo horizonte de mi historia. A Dios le pido que los cuide y acompañe siempre.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	10
<b>Capítulo I Concilio Vaticano I y Concilio Vaticano II (1869–1965): Comprensiones del Magisterio Magisterio Eclesiástico sobre la gracia y la libertad humana.....</b>	<b>13</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>13</b>
1. Vaticano I: 1869–1870.....	15
1. Del Concilio de Trento al Concilio Vaticano I.....	15
2. Paso de la “premodernidad” a la “modernidad”.....	18
3. <i>Syllabus</i> y <i>Quanta Cura</i> .....	22
4. Aportes y efectos del <i>Syllabus</i> .....	24
2. El Concilio Vaticano I y sus procedimientos .....	25
1. Generalidades del Concilio Vaticano I .....	24
2. El esquema <i>De Fide Catholica</i> .....	26
3. El decreto de la infalibilidad .....	29
4. Aportes y efectos del Concilio Vaticano I .....	31
3. Post - Vaticano I: León XIII en <i>Libertas praestantissimum</i> (1888) .....	34
Introducción: primeros aportes a la correlación gracia/libertad .....	34
1. La naturaleza de la libertad .....	35
2. La naturaleza de la Revelación .....	39
4. Vaticano II 1962–1965: <i>la Modernidad</i> .....	45
1. Aportes del contexto de la <i>Modernidad</i> al Concilio Vaticano II.....	45
2. Generalidades del Vaticano II.....	47
3. Aportes fundamentales de la <i>Dei Verbum</i> .....	49
4. Aportes fundamentales de la <i>Gaudium et Spes</i> .....	52
5. Aportes fundamentales de la <i>Dignitatis Humanae</i> .....	59
5. Conclusiones .....	61
<b>Capítulo II Post- Vaticano II (1965–2016): una nueva fase de la correlación gracia-libertad .....</b>	<b>63</b>
<b>Introducción: una nueva fase .....</b>	<b>63</b>
1. Congregación para la Doctrina de la Fe .....	65
Introducción: estructura general de las Instrucciones <i>Libertatis nuntius</i> y <i>Libertatis conscientia</i> .....	65
1. <i>Libertatis nuntius</i> (1984).....	66
1. La noción de gracia en <i>Libertatis nuntius</i> .....	68

2. La noción de libertad en <i>Libertatis nuntius</i> .....	70
2. <i>Libertatis conscientia</i> (1986) .....	73
1. La noción de gracia en <i>Libertatis conscientia</i> .....	73
2. La noción de libertad en <i>Libertatis conscientia</i> .....	77
2. Catecismo de la Iglesia Católica (Juan Pablo II) .....	80
1. Ubicación del catecismo de Juan Pablo II .....	80
2. La noción de gracia en el Catecismo .....	83
3. La noción de libertad en el Catecismo .....	84
3. Encíclica <i>Veritatis splendor</i> : Juan Pablo II (1993) .....	86
1. La estructura general de la <i>Veritatis splendor</i> .....	86
2. La noción de gracia en <i>Veritatis splendor</i> .....	89
3. La noción de libertad en <i>Veritatis splendor</i> .....	93
4. Encíclica <i>Spe salvi</i> : Benedicto XVI (2007) .....	101
1. Estructura general de la Encíclica <i>Spe salvi</i> .....	101
2. La noción de gracia en <i>Spe salvi</i> .....	105
3. La noción de libertad en <i>Spe salvi</i> .....	107
5. La Comisión Teológica Internacional (2009) .....	109
1. Estructura general del Documento “ <i>En busca de una ética universal</i> ” .....	109
2. Un lenguaje ético común .....	110
3. Convergencia de las tradiciones sapienciales y religiosas .....	113
4. El Magisterio de la Iglesia y la ley natural .....	115
5. Las formulaciones modernas de la ley natural .....	117
6. Hacia una definición de la ley natural .....	119
7. La “nueva” ley natural .....	123
6. Exhortación <i>Amoris laetitia</i> : papa Francisco (2016) .....	125
1. Estructura general de la exhortación <i>Amoris laetitia</i> .....	125
2. La noción de gracia en <i>Amoris laetitia</i> .....	127
3. La noción de libertad en <i>Amoris laetitia</i> .....	130
7. Conclusiones .....	134

<b>Capítulo III Una nueva comprensión de la correlación gracia-libertad, Post- Vaticano II</b>	
<b>1965–2016: 1965–2016: Magisterio Teológico .....</b>	<b>135</b>

<b>Introducción: una nueva teología con enfoque antropológico .....</b>	<b>136</b>
---	------------

<b>1. Algunos aportes de tres teólogos relevantes que correlacionan gracia y libertad .....</b>	<b>137</b>
---	------------

1. La antropología-teológica de Karl Rahner .....	137
1. La noción de gracia en Karl Rahner .....	137
2. La noción de libertad en Karl Rahner .....	143
2. La antropología teológica de Josef Fuchs .....	146
1. La noción de gracia en Josef Fuchs .....	147
2. La noción de libertad en Josef Fuchs .....	153
3. Significados erróneos de la libertad según Joseph Ratzinger .....	156
1. Críticas a la cosmovisión racionalista .....	156
2. Críticas al concepto errado de libertad en <i>Gaudium et spes</i> .....	158
2. Una síntesis teológico – sistemática de la correlación gracia - libertad (Bernard Lonergan S.J.).....	163
1. Generalidades fundamentales .....	163
2. La noción de pecado en los primeros escritos de Lonergan .....	165
3. La noción: pecado en los últimos escritos de Lonergan .....	170
1. Nociones de sesgos, pecado, decadencia e inautenticidad .....	170
2. Inautenticidad .....	174
3. Alienación .....	175
4. El absurdo .....	177
5. Decadencia .....	177
6. Sesgos o desviaciones .....	179
4. La conversión como nueva configuración de la libertad humana .....	184
1. Generalidades fundamentales .....	184
2. La noción de conversión en los primeros escritos de Lonergan .....	185
3. La noción de conversión en los escritos tardíos de Lonergan .....	192
1. La conversión moral .....	198
2. La conversión religiosa .....	203
4. La conversión religiosa como libertad y autenticidad .....	204
3. Conclusiones .....	206

**Capítulo IV Fe, esperanza y amor como dinamismos para una posible reorientación de los conflictos humanos** .....208

1. Dinámica y relación entre fe, esperanza y amor .....	208
2. Fe, esperanza y caridad en <i>Grace and Freedom</i> .....	212
3. Fe, esperanza y caridad en <i>Insight</i> .....	216
1. Introducción .....	216
2. El problema del mal según Lonergan .....	217

3. La libertad efectiva y la libertad esencial .....	221
4. Las formas conjugadas: la caridad, la esperanza y la fe .....	226
1. La caridad .....	226
2. La esperanza .....	229
3. La fe .....	231
1. Hacia una noción de fe .....	232
2. Conocimiento nacido del amor religioso .....	233
3. La experiencia de vivir en el horizonte de la fe .....	236
4. La transformación humana por la fe .....	238
5. El análisis de la fe en <i>Método</i> .....	240
5. La creencia humana como conocimiento social .....	242
1. La importancia de las creencias .....	242
2. Las creencias y el conocimiento inmanente .....	243
3. Proceso de aceptación de una creencia verdadera .....	245
4. El sujeto que cree erróneamente .....	247
<b>Capítulo V Algunos caminos alternativos para la solución de conflictos humanos .....</b>	<b>252</b>
1. Algunos caminos alternativos para la solución de conflictos humanos .....	252
1. Alternativas posibles de solución .....	252
2. Aportes desde la Teología a las alternativas de solución de conflictos .....	255
3. La conversión religiosa como camino para la solución de conflictos (Mejía) .....	258
4. Características comunes a la solución: ejemplo del caso colombiano (Rodolfo de Roux).....	261
2. El dinamismo de la integración <i>humano-divina</i> como alternativa de solución .....	267
1. La fe como integradora de la gracia y la libertad .....	267
2. Soluciones pensadas en Cristo Jesús para el mundo de hoy .....	268
3. Alternativas pastorales desde una Antropología-Teológica .....	269
3. Dinamismos alternativos de solución en tres casos particulares.....	273
1. Las uniones de parejas del mismo sexo .....	273
1. Finalidad, amor y matrimonio (Lonergan) .....	276
2. El problema de la fecundidad (naturaleza) y de la unión sacramental (gracia) .....	281
3. La “unión sacramental” de las parejas del mismo sexo (Paul Lakeland) .....	285
4. La comunidad de los sujetos que se aman .....	289
2. La alternativa ministerial para la mujer .....	291
1. La vocación de la mujer en la Iglesia Católica .....	291
2. El lugar de la mujer en la Iglesia Católica .....	294



3. Argumentos para la igualdad de la mujer en la Iglesia .....	296
4. La discusión sobre el “sacerdocio” de la mujer debe continuar .....	298
5. El Magisterio eclesial hoy .....	302
3. La migración como acto de libertad .....	303
1. La libertad que impulsa al Éxodo .....	303
2. El migrante y sus derechos (Kelly McBride) .....	309
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	314
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	319
<b>ANEXO CUADRO Y EXPLICACIÓN POR COLORES</b> .....	327

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral busca presentar desde una teología posconciliar (Vaticano II), un estudio que correlacione gracia y libertad, explicitando cómo el actuar Dios está en el actuar de todo sujeto humano sin afectar su libertad, evitando que se recaiga sobre la naturaleza auto determinante. Esta modificación puede ocurrir gracias a las virtudes de orden sobrenatural dadas por el Espíritu Santo en aquellos sujetos que aceptan esta posibilidad libremente. Sin embargo, se dan comprensiones erradas en muchas personas sobre qué es la libertad y su actuación concreta (ver anexo con cuadro y explicación por colores, página 327).

En la Iglesia Católica se dan también posiciones diferentes (y a veces contrapuestas) respecto de este tema. Nos planteamos las siguientes preguntas: ¿cómo discernir si una decisión está acorde con la voluntad de Dios? y, ¿por qué es necesario que Dios intervenga en la historia de las decisiones humanas? De allí que nuestro objetivo fundamental es presentar un estudio antropológico-teológico sobre la correlación gracia-libertad desde una teología posconciliar (Vaticano II) que se pueda articular con las decisiones humanas ofreciendo un modelo de discernimiento y opción por bienes verdaderos.

Nuestra opción metodológica para abordar este problema tiene en cuenta el método empírico generalizado que Bernard Lonergan propone en su libro *Método en Teología* (1988).<sup>1</sup>

Se usarán entonces, las mismas especializaciones funcionales propuestas por este autor, para examinar el problema particular que se atiende en esta investigación sobre la libertad humana. Las primeras cuatro especialidades que están interrelacionadas, apuntan a la recuperación de la tradición teológica, en el sentido de acoger y no desconocer el legado del pasado.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Didaskalia, *Los métodos en Teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2007. El trabajo de Darío Martínez en su artículo sobre *Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología*, presenta de manera breve y clara los lineamientos metodológicos de investigación de este campo disciplinario. Como también en la presentación de Germán Neira en *Edificar la Iglesia Hoy, teología práctica*. Bogotá, Centro Editorial Javeriana, CEJA, 1994.

<sup>2</sup> Didaskalia, *Los métodos*, 96 -99.

1. Investigación: buscará acceder a los datos de la tradición magisterial y de las Sagradas Escrituras, para seleccionar los que son pertinentes para esta investigación.

2. Interpretación: es una tarea exegética que articula coherentemente y relaciona los datos recogidos. Para Lonergan la relación y articulación de los datos se denomina entender o comprender.

3. Historia: los procesos humanos se van realizando en el tiempo. Tanto las interpretaciones como los hechos se realizan en contextos históricos. La especialización de la historia identifica los significados y valores implicados en estos procesos.

4. Dialéctica: tanto en las interpretaciones como en los hechos históricos, se dan distintas visiones y valoraciones; por esta razón es necesario tener un diálogo crítico con las personas y grupos que representan estas diversas interpretaciones.

Este primer grupo de cuatro especializaciones funcionales ayuda a una correcta interpretación del Magisterio Eclesiástico, especialmente del Concilio Vaticano I (1869) y del Concilio Vaticano II (1965); también para interpretar los aportes de algunos teólogos pos vaticanos (Vaticano II) al problema de la relación entre gracia y libertad.

Las siguientes *cuatro especializaciones funcionales del método* se orientan hacia la elaboración de la teología hoy. Estas cuatro especializaciones son fundamentos, doctrinas, sistemáticas y comunicaciones (que también podemos denominar teología pastoral y “praxis”).<sup>3</sup>

1. Fundamentos: inauguran el proceso de elaboración de una teología sistemática, invitan al sujeto (teólogo – teóloga) a entrar en una dinámica de revisión y configuración del horizonte del teólogo, mediante un llamamiento a la conversión que puede ser psíquica, cognitiva, moral y religiosa; y que garanticen una autenticidad humana y creyente.

---

<sup>3</sup> Para una ampliación de la discusión filosófico-teológica sobre las diversas nociones de “praxis”, ver: Jasmin, Jean Hérick, *Propuesta de Fundamentos para una teología de la acción*. Colección Monografías y Tesis No. 12. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2014. 46 -67.

2. Doctrinas: consisten en expresar juicios de hecho y de valor, en el marco de las opciones expresadas en Fundamentos. Se mueven específicamente en el campo doctrinal, ya que son afirmaciones procedentes del patrimonio de creencias que se recibe al aceptar una tradición religiosa, en este caso, la tradición Católica romana.

3. Sistemáticas: buscan elaborar propuestas comprensibles que respondan a las nuevas preguntas de las sociedades y culturas modernas. Para esto deben hacer una selección de las doctrinas pertinentes y articular las respuestas en forma sistemática.

4. Comunicaciones: tomando como base la elaboración teórica de las tres especializaciones anteriores, tratan de elaborar una orientación de la vida de la Iglesia en relación con el mundo.

Teniendo en cuenta estos aspectos metodológicos, la presente investigación desarrolla tres momentos específicos; en *primer* lugar, se asume la noción de la libertad humana plasmada en los documentos magisteriales, identificando y contextualizando las diversas comprensiones del Magisterio Eclesiástico sobre la libertad humana comenzando desde el Vaticano I: 1869–1870, pasando por el Vaticano II 1962–1965; y llegando al post- Vaticano II 1965–2016.

En *segundo* lugar, se analizan y se recuperan las comprensiones de la correlación gracia y libertad desde una antropología teológica post-conciliar, identificando algunos aspectos importantes en teólogos relevantes como Karl Rahner S.J., Josep Fuchs S.J., Joseph Ratzinger y Bernard Lonergan S.J.; este último teólogo es el que ha elaborado la visión más completa de la relación gracia y libertad en su obra *Grace and Freedom*.

Estos planteamientos teológicos sobre la relación entre gracia y libertad trataremos de aplicarlos en alguna forma (en parte limitada) algunos problemas de nuestra sociedad moderna: el matrimonio de parejas del mismo sexo, la alternativa vocacional para la mujer en la Iglesia Católica y el problema de las migraciones.

## Capítulo I

### Concilio Vaticano I y Concilio Vaticano II (1869–1965):

#### Comprensiones del Magisterio Eclesiástico sobre la gracia y la libertad humana

##### Introducción

Las afirmaciones que a continuación se presentarán acerca de la libertad del ser humano y la gracia están relacionadas con los aportes novedosos en eclesiología, en moral y en las ciencias sociales, que ayudaron a la Iglesia a entenderse ella misma y a entender su misión. Todo ello se dio sin lugar a dudas en los trabajos realizados en el Concilio Vaticano II. Su influencia se recuerda todavía hoy como el momento transformador de identidad del catolicismo, haciendo un gran avance en percibir su lugar correcto en el mundo, reconociendo los límites de su competencia, el potencial de verdad contenida en otras tradiciones y comunidades, y la legítima autonomía de otros lugares de la historia que se encuentran fuera de los linderos de la Iglesia.<sup>4</sup>

Sin embargo, siendo este aporte del Vaticano II significativo, la libertad sigue siendo “un tema” de gran relevancia para cualquier diálogo entre la Iglesia y el mundo, entre católico y no católico, entre Teología y Magisterio. Es una cuestión que no es actual, sino que al contrario le es constitutiva a todo ser humano; se encuentra también presente no sólo en el corazón de las personas, sino también en numerosos problemas de la vida actual de la comunidad cristiana, de las culturas, de las religiones, de las sociedades. Por otra parte, las propias decisiones, tanto las del sujeto creyente, como las de los grupos humanos, siguen depositando su confianza en las comprensiones erradas del uso de la libertad.<sup>5</sup>

Estas comprensiones erradas son una situación problemática, donde, por un lado, no existe claridad en identificar lo que Dios quiere; por ejemplo en las parejas en proceso de divorcio: ¿separarnos es voluntad de Dios?<sup>6</sup> Por otro lado, la confusión que suele existir entre

---

<sup>4</sup> Lonergan, Bernard. S.J. “Moral Theology and the Human Sciences”, en *Philosophical and Theological Papers 1965 – 1980*. (Ed. Robert C. Croken and Robert M. Doran). Toronto: University of Toronto Press, 1988. 301 - 312.

<sup>5</sup> Lonergan, Bernard. S.J. “Natural Right and Historical Mindedness”, en *A Third Collection* (Ed. Frederick E. Crowe). New York: Paulist Press /London: Geoffrey Chapman, 1985, 169 - 183.

<sup>6</sup> Helman, Ivy. *Women and the Vatican: An Exploration of Official Documents*. Maryknoll: Orbis, 2012.

los deseos e intereses de una persona con los deseos de Dios; en este caso, los migrantes que entran a los Estados Unidos por la frontera mexicana, quienes abandonan a sus familias y territorios pensando que el “estar en el norte” es voluntad de Dios.<sup>7</sup>

Junto a las situaciones anteriores, en las mismas autoridades de la Iglesia se dan distintos criterios y opiniones sobre la libertad humana en su ejercicio concreto, que sin lugar a dudas han generado una escisión dentro de la misma Iglesia Católica; por un lado están los que “dicen estar haciendo la voluntad del Padre”, y aquellos que no. Sin embargo, ¿cuál es el criterio humano? O al contrario, aquellos que dicen estar haciendo “la voluntad de Dios” ¿poseen una virtud “sobrenatural” que les permite juzgar el actuar de otros? Y más aún, definir que si su acción está bien o está mal. Esto significa que, para hacer frente a estas preguntas ineludibles de la teología, se debe volver a problematizar la cuestión de la voluntad de Dios.<sup>8</sup>

Por tanto, se hace necesario reconocer la problemática existente en torno a la toma de decisiones del sujeto libre creyente que está afectado siempre por la pregunta: ¿Es mi decisión una decisión acorde a la voluntad de Dios? Y sin embargo, ¿es posible que el sujeto consciente y libre pueda poner a un lado sus egoísmos y dejar que Dios modifique su voluntad, y asumir una nueva? ¿Y esa nueva manera aporta a un proceso de liberación total del sujeto? Como también: ¿cuáles son las posibilidades o las limitaciones en la libertad y la voluntad humana? ¿Se hace posible desde la fe en Cristo una nueva forma de actuar?<sup>9</sup>

Con base en estos planteamientos se puede hacer una pregunta fundamental: ¿Es acertada la cosmovisión filosófico-teológica de Lonergan, heredero del pensamiento de san Agustín y santo Tomás, en la cual toda acción humana positiva está subordinada a la iniciativa divina, negando la habilidad inherente de los seres humanos de actuar de manera radical, libre y espontánea?

---

<sup>7</sup> De La Torre, Miguel A. *Trails of Hope and Terror: Testimonies on Immigration*. Nueva York: Orbis, 2009. Como también en Hing, Bill Ong. *Deporting our Souls: Values, Morality and Immigration Policy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.

<sup>8</sup> Argumento de la “Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe” *Sobre la cuestión de la admisión de las mujeres en el ministerio sacerdotal: Inter Insigniores*, 1979. Para un análisis crítico Dennis Michael Ferrara, en “Representation or Self-Effacement? The axiom of *in persona Christi* in St. Thomas Aquinas and the Magisterium” en *Theological Studies* 55. 1994. En cuanto al tema del matrimonio católico, la Congregación toma la misma fuente tradicional casi citando a Pablo en sus cartas referidas a las parejas constituidas.

<sup>9</sup> Con las intuiciones de Dean Brackley, en “Searching for the Truth and the Right Thing to Do.” En *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, editado por Franz Wijssen, Peter Butler, and Rodrigo Mejia. Nueva York: Orbis, 2005.

Para dar respuesta a esta pregunta sobre la iniciativa divina y la respuesta humana es necesario tener en cuenta que este conflicto tiene su origen mucho antes de la conformación de cristianismo, y que de igual manera, aparece referenciada en todos los idiomas hablados y en todos los estratos sociales; por otro lado, ella misma en su significación no ha logrado dar respuestas suficientes a aquellas situaciones actuales del ser humano.

Por ello, y sabiendo que esta palabra ha estado también no sólo en tradición cristiana, sino también en el corazón de la tradición Católica, la tarea de esta investigación es tratar de identificar y contextualizar la evolución de su significado, y su aparente aplicación en un gran porcentaje de sus documentos frente a las situaciones del mundo que envolvían tales comprensiones.

Sin embargo, llegar a un terreno común de significación no ha sido tan fácil, al contrario, ha tenido una historia accidentada para todos aquellos afiliados a esta confesión de fe.<sup>10</sup> Consecuentemente, la tarea de esta propuesta investigativa, en su primera parte, se enmarca exclusivamente en los significados que la Iglesia Católica presentó, haciendo un recorrido que abarca los momentos previos del Concilio Vaticano I hasta los momentos posteriores al Concilio Vaticano II. Todo ello, para llegar, en la segunda parte, a complementar estas nociones con los aportes posteriores a estos tratados, que elaborados por un gran número de teólogos y teólogas, han usado nuevas herramientas y recursos para tratar de resolver esta incertidumbre en torno a la antropología teológica.<sup>11</sup>

## **1. Vaticano I: 1869–1870**

### **1.1. Del Concilio de Trento al Concilio Vaticano I**

Los tres siglos que median entre el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano I son densos en acontecimientos históricos; estos concilios presenciaron grandes transformaciones

---

<sup>10</sup> <http://compassreview.org/autumn07/6.html>. (Consultado 30 de Septiembre 2015).

<sup>11</sup> Para profundidad en el tema de la relación Teólogos y Magisterio ver Zamora, Andrade Pedro Pablo. *Vaticano II, Cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Colección Monografías y Tesis No. 7. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014. De su obra de tesis doctoral, el capítulo cuatro, donde plantea una revisión de la identidad de los teólogos y teólogas, sus funciones *ad intra* y *ad extra* dentro de la Iglesia Católica, lo mismo que su relación con el magisterio eclesiástico; todo esto enmarcado por la nueva situación eclesial propiciada por el Concilio Vaticano II y su cambio de actitud ante el mundo contemporáneo pluricultural, ante otras iglesias (cristianos, no cristianos, no creyentes), ante la ciencia, la política, etc.

económicas, sociales, culturales y políticas particularmente en Europa, y en el mundo en general. El siglo XVI había sido una época de transición entre las monarquías autoritarias del Renacimiento y las monarquías absolutistas del siglo XVII. El mecanismo constitucional del Bajo Medioevo restringía todavía los constantes esfuerzos de la realeza para centralizar y mantener el poder en sus manos.<sup>12</sup>

Asimismo, en aquellos países en donde había triunfado la Reforma, y sobre todo allí donde la misma era de signo calvinista, las fuerzas democráticas lograron constituir un valladar importante frente a las pretensiones del absolutismo monárquico.<sup>13</sup> Los siglos XVII y XVIII vieron el triunfo del absolutismo en muchos países, sobre todo en las naciones Católicas.<sup>14</sup>

El absolutismo llegó a su apogeo con Luis XIV de Francia entre 1643-1715, quien luchó por imponer el predominio galo sobre el continente europeo. A estas pretensiones se opusieron Inglaterra y Holanda que defendían su supremacía naval y “ante la Francia absolutista y Católica, oponían un régimen parlamentario y una ideología protestante; de otro lado, las grandes potencias continentales, Austria, en primer lugar, y en segundo plano el Reich alemán y España”.<sup>15</sup> La Iglesia romana se puso del lado del absolutismo. Ella misma gobernaba los Estados Pontificios de manera absolutista; pero tuvo que pagar por esto un alto precio. Las grandes potencias Católicas y absolutistas quisieron sucesivamente dominar no sólo en el ámbito de la política sino también en el de la religión. Así, resucitaron, cada una a su manera, nuevas formas de cesaropapismo.<sup>16</sup> En Francia, tomó la forma de lo que se conoce por galicanismo<sup>17</sup>; y en Holanda tomó la forma de lo que se llamó jansenismo.<sup>18</sup>

En los dos casos, además de una gran autonomía de las iglesias nacionales con respecto de Roma, que deseaba mantener estos gobiernos como meros departamentos de religión del Estado, se pretendía asumir nuevas comprensiones teológicas que apelaban a los

---

<sup>12</sup> Patiño, José Uriel. *La historia de la Iglesia*. Tomo III. Bogotá: San Pablo, 2003. 87 - 100.

<sup>13</sup> Los calvinistas en los Países Bajos, como en Francia, Inglaterra y Escocia, integraron las masas de choque contra la afirmación del poder omnipotente de la realeza. Cf. Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 110

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 236.

<sup>16</sup> Patiño, José Uriel. *La Iglesia en América latina*. Bogotá: San Pablo, 2002. 76, 153.

<sup>17</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 129.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 133. En la obra *Augustinus*, Cornelius Janssen trata la controversia pelagiana (I), la posibilidad de una naturaleza pura (II), la concepción de la gracia eficaz (III).



movimientos de secularización de los estados.<sup>19</sup> Al defender el absolutismo, la iglesia romana se sintió víctima de su propio invento. El absolutismo de los siglos XVII y XVIII no estaba al servicio de la Iglesia. La política de las cortes europeas se regía entonces por nuevos ideales que tendían al sometimiento de la Iglesia por parte del Estado. El conflicto entre ambos absolutismos era, a todas luces, inevitable. La Iglesia romana quedaba enfrentada así no sólo con el nuevo ideal democrático que pugnaba por abrirse paso, y que Roma condenaba; sino con aquellos que parecían ser sus aliados naturales: las viejas monarquías conservadoras.<sup>20</sup>

Derrotado Napoleón en 1815, se inaugura el período conocido con el nombre de Restauración, que tendía a la reorganización de los cuadros territoriales de la Europa anterior a la Revolución Francesa y a las guerras napoleónicas. Se trataba de mantener los regímenes absolutistas y de restaurar los valores antirrevolucionarios. Pero la revolución liberal estaba en marcha y ya nada podría detenerla, pues representaba un factor de importancia capital en todos los pueblos.<sup>21</sup> En general, las sociedades se dividieron en dos grupos de ideología distinta: los conservadores, que alimentaban la ideología de la Restauración; y los liberales, partidarios de la revolución en sus formas moderadas o radicales. Esta fragmentación ideológica es característica de la evolución política europea durante el siglo XIX, y que por supuesto, afectará la Iglesia polarizándola de igual manera.<sup>22</sup>

En este contexto (anterior al Vaticano I) se debe comprender la naturaleza del liberalismo que alentaba la ideología revolucionaria. Este liberalismo se alimentaba de las fuentes culturales de la ilustración, racionalista y antidogmática; y por supuesto de la primavera de la revolución Francesa.<sup>23</sup> Estos movimientos generaron también lo que podría llamarse el *liberalismo teológico* que ayudó a conformar las actuales denominaciones protestantes modernas<sup>24</sup> que representaron casi siempre un deseo de vivir y creer de manera diferente a la iglesia Católica absolutista, reinante en esos días. Con en estos movimientos la cristiandad mostró la apremiante necesidad de aceptar a una Iglesia deformada que tenía que reformarse.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> El galicanismo es una amalgama de los antiguos principios conciliaristas con las nuevas formas del absolutismo político, hecha más en beneficio de éstas que de aquellos.

<sup>20</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 151 -156.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 180 -182.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 186 -187.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 177.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 15 - 63.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

La fuerza reformadora del liberalismo se dio no sólo en el plano religioso sino también en el plano político y social, como fermento de un proceso revolucionario y de liberación para tiempos nuevos.<sup>26</sup> De ahí que, en los pueblos protestantes, no se diera el factor anticlerical como se dio en los pueblos católicos.<sup>27</sup> Fue entonces cuando los pueblos tradicionalmente más católicos desertaban de la Iglesia Católica y caían en el más completo indiferentismo religioso que, paradójicamente, Roma trataba de superar con medidas disciplinarias extremas.<sup>28</sup>

La Iglesia y sus representantes, en vez de dialogar, decidieron enfrentarse a las corrientes liberales de pensamiento, a los movimientos de revolución política y a los deseos antirreligiosos.<sup>29</sup> Trento no se caracterizó por dialogar con los que tenían planteamientos diferentes; esta misma actitud parece que la tuvo el Concilio Vaticano I.<sup>30</sup>

La labor de Pío IX consistió en la centralización de la vida eclesiástica que acabó definitivamente con el conciliarismo, el galicanismo y el febronianismo<sup>31</sup>. El papa preparaba una serie de definiciones dogmáticas con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen, en 1854. El objetivo principal de esta definición no era sólo el dar satisfacción a la piedad mariológica, sino sobre todo preparar el camino para el dogma de la infalibilidad papal. Pío IX había promulgado una nueva doctrina en su calidad de supremo jerarca de la iglesia romana, desde la cátedra de San Pedro. El papa no habló en nombre del episcopado, sino en su nombre personal, como pontífice romano.<sup>32</sup>

## 1.2. Paso de la “premodernidad” a la “modernidad”

Para comenzar, se necesitan dos coordenadas para poder presentar el desarrollo en torno a la libertad humana y su relación con la divinidad que pueden ser fácilmente divididas

---

<sup>26</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid: Mundo Negro, 1992. 135.

<sup>27</sup> El anticlericalismo, fenómeno característico de los países católicos, se explica como reacción airada del pueblo frente a las actitudes intransigentes y retrógradas del romanismo.

<sup>28</sup> Parece que la capacidad del cristiano para discernir entre lo bueno y lo malo dentro del catolicismo o el Protestantismo, en vez de clarificar las opciones, las oscurecía; de manera que las nuevas corrientes de pensamiento crearon el sentimiento de amenaza a la Iglesia, debido al nuevo cambio de paradigmas.

<sup>29</sup> Únase a todo esto el espíritu de independencia que conmovió a toda la península italiana y que habría de acabar definitivamente con los Estados Pontificios y el poder temporal del papado.

<sup>30</sup> Bigordá, Martí. *El Concilio ecuménico en la Iglesia*, Barcelona: BAC, 1959. 88.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 232 - 236.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 234.

de la siguiente manera. Una de ellas es la *pre-modernidad*<sup>33</sup> o como la presenta Dussel<sup>34</sup> la *gran teología de la cristiandad*, que abarca del siglo IV al XV; y otra, la *modernidad* que el autor denomina *teología de la época moderna*, del siglo XVI al XX.<sup>35</sup>

La época pre-moderna presenta una sociedad regida por unos principios jerárquicos, que determinan las identidades de las personas y grupos, y estructuran las relaciones humanas que pretenden ser naturales y esenciales, y se legitiman recurriendo a argumentos sobrenaturales. Estos principios, expuestos de manera dinámica en el Vaticano I, indican a los individuos y grupos lo que son y lo que deben ser; lo que pueden o no pueden hacer; y definen su comportamiento en función de su clase, religión, sexo, familia, etnia, clan, etc.

De manera que las decisiones opuestas a este modelo se identifican con lo arbitrario, con lo contingente que es sinónimo de desvío y extravío, de desnaturalización, de corrupción.

En este contexto, las pertenencias de identidad individual y grupal son “de nacimiento”, parecen naturales y esenciales, y forman parte del orden natural del mundo. Para que resulte asumible que la posición de un individuo en la categoría social quede atribuida desde el mismo nacimiento, se da un fundamento religioso a la justicia, que gratifica una dependencia adecuada y castiga el desorden; la desobediencia es contra “natura”, y además, pecado; y la crítica contra ese modelo se considera blasfemia. Lo natural, físico y normativo es así considerado sobrenatural; en esta forma, lo que efectivamente es se identifica con lo que debe ser.<sup>36</sup>

Esta fase coincide, en muchas sociedades, con los señores feudales, y con la esclavitud de la gran masa del pueblo. Corresponde, en general, a las sociedades agrícolas donde el binomio *dominio/sumisión* es determinante para la organización social y para la supervivencia. La vida aquí depende de la organización social autoritaria, pues sin autoridad no hay forma de organizar, por ejemplo, la agricultura con los riegos; la gerencia de una empresa o una institución. Por tanto, la autoridad absoluta es presentada como condición fundamental e indispensable para la vida.

---

<sup>33</sup> En sectores significativos de la sociedad, o en los inconscientes colectivos de los pueblos sobreviven formas de pensamiento y modos de obrar que vienen de la época anterior y que se pueden denominar como *pre-modernidad*.

<sup>34</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 48 - 49.

<sup>35</sup> En cuanto a una exposición más amplia sobre la *posmodernidad*, el trabajo de Carlos Mendoza-Álvarez, “*Deus Ineffabilis*”, una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder, 2015. Con también en José Uriel Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III.

<sup>36</sup> Cuestiones discutidas en el Concilio Vaticano I y en la Encíclica *Libertas* de León XIII.

Visto de esta manera, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida. En *primer lugar*, porque someterse es poner la existencia condicionada por la autoridad suprema. Este modelo moldea a la sociedad para que esté jerarquizada en todos sus niveles, tanto en el campo religioso como en el familiar y social.

En *segundo lugar*, aquel que está socialmente más arriba posee el poder de determinar la voluntad de otros. Consecuentemente, la moral es sumisión a lo que está establecido, que es inmóvil, infalible y, por lo tanto, no discutible porque es *verdad*.

Esta “verdad” es aceptación sin discusión de lo revelado. En *tercer lugar*, la totalidad de la realidad social, concebida como una pirámide, no permite el desarrollo de personas capaces de decidir, porque se espera de arriba la orden de actuar.<sup>37</sup>

Con esta estructura cultural, la pre-modernidad es la época en que lo que tiene reconocimiento y predomina es lo que está fuera de la persona, lo “objetivo”, la “verdad en sí” que surge de una sociedad piramidal en la que el “sujeto” no es autónomo. Su vida depende de las autoridades, de las monarquías y de los dioses.<sup>38</sup>

A la luz de lo anterior, José Uriel Patiño y Enrique Dussel reconocen y coinciden en que existe una comprensión diferente de la libertad antes del Concilio Vaticano I; y otra, después del Concilio Vaticano II. Del Concilio Vaticano I se puede inferir en muchas de sus elaboraciones la continuidad que posee con el Concilio de Trento, en el que se le dio un papel muy limitado y restrictivo a la conducción de la vida moral en lo que se refiere a la gran mayoría de cristianos que están cobijados por estos dos Concilios.

El Vaticano I, a pesar de reunir a sus representantes para buscar soluciones, no le habla al mundo conformado por hombres y mujeres necesitados de respuestas; y que, de igual manera, comenzaban a reaccionar contra las comprensiones restrictivas de antaño, no sólo en el aspecto político, sino también en el social y eclesial. Estas reacciones llevaron a las primeras promulgaciones de los bien llamados derechos de la conciencia individual y de su libertad, gracias a los Estados recién conformados que trataban de separarse de la influencia de la Iglesia Católica, por un lado, y de las monarquías reinantes, por otro.

---

<sup>37</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 45.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 59.

Todos estos movimientos se dieron con más fuerza durante el siglo XVIII; y, finalmente, encontraron su expresión en la Declaración de los Derechos Humanos de 1789.<sup>39</sup> La libertad promulgada por esos derechos fue condenada por el papa Gregorio XVI en 1832 como un mal y una locura delirante y pestilente<sup>40</sup>; esta condena fue retomada y confirmada por el *Syllabus* de Pío IX en 1864.<sup>41</sup> A pesar de estas posiciones condenatorias de los papas, el Concilio Vaticano I es fundamento importante para identificar y contextualizar los significados propios de la libertad y su relación con la gracia, también expuestos en la Encíclica *Libertas praestantissimum* de León XIII.<sup>42</sup>

En cuanto al *modernismo*, Patiño afirma que “se consolidó como un movimiento ideológico que se presentó entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX con el deseo de hacer una reforma sustancial de las concepciones tradicionales del dogma y de la vida cristiana sin destruir la expresión y las estructuras”.<sup>43</sup> Con este movimiento nace el interés por los problemas religiosos, que permitió -recuerda Patiño- “la creación de un abismo entre la posición y los métodos del cristianismo y la mentalidad y problemática del pensamiento y la cultura moderna”.<sup>44</sup> Esto produjo una corriente apologética con énfasis católico que se inspiraba en el criterio “que enfatizaba la importancia de la psicología y el subjetivismo para llegar a la verdad”.<sup>45</sup> Esta corriente, con este énfasis psicológico y subjetivista,

penetró en el pensamiento eclesial, principalmente en la historia comparada de las religiones, el dogma y la exégesis teniendo presente tres principios: la primacía del sujeto sobre el objeto (principio del idealismo kantiano), primacía del sentimiento porque hace referencia al origen y desarrollo de la religión (fideísmo, antiintelectualismo), y relativismo de la historia de la conciencia religiosa (idealismo y evolucionismo).<sup>46</sup>

---

<sup>39</sup> [Http://es.humanrights.com/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-human-rights.html](http://es.humanrights.com/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-human-rights.html). (Consultado el 23 de Febrero de 2016).

<sup>40</sup> Usaremos dos versiones del Denzinger. Se cita a continuación: Denzinger, H, Hünermann, P. El magisterio de la Iglesia, Barcelona: Herder, 1999, 2730 - 2732. La otra versión es Denzinger, Ruiz Daniel, El magisterio de la Iglesia, Barcelona: Herder, 1963.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 2901 - 2980. Recopilación de errores que se proscribieron en diversas declaraciones Pío IX; fue publicado el 8 de diciembre de 1864.

<sup>42</sup> Denzinger, H, Hünermann, (1993), 3245 - 3255.

<sup>43</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 257.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> *Ibíd.*

Para Patiño, “todo esto conduce a sostener que el modernismo es una corriente que pretende presentar una nueva concepción del dogma: la experiencia sensible es el único criterio de verdad religiosa por lo que los dogmas serían más que fórmulas simbólicas de una experiencia religiosa”.<sup>47</sup>

### 1.3. *Syllabus* y *Quanta Cura*

En 1864 apareció el *Syllabus*<sup>48</sup> que trata de identificar (y, en muchos casos, de condenar) errores del *modernismo*. Sin embargo, ocurrió que el papa miraba al mundo desde las ventanas del Vaticano, y olvidó que debía hablar a una sociedad por medio de la reflexión, el diálogo y los consensos.<sup>49</sup>

Por el mismo sendero caminó la encíclica *Quanta Cura*<sup>50</sup>, que fue una crítica de las ideas, libertades, e instituciones modernas. Esta última debe ser puesta en relación con el *Syllabus* porque es una síntesis orgánica de los errores que este documento enumera en torno a los desarrollos políticos y sociales de la época.<sup>51</sup> El primer punto que ataca esta última se refiere al *naturalismo* de la siguiente manera:

Porque bien sabéis, Venerables Hermanos, que hay no pocos en nuestro tiempo que, aplicando a la sociedad civil el impío y absurdo principio del llamado *naturalismo*, se atreven a enseñar que la óptima organización del estado y progreso civil exigen absolutamente que la sociedad humana se constituya y gobierne sin tener para nada en cuenta la religión, como si ésta no existiera, o, por lo menos, sin hacer distinción alguna entre la verdadera y las falsas religiones.<sup>52</sup>

En segundo lugar y, citando y atacando las afirmaciones del papa Gregorio XVI, el papa Pío IX se pronuncia sobre la libertad de conciencia y religión de la siguiente manera:

---

<sup>47</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 257 - 258.

<sup>48</sup> *Ibíd.*

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 234 - 237.

<sup>50</sup> Denzinger-Hünemann, (1993), 2890 - 2896.

<sup>51</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 235.

<sup>52</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1688 - 1689.

Y contra la doctrina de las Sagradas Letras, de la Iglesia, y de los Santos Padres no dudan en afirmar que “la mejor condición de la sociedad es aquella en que no se le reconoce al gobierno el deber de reprimir con penas establecidas a los violadores de la religión Católica, sino en cuando lo exige la paz pública”. “Partiendo de esta idea, totalmente falsa, del régimen social, no temen favorecer la errónea opinión, sobremanera perniciosa a la Iglesia Católica y a la salvación de las almas, calificada de “delirio” por nuestro antecesor Gregorio XVI, de feliz memoria, de que “la libertad de conciencia y de cultos es de derecho propio de cada hombre, que debe ser proclamado y asegurado por la ley en toda sociedad bien constituida y que los ciudadanos tienen derecho a una omnímoda libertad, que no debe ser coartada por ninguna autoridad eclesiástica o civil, por el que puedan manifestar y declarar a cara descubierta y públicamente cualesquiera conceptos suyos, de palabra o por escrito o de cualquier otra forma”.<sup>53</sup>

Con mayor vehemencia continúa en torno a la libertad de la siguiente manera:

Mas al sentar esa temeraria afirmación, no piensan ni consideran que están proclamando una *libertad de perdición*, y que así siempre fuera libre discutir de las humanas persuasiones, nunca podrán faltar quienes se atrevan a oponerse a la verdad y a confiar en la locuacidad de la sabiduría humana mundana; mas cuánto haya de evitar la fe y sabiduría cristiana esta dañosísima vanidad, entiéndalo por la institución misma de nuestro Señor Jesucristo.<sup>54</sup>

Finalmente, cuando el papa se refiere a los que llama innovadores protestantes, afirma con mayor énfasis: “Perversos y tantas veces condenados, se atreven con insigne impudor a someter al arbitrio de la autoridad civil la suprema autoridad de la Iglesia y de esta Sede Apostólica”.<sup>55</sup> De manera que el *Syllabus* le servía de complemento a *Quanta Cura*, en lo específico de sus principales afirmaciones en torno a las “nuevas” libertades humanas, en las que se nota un alto nivel condenatorio.

---

<sup>53</sup> Denzinger-Ruiz, 1690.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 1696.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

#### 1.4. Aportes y efectos del *Syllabus*

El *Syllabus* condenó además el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo absoluto, el racionalismo moderado, el indiferentismo, las injerencias de la potestad civil sobre los derechos de la religión, etc.<sup>56</sup> En este sentido, el *Syllabus* y *Quanta Cura* equivalen a una negación de muchos valores cristianos constitutivos del modelo de Jesús plasmado en los evangelios.<sup>57</sup>

Todo lo anterior ha generado que el rol de la conciencia y las inquietudes personales de cada sujeto hayan sido la constante en la vida Católica; es decir, conociendo el *Syllabus* y *Quanta Cura*, los católicos se preguntan: ¿qué significa ser un católico dentro de una sociedad o Estado? ¿Cuáles podrían ser las características o principios, basados en la adhesión en la fe, que aporten respuestas al mundo o a las decisiones personales? ¿Cuánta libertad es permitida, y cuánta obediencia a la autoridad de la Iglesia es requerida por el creyente? Estas preguntas definitivamente no reciben respuesta a la luz de estos dos documentos.

En el *Syllabus* se condena también a los que niegan el derecho de la Iglesia a emplear la fuerza para infligir castigos.<sup>58</sup> Se condena igualmente a cuantos digan que “la Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia”,<sup>59</sup> así como a los que afirman que “no conviene que la religión Católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos”.<sup>60</sup> Otras proposiciones condenadas son: aquellos papas se han excedido en sus atribuciones y usurpado derechos propios de los príncipes;<sup>61</sup> aquellas pretensiones del Pontificado que contribuyeron a producir la separación entre la Iglesia oriental y la occidental;<sup>62</sup> de igual manera, conceder la libertad de cultos a los extranjeros residentes en países católicos;<sup>63</sup> “la derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia”;<sup>64</sup> y

<sup>56</sup> Denzinger-Ruiz, 1701 - 1714, 1739, y siguientes.

<sup>57</sup> El *Syllabus* ante todo buscaba imponer una autoridad parecida en el orden temporal de la cultura, la sociedad y el gobierno de los pueblos, dentro de la línea de la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII.

<sup>58</sup> Denzinger-Ruiz, 1724.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 1724.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 1755.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 1723.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 1738.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 1778.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 1776.



finalmente la afirmación en donde “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”.<sup>65</sup>

## 2. El Concilio Vaticano I y sus procedimientos

### 2.1. Generalidades del Concilio Vaticano I

Se comienzan los preparativos para la reunión conciliar, donde se guardó un gran secreto sobre los asuntos que trataría el Concilio y todo ello porque la Bula *Aeterni Patris* se limitó a generalidades.<sup>66</sup> Se agruparon en siete comisiones. La primera de ellas, la Comisión Directora, estaba compuesta por cinco cardenales.<sup>67</sup> Comenzó su trabajo a partir del 9 de marzo de 1865. De sus primeras sesiones surgieron las restantes comisiones: la Comisión de Disciplina, la Comisión de Órdenes Religiosas, la Comisión de Iglesias orientales y Misiones, y la Comisión Político-eclesiástica.<sup>68</sup>

Los miembros de estas comisiones fueron elegidos teniendo en cuenta los resultados que se buscaban. Fueron escogidos entre los teólogos y canonistas que residían en Roma. Luego también fueron invitados algunos extranjeros, pero en número muy reducido. Esta composición de las comisiones preparatorias suscitó protestas entre muchos obispos, especialmente alemanes.<sup>69</sup> En 1867, al tener reunidos en Roma a un gran número de fieles y obispos convocados expresamente por el papa con motivo de las fiestas de San Pedro y San Pablo, Pío IX anunció oficialmente a los obispos su deseo de celebrar el Concilio.<sup>70</sup>

El propósito del Concilio consistía en demostrar de manera especial cómo la Iglesia seguía siendo regente del mundo; por medio de esta demostración, condenar lo que Roma llamaba los “errores modernos”; o, como expuso el papa a los cardenales en la primera comunicación del proyecto, el 6 de diciembre de 1864: “a fin de remediar de esta manera extraordinaria las extraordinarias tribulaciones de la Iglesia”.<sup>71</sup> Acerca de los procedimientos del

<sup>65</sup> Denzinger-Ruiz, 1780. Es una condenación clara de la civilización moderna y de los principios liberales.

<sup>66</sup> Denzinger-Hünemann (1999). Concilio Vaticano I, Introducción, 764. Con este mismo nombre aparece la carta de Pío IX convocando al Concilio y la encíclica de León XIII del 4 de agosto, esta última orientada a recuperar la filosofía escolástica especialmente la de Santo Tomás.

<sup>67</sup> Llamada la Comisión Directora, que bajo las órdenes del papa y sus partidarios cuidó a su albedrío la preparación de los esquemas que habrían de ser propuestos al futuro concilio.

<sup>68</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 238.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 247 - 252.

<sup>70</sup> *Ibíd.*

<sup>71</sup> Encíclica *Quanta cura*, la expresión: errores aparece 25 veces.

Concilio Vaticano I, se empleó el juramento episcopal “*in terrorem*” en virtud del cual todo obispo en su consagración promete no solamente mantener, sino fomentar los derechos del pontífice romano. Junto a esto, se dio una censura rigurosa a los obispos en todas las sesiones, prohibiéndoles mantener memorias escritas en papel; se les confiscaban todos los libros que les fueran remitidos por el correo; y se prohibieron las reuniones de más de quince o veinte prelados. De manera que, cuando se llegó al momento del Concilio, el episcopado apenas si era un grupo de servidores del papa.<sup>72</sup>

Seis días antes de la apertura del concilio, Pío IX tuvo una reunión preconiliar en la Capilla Sixtina, en la que dio el reglamento que había de regular la marcha de los debates con el nombre de *Multiplices inter*.<sup>73</sup> Esta Constitución, reguladora del orden y la marcha del Concilio, establecía que “el derecho y la responsabilidad de proponer los asuntos que deberán ser tratados en el santo concilio ecuménico y de solicitar la opinión de los padres nos pertenece exclusivamente a nosotros y a esta sede apostólica; <sup>74</sup> y es por una especial gracia del papa que los obispos podrán presentar sus proposiciones”.

Las propuestas de los padres, ordenaba Pío IX, no poseerán nada que se oponga al sentimiento constante de la Iglesia ni a sus tradiciones inviolables. La congregación particular que reciba proposiciones las examinará diligentemente y someterá a nuestro juicio su opinión sobre la aceptación o rechazo; después de madura deliberación, se decidirá si deben ser o no presentadas al Sínodo.<sup>75</sup>

## 2.2. El esquema *De Fide Catholica*.

El 10 de diciembre, fue distribuido el esquema *De Doctrina Catholica*,<sup>76</sup> que pretendía ser una gran introducción dogmática, amplísima, sobre la que se levantaría el

---

<sup>72</sup> Como la comisión *De Fide*, sus poderes eran casi absolutos. En ella, sin embargo, no se permitió la entrada a nadie que fuese contrario a la infalibilidad. Las atribuciones que Pío IX usaba hacían imposible esperar un concilio completamente libre.

<sup>73</sup> Brigham, Erin. *The Church in the Modern World, Fifty years after Gaudium et Spes*. Maryland: Lexington, 2015, 66 - 67.

<sup>74</sup> <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Ag-ZcdOBSnQJ:https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocutio-multiplices-inter-25-septembris-1865.html+&cd=2&hl=es-419&ct=clnk&g=co>. (Consultado el 23 de Febrero de 2017).

<sup>75</sup> Este reglamento, que lleva fecha del 27 de noviembre de 1869, promulgado seis días antes de la apertura, fue impuesto a la asamblea conciliar, la cual no había sido consultada sobre ninguno de sus puntos, ni podía ya rectificarlos.

<sup>76</sup> El esquema distribuido en esa ocasión, era una exposición muy amplia en dieciocho capítulos: 1. Condenación del materialismo y del panteísmo. 2. Condenación del Racionalismo. 3. La Escritura y la Tradición fuentes de la Revelación. 4. La necesidad de una revelación sobrenatural. 5. Misterios de fe propuestos en la divina revelación. 6. Distinción entre la fe divina y la ciencia humana. 7. Necesidad de motivos de credibilidad. 8. La virtud sobrenatural de fe y la libertad de la

edificio de la fe romana frente a sus enemigos *modernistas*. La fórmula con que se encabezaba el documento reza así: *Pius servus servorum Dei, sacro aprobante concilio*, subrayaba la supremacía papal sobre el concilio, mucho más que lo que lo hacía la fórmula de Trento.<sup>77</sup> Con estas palabras, hizo la primera alusión al tema que flotaba en el ambiente y enrarecía la atmósfera conciliar, que era el tema de la infalibilidad papal.

En los trabajos sobre la revisión hecha al esquema *De Doctrina Catholica*, se pasó a considerar el primer capítulo del esquema que exponía la fe en la existencia de Dios y sus principales atributos. En el capítulo II del esquema del ahora llamado *De Fide Catholica*, se exponía la doctrina de la revelación según la enseñanza tridentina. Los dos primeros párrafos tratan de explicar el hecho y la necesidad de la revelación en el orden natural y sobrenatural; adolecen, como es característico de la teología romanista, del adecuado reconocimiento de la condición caída en que se halla el hombre, arruinado por el pecado, cuestión que más adelante retomará el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*.<sup>78</sup>

El texto aprobado<sup>79</sup> asegura que es posible un conocimiento verdadero de Dios por la sola luz de la razón, junto con la revelación divina. Esta última es la que permite llegar al conocimiento de Dios. Por tanto, la revelación divina es el fin sobrenatural a que está destinado todo ser humano, es decir, Dios puede ser conocido por la luz natural de la razón humana. Aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana.<sup>80</sup> El párrafo tercero de este capítulo II presenta dos fuentes de Revelación: la Escritura y la Tradición, donde se refiere a la *inspiración* de los libros sagrados siguiendo a Trento:

---

aceptación de la fe. 9. La necesidad y la firmeza sobrenatural de la fe. 10. El orden que debe existir entre la fe divina y la ciencia humana. 11. La inmutable verdad del sentido de los dogmas que ha tenido y tiene la Iglesia católica. 12. Unidad de la naturaleza o esencia divina en tres personas distintas. 13. Operación común a las tres personas y libertad de Dios en la creación. 14. Jesucristo, única persona en dos naturalezas. La Redención y la satisfacción operada para nuestra salvación por el mismo Jesucristo Nuestro Señor. 15. Origen común del género humano. Naturaleza del hombre compuesto de alma y cuerpo. 16. El orden sobrenatural y el estado primitivo de justicia sobrenatural. 17. El pecado original. El castigo eterno debido a todo pecado mortal. 18. El orden sobrenatural de la gracia que nos es dada por Cristo Redentor. Todas estas cuestiones sin excepción son constitutivas para el desarrollo del tema sobre la relación gracia-libertad.

<sup>77</sup> Los decretos del concilio de Trento comenzaban con estas palabras: "*Sacrosancta ecuménica et generalis tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea tribus Apostolicae Sedis legatis*". En el concilio Vaticano I, a pesar de la protesta de algunos Padres, la fórmula adoptada fue la siguiente: "*Pius episcopus, servu servorum Dei sacro aprobante concilio ad perpetuam rei memoriam*".

<sup>78</sup> Para profundidad en el desarrollo temático de la *Gaudium et spes*, ver Lambino, Antonio B., S.J. *The Theology of Liberty in Gaudium et Spes*. Roma: PUG, 1974.

<sup>79</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1785 - 1788, como también en Denzinger-Hinermann, (1993), 3015.

<sup>80</sup> Esta afirmación data del Concilio de Trento sobre la necesidad de la preparación para la justificación: "al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él." Denzinger-Ruiz, 797.

La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque, compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la Revelación sin error; sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia.<sup>81</sup>

Este derecho de interpretación exclusiva queda afirmado en el párrafo cuarto del capítulo II de este esquema *De Fide Catholica*.<sup>82</sup> En estos textos la fe se presenta como una adhesión objetiva de la mente a ciertas proposiciones doctrinales.<sup>83</sup> En efecto, la fe es tenida como don de Dios y luego como obra meritoria para la salvación: “La fe, aun cuando no obre por el amor, es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir”.<sup>84</sup>

El párrafo cuarto enseña como objeto de la fe: “todas aquellas cosas que se contienen en la Palabra de Dios, escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio”.<sup>85</sup> Esta declaración conciliar acerca del *objeto de la fe* olvida al que es realmente el principal objeto de la misma: Jesucristo Señor y Salvador, quien no es mencionado ni una sola vez.

El capítulo cuarto, sobre las relaciones entre la fe y la razón, fue discutido en la XXXIV Congregación General del primero de abril. Hasta el 19 del mismo mes, la asamblea conciliar fue informada de las enmiendas propuestas a los cuatro capítulos del esquema *De Fide Catholica*. Y el día 24 de abril tuvo lugar en la tercera sesión pública, la promulgación oficial del esquema con el nombre de *Constitución Dogmática sobre la Fe Católica*.<sup>86</sup> A partir de entonces, la atención se concentró en el esquema *De Ecclesia Christi*, punto de partida de la definición del primado y la infalibilidad pontificia.

---

<sup>81</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1787.

<sup>82</sup> No es más que una repetición de lo formulado en Trento. Denzinger-Ruiz, (1963), 783.

<sup>83</sup> Este tema tendrá continuidad en lo que será presentado en Vaticano II con la *Dei Verbum* en su numeral 5.

<sup>84</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1791. Sigue la perspectiva paulina en Gálatas 5,6.

<sup>85</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1792.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, (1963), 1781-1820.

En cuanto al esquema *De Ecclesia Christi*, constaba de quince capítulos y veintiún cánones.<sup>87</sup> El capítulo IX habla de la infalibilidad de la Iglesia; el sujeto de esta infalibilidad es el magisterio de la Iglesia, pero no se precisa más esta noción. El capítulo XI es el más extenso: ocupa las tres cuartas partes de todo el documento. Habla del primado de jurisdicción del gobierno del papa, cuestión que no es necesario profundizar.<sup>88</sup> El capítulo XII, que habla del poder temporal, afirma que la Providencia había procedido de suerte que el soberano Pontífice poseyera una soberanía temporal a fin de garantizar mejor su independencia en el cumplimiento de su misión. El capítulo XIII rechaza la separación de la Iglesia y el Estado. Estos últimos capítulos levantaron tempestades semejantes a las que siguieron a la publicación del *Syllabus*.<sup>89</sup>

### 2.3. El decreto de la infalibilidad.

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Pastor Aeternus* que define la infalibilidad papal, empieza con un prólogo sobre la institución y fundamento de la Iglesia.<sup>90</sup>

Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro Apóstol no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema.<sup>91</sup>

Esta forma de condenación se opone al antiguo principio que interpreta este primado de jurisdicción como privilegio de toda la iglesia; y también arremete contra quienes veían esta jurisdicción en la Iglesia Universal, de la cual pasaría al papa como ministro de la misma.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> <https://forocatolico.wordpress.com/2016/07/20/vaticano-julio-18-de-1870-proclama-pio-ix-dogmas-de-infalibilidad-y-primacia-del-papa/>. (Consultado 23 de Febrero de 2017).

<sup>88</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 238.

<sup>89</sup> *Ibíd.* 105 - 116. Lo que molestaba a muchos era la afirmación repetida, una y otra vez, del poder indirecto de la Iglesia romana sobre el poder civil con pretensiones de teocracia.

<sup>90</sup> Denzinger-Hünemann, (1999), 3050.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 3055.

<sup>92</sup> Los primeros siete concilios ecuménicos presentan las grandes contradicciones históricas en que incurrió el concilio Vaticano I, por no atender a la historia y sus protagonistas.

El capítulo II trata sobre la perpetuidad del primado del bienaventurado Pedro en los Romanos Pontífices; pretende que la primacía está destinada a subsistir hasta el fin de los tiempos en los sucesores de Pedro y que tal sucesión pertenece a los obispos de Roma; y todo ello no por razón de los avatares históricos, sino por voluntad de Cristo mismo. El capítulo III, sobre la naturaleza y razón del primado del Romano Pontífice, está dividido en cinco secciones.<sup>93</sup> La primera afirma el primado con palabras tomadas del concilio de Florencia; la segunda sección va dirigida claramente contra cualquier vestigio del viejo conciliarismo o galicanismo.<sup>94</sup>

La definición dogmática quedará establecida así: “el papa posee el primado de potestad ordinaria, inmediata y verdaderamente episcopal”, no sólo en cuestiones de fe y costumbres sino igualmente en materias de disciplina eclesiástica.<sup>95</sup> Este poder se ejerce de manera coextendida sobre los pastores, sobre los creyentes y debe ser acatado no sólo con respeto sino con obediencia:

A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia.<sup>96</sup>

Establecido al papa como juez supremo de todos los fieles y sus decisiones, el párrafo se elabora de la siguiente manera:

Puede recurrirse al juicio del mismo (el papa); en cambio, el juicio de la Sede Apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, ni a nadie es lícito juzgar de su juicio. Por ello, están fuera de la recta senda de la verdad los que afirman que es lícito apelar de los juicios de los Romanos Pontífices al concilio ecuménico, como a autoridad superior a la del Romano Pontífice.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Denzinger-Ruiz, (1963), 1823.

<sup>94</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 238.

<sup>95</sup> Denzinger-Hünemann, (1999), 3059.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> Denzinger-Hünemann (1999), 3063.

Con esta definición es imposible hablar de una noción de Iglesia que ayude a sus fieles a dar respuesta a sus inquietudes.<sup>98</sup> Por tanto, la Constitución concluye con la definición de la infalibilidad:

(...) Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado; que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* -esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia Universal-, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia. (Canon). Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema.<sup>99</sup>

Este texto separa al obispo de Roma del resto de los obispos y fieles para colocarlo por encima de toda la Iglesia, de manera que cualquier clase de cooperación de ésta queda excluida, para pasar a convertirse en sierva sumisa del papado. La Iglesia romana ofrece a su jefe, el papa, poderes infinitos.<sup>100</sup>

#### 2.4. Aportes y efectos del Concilio Vaticano I

Para la cuestión sobre la libertad humana, que atañe a esta investigación, la pretensión Católica expuesta en Vaticano I presenta al papa y su magisterio como guía infalible en esas y otras cuestiones; desde allí es donde se comienzan a elaborar los tratados en torno a su figura. Por ejemplo, la Encíclica *Etsi multa luctuosa*, del 21 de noviembre de 1873, habla

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 3065-3067. El capítulo IV, que se ocupa del magisterio infalible del Romano Pontífice, se divide en dos secciones. La primera sección usa las profesiones de fe impuestas por Roma a los concilios IV de Constantinopla, II de Lyon y de Florencia. En cuanto a la segunda sección esta pretende basarse en el consentimiento de la Iglesia de todos los tiempos. El razonamiento está hecho contemplando la historia de los primeros siglos de la Iglesia con lentes ultramontanos. Esta última expresión significa “más allá de las montañas”, en referencia a los Alpes que separan a Italia y el Vaticano de dichos países; cuando se sabía que había sido elegido un papa de una región no italiana, a éste solía llamársele “*Papa ultramontano*”.

<sup>99</sup> Denzinger-Hünemann (1999), 3074 - 3075.

<sup>100</sup> La Constitución *Pastor Aeternus* lanza un anatema final en contra de cuantos se atrevan a poner en duda la infalibilidad del papa, cuestión atípica ya en el Vaticano II.

sobre la doble potestad en la tierra, y presenta polos opuestos como naturaleza – sobrenaturaleza / obrar bien – obrar mal, incluyendo algunas nociones como conciencia, sujetos y la ley divina.<sup>101</sup>

Estas nociones tendrán continuidad en la Encíclica de León XIII, *Libertas praestantissimum*<sup>102</sup>. En cuanto al Denzinger-Ruiz (1963), 1839, se deducen aquellas cuestiones sobre las que el papa habla *ex cathedra*: la primera se refiere cuando lo hace como Pastor y Doctor de toda la Iglesia; la segunda, cuando define una doctrina, enseñando a toda la Iglesia; en tercer lugar, cuando es una enseñanza que atañe a la fe o la moral; y por último cuando su definición es irrevocable, es decir, constituye una sentencia última que obliga a toda la Iglesia. Desde esta perspectiva la autoridad papal, cuando habla *ex cathedra* en cuestiones de fe y de moral, es obligatoria para todo fiel católico creyente.

Por un lado, para el creyente sencillo, quien poco o nada conoce de las nuevas significaciones que rodean las nociones de libertad, gracia o fe, determinar cuándo se cumplen o no estos requisitos en una promulgación pontificia y cómo se aplican no es tan fácil.<sup>103</sup> Por otro lado, están los estudiosos y estudiosas de la teología Católica, quienes con más fuerza y de manera acertada lanzan su voz, unos a favor y otros en contra, ante estas temáticas. Las críticas y aportes de los teólogos serán pieza clave en la segunda parte de esta investigación.<sup>104</sup>

Todavía hoy se distingue entre el magisterio extraordinario del papa, cuando define *ex cathedra* y el magisterio ordinario que, al decir de los teólogos, no consiste en un acto aislado e irrevocable, sino en un conjunto de actos que concurren para comunicar una enseñanza, de la cual se puede sacar una buena comprensión del tema. Ningún acto particular del magisterio ordinario se puede despreciar, pues tiene validez.<sup>105</sup> Ahora, si el magisterio

---

<sup>101</sup> Pío IX, Encíclica *Etsi multa luctuosa*, Denzinger-Ruiz, (1963), 1841.

<sup>102</sup> Presentada el 20 de junio 1888. Denzinger-Hünermann (1999): 3245-3246: La dignidad del hombre por razón de su libertad; 3247: la ley natural; 3248: la ley humana; 3250-3251: la libertad de conciencia y la tolerancia; 3252-3255: esbozo de la doctrina del ámbito de la libertad civil.

<sup>103</sup> Si el papa no puede errar, es muy difícil admitir el consejo de teólogos y teólogas quienes aconsejarían no admitirlas. ¿Seguirá aquí el creyente su propia conciencia? y ¿a cuáles doctores que tiene la Iglesia, seguirá? ¿Quién tiene la verdad?

<sup>104</sup> Esta cuestión está estudiada en la investigación Redescubriendo la misión del teólogo a la luz de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/12584>. (Consultado el 9 de Febrero de 2017).

<sup>105</sup> Múnera, Alberto, S.J. “La moral como antropología teológica”. *Theologica Xaveriana*. 69 (1983): 305 -332.



ordinario consta de un conjunto de expresiones de diverso valor teológico, es pertinente buscar *criterios* para discernir el alcance de cada una de ellas.<sup>106</sup>

Para Alberto Múnera, la teología a diferencia del método magisterial eclesial, utiliza un método argumentativo no de carácter deontológico normativo sino contextualizado, en cuanto suele ofrecer a los miembros de la Iglesia Católica las proposiciones éticas iluminadas por la reflexión desde la fe, pero sin darles carácter de normatividad absoluta, pues parte de sus postulados se refiere al reconocimiento de que el actuar moral o ético de toda persona sucede contextualmente en circunstancias específicas existenciales. Estas circunstancias que tienen en cuenta la intención y finalidad con que se obra, los condicionamientos presentes en todo comportamiento, la mayor o menor capacidad concienical y volitiva del individuo, los agravantes o atenuantes de la conducta, etc.<sup>107</sup>

Según Múnera, ese modelo *ex cathedra* se identifica claramente en la nueva forma de argumentar que utilizará el Magisterio de la Iglesia Católica en relación con los temas éticos conflictivos, que son de carácter esencialmente deontológico; es decir, las proposiciones que ofrece a los católicos para enfrentar ciertos dilemas éticos son presentadas con carácter de “deber”, de obligatorio seguimiento.<sup>108</sup> Por tanto, la libertad cristiana, vista de esta manera, está realmente restringida.

El *modus operandi* de la infalibilidad pontificia generó un sinnúmero de censuras por herejía, en las que la Iglesia, aprobando actos judiciales o legislativos a tenor del Código de Derecho Canónico, restringía algún pronunciamiento, escrito o pensamiento que atentara contra su autoridad doctrinal. Es interesante advertir que ese modo de actuar persiste en algunos sectores de la Iglesia que ponen demasiado énfasis en la necesidad de que exista un papa infalible, es decir, una vez que ha hablado el papa, sus declaraciones se deben aceptar como “la verdad”.

---

<sup>106</sup> En cuanto al tema del asentimiento que el fiel católico debe prestar al Magisterio de los obispos y del papa en el que se ejerce la infalibilidad, la Instrucción *Donum Veritatis* (Juan Pablo II) debe ser el de la fe teologal. Según la Instrucción, pareciera que el Magisterio Pontificio puede proponer verdades “de modo definitivo” pero no *ex cathedra* con carácter de infalibilidad, pues no se requiere para ellas la fe teologal sino el asentimiento de firme aceptación continuada. Se trataría de afirmaciones “definitivas” pero no infalibles; aunque el Concilio Vaticano II propone el carácter definitivo sólo para doctrinas declaradas en ejercicio de la infalibilidad.

<sup>107</sup> Múnera, “La moral como antropología teológica”, 328.

<sup>108</sup> Múnera, Alberto, S.J. “Magisterio conciliar y de Juan Pablo II sobre teología, catequesis y mcs (Medios masivos de Comunicación Social)”. 79 (1986): *Theologica Xaveriana*. 185 - 224.

### 3. Post - Vaticano I: León XIII en *Libertas praestantissimum* (1888)

#### Introducción: primeros aportes a la correlación gracia/libertad

La Encíclica *Libertas praestantissimum* recoge los efectos posteriores al concilio. Sus afirmaciones dejan ver que, al interior de la Iglesia, existió -y aún existe - una fuerte oposición al pensamiento modernista. Desde la publicación de esta encíclica de León XIII han pasado 130 años y sigue teniendo una gran importancia no sólo en el campo de la antropología-teológica sino también en el campo filosófico-político.<sup>109</sup> Todo ello ocurre porque se habla por primera vez a los contextos sociales, de aquellos días que apuntan al “liberalismo” por un lado, y las libertades políticas por el otro. Interesa la primera noción (liberalismo) en función del interés de esta investigación, más que la segunda (libertades políticas); sin embargo, como se aclarará a continuación, en ciertos momentos se relacionan estas nociones, que - por supuesto- tendrán diferentes matices.<sup>110</sup>

Sin embargo, de manera más ordenada, la Encíclica presenta aquellas nociones fundamentales referidas a la gracia y la libertad humana, que no fueron claramente atendidas en Vaticano I. Estos aportes positivos se presentan con los siguientes elementos: libertad como don propio, exclusivo, conferido al ser humano para que sea dueño y señor de sus acciones; para que, obedeciendo a la razón, practique el bien que tiene, llevando un camino recto.

La libertad, don excelente de la Naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones. Pero lo más importante en esta dignidad es el modo de su ejercicio, porque del uso de la libertad nacen los mayores bienes y los mayores males.

Sin duda alguna, el hombre puede obedecer a la razón, practicar el bien moral, tender por el camino recto a su último fin. Pero el hombre puede también seguir una dirección

---

<sup>109</sup> La Encíclica tiene fecha del 20 de junio de 1888. Denzinger-Hünemann, (1999), 3245 - 3255.

<sup>110</sup> El número de veces que se usa la palabra “libertad” en *Libertas praestantissimum* es 126; y la palabra “libertades”, en plural: 10 veces.

totalmente contraria y, yendo tras el espejismo de unas ilusorias apariencias, perturbar el orden debido y correr a su perdición voluntaria.<sup>111</sup>

También afirma que todo ser humano, como hace el bien, también puede hacer el mal; hace el mal por seguir las apariencias, perturbando el orden debido, yendo hacia su perdición voluntaria. Acto seguido, la Encíclica presenta la figura de Jesús y afirma que: “Jesucristo, libertador del linaje humano, restituyendo y aumentando la antigua dignidad de la naturaleza, ayudó muchísimo a la misma voluntad humana, y añadiéndole de una parte los auxilios de su gracia, y proponiéndole por otra la felicidad sempiterna en los cielos, la elevó a cosas mejores”.<sup>112</sup>

Aquí, la Encíclica presenta la intervención divina en la naturaleza humana en el acontecimiento de la encarnación. La libertad se presenta como incompleta, y necesitada de auxilios necesarios para alcanzar la felicidad. “De semejante modo la Iglesia, porque oficio suyo es propagar por toda la duración de los siglos los beneficios que por Jesucristo adquirimos, ha merecido bien y merecerá siempre este don tan excelente de la naturaleza.”<sup>113</sup> Este párrafo reúne en tan poco espacio una síntesis ideal sobre un tratado de teología antropológica, en donde las cuestiones sobre la libertad humana y la especificidad de la moral cristiana son presentadas de manera inaugural. El desarrollo temático de la Encíclica tiene dos momentos: la libertad propia de los seres racionales; y el esbozo de la doctrina en el ámbito de la libertad civil.<sup>114</sup> Enseguida, se presenta la Iglesia como maestra, defensora y contradictora de las comprensiones erróneas de la libertad; cita al Concilio Tridentino, en contra de Jansenio y sus seguidores, en defensa del libre albedrío.<sup>115</sup>

### 3.1. La naturaleza de la libertad

En cuanto a la naturaleza de la libertad, afirma la Encíclica *Libertas praestantissimum*: “si la libertad, pues, reside en la voluntad, que es por naturaleza un apetito

---

<sup>111</sup> *Libertas*, 1. Cf. 6: “La libertad, pues, es propia, como hemos dicho, de los que participan de inteligencia o razón, y mirada en sí misma no es otra cosa sino la facultad de elegir lo conveniente a nuestro propósito, ya que sólo es señor de sus actos el que tiene facultad de elegir una cosa entre muchas”.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 1.

<sup>113</sup> *Ibíd.*

<sup>114</sup> *Ibíd.*, 4.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, 5; ver: Denzinger-Hünemann, (1999), 1680.

obediente a la razón, se sigue que la libertad misma ha de versar, lo mismo que la voluntad, acerca del bien conforme con la razón.”<sup>116</sup> Con la proposición sobre el bien que apetecido por la voluntad es el bien precisamente en cuanto conocido por la razón, la libertad necesita perfeccionarse, y esto se debe a que muchas veces el entendimiento propone a la voluntad aquello que al parecer no es bueno, y como no es racional es, por tanto, imperfecto.<sup>117</sup>

Para llegar a perfeccionarse el ser humano, son necesarios aquellos auxiliares de la libertad. La Encíclica presenta a uno de ellos que es la ley, que indica a la voluntad hacia dónde tender y de qué debe apartarse, para que el sujeto pueda alcanzar su último fin, por cuya causa debe hacer lo que sea necesario. “En el mismo libre arbitrio del hombre, o sea en la moral necesidad que nuestros actos voluntarios no se aparten de la recta razón, hay que buscar como su raíz la primera causa de la necesidad de la ley”.<sup>118</sup> Con este auxilio de la ley natural o eterna, se llega finalmente al principal y más excelente que es la virtud de la gracia, a la cual se refiere de la siguiente manera:

(...) La cual [la gracia], ilustrando al entendimiento e impeliendo al bien moral a la voluntad, robustecida con saludable constancia, hace más expedito y juntamente más seguro el ejercicio de la libertad nativa. Y está muy lejos de la verdad el que los movimientos voluntarios sean, a causa de esta intervención de Dios, menos libres; porque la fuerza de la gracia divina es íntima en el hombre y congruente con la propensión natural, porque dimana del mismo autor de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, el cual mueve todas las cosas según conviene a la naturaleza de cada una.<sup>119</sup>

Sin embargo, la cuestión sobre la libertad del ser humano no va a tener más líneas explicativas. Al contrario, el documento tiene la intención de equiparar la libertad humana y la sociedad civil que deben estar en consonancia con la ley natural y la gracia, y son auxilios para obrar con recta razón. Todo ello con el fin de demostrar que ciertas leyes y normas

---

<sup>116</sup> *Libertas*, 6.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 6, Denzinger-Hünermann, (1999), 3247. Esta es la misma ley natural o ley eterna: “(...) Como que la fuerza de la ley, que está en imponer obligaciones y adjudicar derechos, se apoya del todo en la autoridad, esto es, en la potestad verdadera de establecer deberes, y conceder derechos, y dar sanción, además, con premios y castigos, a lo ordenado; y es claro que nada de esto habría en el hombre si se diera a sí mismo norma para las propias acciones, como un legislador. Síguese, pues, que *la ley natural* es la misma *ley eterna*, ingénita en las criaturas racionales, inclinándolas a las obras y fin debidos, como razón eterna que es de Dios, Criador y Gobernador del mundo universo.”

<sup>119</sup> *Libertas*, 6.

objetivas de la moralidad que estaban siendo elaboradas en esos días por los nuevos Estados laicos no atendían a los auxilios de la ley y de la gracia - por una parte-, y a las insinuaciones de la Iglesia, por otra.<sup>120</sup> Esta indiferencia en torno a los auxilios es la que condena León XIII -al final del documento- bajo la noción de “liberalismo”, en el cual distingue tres corrientes distintas.<sup>121</sup>

La *primera corriente* es principio fundamental de todo el racionalismo en cuanto la soberanía de la razón humana o naturalismo niega la obediencia debida a la divina y eterna razón y se declara a sí misma independiente; en esta forma el sujeto humano se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad.<sup>122</sup> Dentro de este modelo de pensamiento, se afirma que en la vida práctica no hay autoridad divina alguna a la que haya que obedecer; cada ciudadano es ley de sí mismo.

De aquí nace la denominada moral independiente, que apartando a la voluntad -bajo pretexto de libertad- de la observancia de los mandamientos divinos, concede a todo ser humano una licencia ilimitada para actuar.<sup>123</sup> La consecuencia política de esta posición es una teoría de la sociedad y del Estado en que éste y la ley surgen como resultado de voluntades autónomas aunadas en una gran voluntad general; sin referencia a una ley natural superior, y con la consecuencia adicional de negar toda competencia social a la ley eterna de Dios.<sup>124</sup>

La *segunda corriente* discutida por León XIII consiste en la negación de todo el orden sobrenatural revelado, aunque en este caso hay una aceptación del orden natural: “Piensan que esto basta y niegan que el ser humano libre deba someterse a las leyes que Dios quiera imponerle por un camino distinto al de la razón natural,”<sup>125</sup> negando así, la influencia social de la fe. Esto se traduce en negación de la competencia indirecta de la Iglesia en lo temporal,<sup>126</sup> y en la afirmación de la separación de la Iglesia y el Estado.<sup>127</sup>

---

<sup>120</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*. Tomo III, 191 - 238.

<sup>121</sup> *Libertas*, 11 - 14

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>123</sup> *Ibíd.*

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, 20 - 21.

<sup>126</sup> León XIII no condenó, en cambio, a la democracia como forma de gobierno, ni a la defensa de los derechos de los ciudadanos frente a la arbitrariedad del Estado. Denzinger-Hünemann, (1999), 3254.

<sup>127</sup> Denzinger-Hünemann, (1999), 3255.

La *tercera corriente* es una forma de gobierno que permite, por medio de una democracia o un estado social de derecho, la libertad de cultos. Esta corriente se distancia de la posición Católica que afirma que las sociedades existen por voluntad de Dios. Sin embargo -en esta posición- el liberalismo no está condenado, pues el tema pertenece a las cuestiones opinables sobre el orden temporal<sup>128</sup> y que no son ni derivadas ni contradictorias con el *depositum fidei*.<sup>129</sup>

Así, pues, de lo dicho se sigue que no es en manera alguna lícito pedir, defender ni conceder la libertad de pensar, escribir y enseñar, ni igualmente la promiscua libertad de cultos, como otros tantos derechos que la naturaleza haya dado al hombre. Porque si verdaderamente los hubiera dado la naturaleza, habría derecho a negar el imperio de Dios y por ninguna ley podría ser moderada la libertad humana. Síguese igualmente que esos géneros de libertad pueden ciertamente ser tolerados, si existen causas justas, pero con limitada moderación, a fin de que no degeneren en desenfreno e insolencia.<sup>130</sup>

En cuanto que el “liberalismo” signifique la defensa de los derechos de los ciudadanos frente a los totalitarismos, no es condenado por León XIII, ni es contradictorio con la Doctrina Social de la Iglesia; y menos cuando el fundamento de esos derechos sea el derecho natural sobre la base de la ley natural y la dignidad natural de la persona humana.<sup>131</sup> Hasta aquí, se pueden plantear varias preguntas: si en el mundo, en general, se vivía en este tiempo una mezcla de los dos grandes énfasis culturales: la pre-modernidad y la modernidad. ¿En qué lugar se ubicó la Iglesia entre los siglos XVI y XX? ¿De qué lado estaba la Iglesia en general, en su aspecto más institucional, con su teología, su organización y su legislación? Y más aún, a propósito de la libertad humana y la gracia, ¿en qué condiciones se llegó en el Concilio a ciertos acuerdos sobre estas nociones?

---

<sup>128</sup> *Libertas*, 16; Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 191 - 193.

<sup>129</sup> *Libertas*, 24, 25, 26, 50. Otros documentos: Pío X, *Motu proprio Praeantia Scripturae* del 18 de noviembre de 1907 y *Motu proprio Sacrorum antistitum* del 1 de septiembre de 1910, presentan la exclusión de algunos libros para la enseñanza en los seminarios; las normas sobre los estudios y el modo de enseñar; la acusación a algunas personas más allá de toda sospecha, que parecieran ir en contra de estas conclusiones; sin embargo, no es de interés de esta investigación abordarlos, puesto que no presentan en sus desarrollos una antropología teológica.

<sup>130</sup> *Libertas*, 50. Cf. Denzinger-Hünemann, (1999), 1932.

<sup>131</sup> Algunos autores opinan que la “dignidad natural humana” es una noción genérica bastante ambigua, presente en documentos de Pío XII, de Juan XXIII y del Vaticano II.

Después de haber tratado los temas de libertad y gracia en el Vaticano I y el Postvaticano correspondiente, vamos a asumir la tarea de identificar el contexto del Concilio Vaticano II. Como un enlace que analiza las diferencias de contextos importantes entre los dos Concilios, vamos a presentar los planteamientos de un biblista experto, profesor en la Facultad de Teología de la Javeriana, que identifica las diferencias en lo que se refiere a la naturaleza de la Revelación.

### 3.2. La naturaleza de la Revelación

Antes de entrar a determinar cuáles son los aportes que el Concilio Vaticano II entrega a la antropología teológica, es necesario identificar los cambios que se dan del Vaticano I al Vaticano II, que en palabras de Carlos Bravo en su ensayo titulado “La Revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”<sup>132</sup>, ocurren de la siguiente manera:

“Ya no sólo [ocurren cambios] en el contexto del mundo actual, sino en profundidad la comprobación de que toda cuestión acerca de Dios es para nosotros una cuestión acerca del hombre si ha de tener sentido para éste. La teología entonces se moverá en el ámbito de una develación del sentido del hombre que integre su trascendencia hacia el Absoluto en la concreción de su inmanencia histórica”.<sup>133</sup>

En cuanto a los cambios del mundo -entre un concilio y otro-, Bravo rescata dos movimientos en particular: *secularismo* y *racionalismo-deísmo*. El primero “hace parte de la primera ilustración que lleva al hombre a liberarse de los modelos de comportamiento y de las categorías mentales determinadas metafísicamente y religiosamente y lo induce a orientarse por las leyes propias de los distintos ámbitos de la realidad”.<sup>134</sup>

Gracias a esa “liberación”, el ser humano se auto-posiciona como el centro de la realidad y, con el uso de la ciencia y de la técnica, planifica y dirige su existencia.<sup>135</sup> En palabras de Bravo: “se trata del proceso que ha llevado de una interpretación vertical del

---

<sup>132</sup> Bravo, Carlos. S.J. “La Revelación Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”, *Theologica Xaveriana* 69 (1983): 261 - 269.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, 261.

<sup>134</sup> *Ibíd.*

<sup>135</sup> Bravo, “La Revelación”, 261.

mundo a partir de lo divino (trascendente) a una visión fundada en el mundo histórico, social, humano, finito (horizontal)".<sup>136</sup>

En cuanto al *racionalismo-deísmo*, “se levantó la apologética, la cual se propuso demostrar que la religión natural no basta, que es necesaria una revelación positiva y sobrenatural para proteger al hombre de sus propios errores y darle a conocer los misterios inaccesibles a la razón”. En el Concilio IV de Letrán se habla de *doctrina salvífica o camino de la vida*, pero la palabra *Revelación* no es usada. Trento, por su parte, usa la expresión: *verdad salvífica*, sin insinuar su posible uso.

La noción de *Revelación* será usada por primera vez en el Vaticano I, con un uso correcto y en el sentido indicado.<sup>137</sup> Gracias a esa primera referencia, la *Revelación* será el tema central dentro del Concilio Vaticano II. Para Bravo, esta es la razón por la cual la *Dei Verbum* trata de explicar la necesidad del término “Revelación” para designar el objeto específico de la fe cristiana.<sup>138</sup>

En cuanto al concepto de revelación dentro del Vaticano I, este Concilio se abstuvo de definir el término; sin embargo, “identifica prácticamente revelación y doctrina de la fe, revelación y verdades de fe”.<sup>139</sup> Sin embargo, Bravo identifica en su estudio el aporte de Santo Tomás, quien emplea los términos *doctrina sagrada*, *verdad salvífica* y otros sinónimos, para referirse al conjunto de verdades o misterios contenidos en la Escritura y propuestos por la Iglesia en los símbolos de la fe. La palabra “revelación”, según Bravo, designa para Santo Tomás no la doctrina, sino su origen divino:

[Santo Tomás] entiende generalmente por revelación la "iluminación divina gracias a la cual los profetas y los apóstoles percibieron la verdad que debían transmitir"; en otros contextos, entiende el acto por el cual Cristo, hijo de Dios, ha comunicado los divinos misterios. La revelación es la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de fe.

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*

<sup>137</sup> El Vaticano I, al retomar el texto, reemplaza las palabras Evangelio y verdad salvífica por el de “Revelación sobrenatural” Sin embargo, en el n.3 de *Dei Verbum* continúa su uso: “Queriendo además abrir el camino de la salvación sobrenatural, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres”. El cambio de lenguaje implica evidentemente una modificación en el concepto de revelación. Esta última es usada en la *Dei Verbum* por más de diez ocasiones.

<sup>138</sup> Bravo, “La Revelación”, 262.

<sup>139</sup> *Ibíd.*



De modo que donde el Vaticano I escribe “revelación”, Santo Tomás decía “doctrina sagrada procedente de la revelación”.<sup>140</sup>

Según Bravo, el Concilio corrió el riesgo de hacer pensar que la revelación, por un lado, es un conjunto de verdades del cielo, provenientes directamente de Dios; y por el otro, asumiendo la comprensión de Santo Tomás, es una iluminación divina que suscita una percepción humana que abre el camino para una interpretación (hermenéutica) de parte del ser humano. El Vaticano I justifica la necesidad de una revelación porque Dios en su infinita bondad destinó al hombre a un fin sobrenatural, cuestión que será de nuevo abordada en el n.2 de la *Dei Verbum*.

Carlos Bravo llega a dos conclusiones. La primera es el dato escatológico que, “de acuerdo con la perspectiva de Santo Tomás, la destinación al fin está inscrita en el ser del hombre (es intrínseca); según la del Vaticano I, parece añadida al fin natural, adventicia a una naturaleza ya constituida”.<sup>141</sup> Una segunda conclusión es que Cristo no se menciona explícitamente relacionado con la Revelación, ni en las comprensiones de Santo Tomás, ni en los párrafos del documento en el Vaticano I. “Basta leer el capítulo sobre la revelación en el Vaticano I para cerciorarse de que fuera de las citas de la Escritura y del Concilio de Trento. Cristo no se nombra”.<sup>142</sup>

Mientras que la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II trata en conjunto los mismos temas que la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I, el cambio fundamental entre una y otra es el concepto de Revelación conformado desde la figura de Cristo. Ante esto, Bravo presenta varias anotaciones previas a la discusión. Una de ellas es que el “Vaticano II, en vez de centrarse en los motivos por los que la revelación era necesaria a la humanidad, pasa a exponer qué es la revelación, en qué consiste y lo hace con elementos tomados de la Escritura, especialmente de San Juan y San Pablo”.<sup>143</sup>

Otra anotación hecha por Bravo es que el Vaticano II, “responde a problemas diferentes y tiene en cuenta los adelantos de la teología y de la exégesis”. Una última anotación es que la “revelación en el Vaticano II no aparece como un cuerpo de verdades

---

<sup>140</sup> Bravo, “La Revelación”, 263.

<sup>141</sup> *Ibíd.*

<sup>142</sup> *Ibíd.*

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 264.

doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Se presenta como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a conocer a sí mismo a través de su acción salvífica histórica, cuyo centro y culminación es Jesús el Cristo”.<sup>144</sup>

Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (...). En esta revelación, Dios es invisible (...). El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; (...) La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación.<sup>145</sup>

La Revelación, según explica Bravo, “no es directa e inmediata, sino mediada por los acontecimientos de la historia (obras y palabras intrínsecamente ligadas), incluyendo el mundo como parte de este acontecer.” Es decir, en palabras del autor: “no hay verdadera revelación si no hay *interiorización del sentido en una conciencia humana* mediante los procesos de interpretación-comprensión- recepción. No se puede separar el aspecto objetivo de la revelación de Dios en la historia (el acontecimiento en sí) de su realización en la fe del pueblo de Dios”.<sup>146</sup>

Bravo reconoce la importancia de la revelación de Dios por medio de Cristo en la historia (Encarnación), que se convierte en historia de salvación; a su vez, la experiencia creyente como pueblo de Dios se traduce en una interpretación de esta acción.

Dicho de otra manera, lo que llamamos Escritura es ya una interpretación, y la respuesta de fe (del que interpreta) pertenece al contenido mismo de la revelación, como parte intrínseca de ella misma. La revelación no se actualiza sino en la fe del que la acepta. Al tomar en serio la actividad significativa del pueblo de Dios como elemento constitutivo de la revelación misma, se sigue que la Escritura no se considera solamente como un dato o contenido objetivo de verdad, sino más bien como un testimonio que remite a hechos históricos.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Bravo, “La Revelación”, 264.

<sup>145</sup> *Dei Verbum*. 2, 4 y 6.

<sup>146</sup> Bravo, “La Revelación”, 264.

<sup>147</sup> Bravo, “La Revelación”, 265.

Este último argumento está patente en los múltiples desarrollos teológicos posteriores a la *Dei Verbum*. Bravo trae a colación el n. 22 de *Gaudium et spes* que corrobora tal intuición:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán. En la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.<sup>148</sup>

El ser humano y su universo tienen por tanto una sola finalidad intrínseca. Por un lado, ocurre la manifestación de Dios en las realidades creadas; y, por otro lado, dentro de esas realidades creadas se ha dado la revelación histórica acontecida en Cristo. Ambas son formas complementarias, internamente vinculadas, del acceso del sujeto a Dios, cuya vocación es volver a Él.

Ante la pregunta: ¿cuál es la vocación universal para todo ser humano? La respuesta la identifica Bravo consignada en la *Dei Verbum*: “con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna.”<sup>149</sup> Con Dios se da una respuesta que abarca y supera toda otra respuesta, pues Él es la realidad que abarca, determina y funda toda realidad conocida o conocible.

Toda cuestión acerca de Dios no se trata de una cuestión categorial sino de una cuestión trascendental en el doble sentido de la palabra: una cuestión que abarca todos los seres (trascendental en el sentido escolástico) y una cuestión que toca la condición de posibilidad de toda otra pregunta y respuesta (trascendental en el sentido de la filosofía trascendental contemporánea). (...) Por consiguiente, la acción de Dios no viene de lo exterior. Él no es un agente externo, perceptible por contraposición al mundo, al hombre, a la historia. Él se revela en el interior mismo del mundo, del hombre y de la historia por lo que ellos son, dado que Dios les comunica su ser dinámico, evolutivo.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>149</sup> *Dei Verbum*, 4.

<sup>150</sup> Bravo, “La Revelación”, 268.

Desde esta nueva significación de la revelación, aquí ya expuesta por Bravo, ésta se presenta como un diálogo en donde Dios habla y el ser humano responde. Gracias a esta experiencia que ocurre en las profundidades de cada uno de los seres humanos, se ha creado también una nueva actitud ante la vida que se traduce en una nueva manera de actuar de Dios. Dios-Padre se ha hecho presente en Dios-Hijo, que invita también al sujeto a asumir voluntaria y libremente una respuesta a su amor.

Con este último argumento, sumado a los anteriores, Bravo presenta varias conclusiones. La primera es que no basta captar el sentido del texto para conocer lo que Dios revela, pues se trata de una interpretación del creyente, irremediablemente histórica, y por tanto, relativa. En segundo lugar, no se puede descifrar el sentido de la palabra de Dios sino a través del testimonio del pueblo de Israel o de la comunidad cristiana, sobre los grandes acontecimientos de su historia que ha sido vivida en la fe como etapas de la revelación de Dios.

En tercer lugar, llegar al sentido de la palabra de Dios, en términos de la interpretación bíblica, supone una operación hermenéutica: se trata de desglosar una interpretación anterior a la luz de una nueva experiencia; tal manera de interpretar abre las posibilidades de actualizaciones siempre nuevas en el orden del significado y de la acción.

En cuarto lugar, no es posible el paso directo del suceso -que es ambiguo en sí- al significado, pues no es posible la traducción directa del acontecimiento histórico y del texto a la interioridad, y a la decisión de fe. Ante esto, Bravo presenta su comprensión en torno a la historicidad que “consiste en la inserción de la existencia presente en el curso de la historia, lo cual implica la constitución conjunta y recíproca de la historia del pasado, en una historia de tradiciones (texto) y de experiencia presente a través de lo cual un individuo, un grupo, un pueblo, retoman su propia historia.”<sup>151</sup>

La Constitución *Dei Verbum* (n. 11-12) afirma que los escritos de ambos testamentos son creaciones lingüísticas plenamente humanas que, sabiendo que son pronunciadas por Dios, son expresadas con palabras humanas, fruto de las facultades y talentos de los autores sagrados que son los verdaderos autores. Por tanto, “nada en la Biblia es inmediatamente

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, 266.

divino, ni siquiera la palabra del Jesús histórico, suponiendo que podamos llegar a ella a través de la crítica histórico-literaria.”<sup>152</sup>

Con esta última afirmación, no se puede perder de vista que la teología moral deberá establecerse en términos de una antropología teológica delineada ya de manera definitiva en razón de la novedad absoluta y plenitud de la revelación divina realizada en Jesucristo. Por tanto, la teología moral, en cuanto procedente de la revelación, reside propiamente en una antropología teológica, es decir, no se podrá asumir las prescripciones del antiguo Testamento, ni siquiera las del Nuevo, como el “contenido” esencial de una moral revelada y menos usar sus textos para fundamentar sus afirmaciones.

#### **4. Vaticano II 1962–1965: la *Modernidad***<sup>153</sup>

##### **4.1. Aportes del contexto de la *Modernidad* al Concilio Vaticano II**

El “liberalismo” expuesto con tanta fuerza en *Libertas praestantissimum* permite situar el contexto del Concilio Vaticano II, que puede ser ampliamente comprendido dentro de la segunda coordenada que presenta Dussel<sup>154</sup> que es la *modernidad*, que él denomina como *la teología de la época moderna*, del siglo XVI al XX.<sup>155</sup>

Es un momento histórico en el que los principios jerárquicos, autoritarios y monárquicos, que determinaban las identidades y sus decisiones, y de igual manera estructuraban las relaciones humanas en los nuevos Estados dentro de la pre-modernidad, perdieron su carácter sobrenatural y comenzaron a parecer naturales; la modernidad no suspendió las jerarquías pre-modernas, pero sí arrojó la sombra de sospecha sobre su supuesta

---

<sup>152</sup> Bravo, “La Revelación”: “Por ello, el Concilio evita el término ‘sobrenatural’ y asume el que estaba en uso entre los Padres y teólogos medievales: *salutis supermae* = salvación de lo alto, eterna (D.V. n. 3). A Dios, pues, no lo conocemos sino en el término de su acción creadora que es el universo y en el término de su acción histórica que es el acontecer humano. El, en sí mismo, no es objeto directo de conocimiento.” 266.

<sup>153</sup> Para profundizar en el tema sugerimos el capítulo I, “la teología moral renovada; la apuesta del concilio Vaticano II” en: Agudelo, Diego, *La comunión de la Trinidad: fundamento y meta de la moral cristiana*. Bogotá: PUJ, 2011. 21 - 93.

<sup>154</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 48 - 49.

<sup>155</sup> Un primer análisis del contexto en la época del Concilio Vaticano II es la caracterización del contexto cultural, es decir, las corrientes de pensamiento dominantes en este tiempo, que es la *modernidad*.

naturaleza originaria o supra-terrenal. Esta etapa tiene sus orígenes especialmente a partir del siglo XV.<sup>156</sup>

La modernidad es un proceso de secularización y desacralización revolucionario, en la medida en que atentó contra la autoridad, y lo hizo -como no podía ser de otro modo- cargando contra el telón de fondo de la tradición. La ruptura de la continuidad de la tradición abrió las puertas a una sociedad progresista, cuyos evidentes logros iniciales se fundaron en la caracterización de los viejos credos -como prejuicios- y en su sustitución por unos descubrimientos sin pasado, cuya autoridad, por primera vez, sólo se cimentaba en el futuro, en lo que habría de venir. La desacralización de las jerarquías (y sus lazos de dependencia) plantea que el ser humano, en tanto que ser humano, es portador al nacer del derecho a la libertad, a decidir sobre su destino.<sup>157</sup>

A finales del siglo XVIII se llegó a la revolución industrial. Comenzaron las fábricas a producir en serie; la gente se concentró en las ciudades; poco a poco se fue considerando el lucro como motor del progreso; comenzaron el capitalismo, la libre concurrencia y las luchas sociales. Sobre la ruina del Estado feudal surgió la burguesía. La revolución cultural sucedió en el siglo de las luces - siglo XVIII-. La revolución democrática se manifestó, sobre todo, en el paso de las estructuras jerárquicas a la democracia representativa. Simultáneamente comenzó a hablarse de los derechos humanos.<sup>158</sup>

Estas revoluciones produjeron un cambio significativo, por un lado, en la manera en que la persona se ubica y se comprende como un sujeto más relacionado con su entorno natural y mítico-religioso; y por el otro, la percepción del sujeto como autónomo e inmerso en la historia. La modernidad surgirá con la idea de sujeto autónomo, con la fuerza de la razón, y con la idea del progreso histórico hacia un brillante final en la tierra. Dicho pensamiento se va constituyendo en dos tiempos: el primero será el período que va desde el Renacimiento a la Ilustración. La tesis clave de dicho período será la tesis del sujeto individualizado, es decir, con una visión antropocéntrica de la cual se desprende una cierta idea de universalidad y de identidad.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Patiño, *La historia de la Iglesia*, Tomo III, 191 - 238.

<sup>157</sup> Dussel. *Historia de la Iglesia en América Latina*, 171 - 188.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, 135 -147.

<sup>159</sup> Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 311 - 335.

El segundo período iría desde el Romanticismo hasta la crisis del marxismo, en el que “la tesis fundamental no es el sujeto, sino la historia”,<sup>160</sup> con la cual surge una cierta óptica relativista. El sujeto pasará a ser pensado desde categorías colectivas: la nación, la cultura, la clase social, la raza. Dentro de la tesis historicista tomarán cuerpo el nacionalismo y el socialismo como sus dos principales versiones políticas.<sup>161</sup>

En medio del anuncio del Concilio Vaticano II que es promulgado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, se deben resaltar algunos hechos históricos significativos que hacen parte de este contexto.<sup>162</sup> La situación mundial pasa por una coyuntura crítica: la confrontación entre el bloque soviético y el bloque occidental; la guerra de Corea en 1950; el bloqueo de Berlín con la construcción del muro en 1961; la crisis de Cuba en 1962.<sup>163</sup>

De igual manera, en los países del norte, tanto en Europa como en América del Norte, se estaba dando una nueva fase de industrialización y la correlativa reducción de las culturas agrícolas; sin embargo, en Latinoamérica y África, siguió el régimen colonial con características *pre-modernas*. En África -en muchas de sus naciones- se generaron los primeros fermentos de independencia, mientras que en Latinoamérica se habían dado en el siglo anterior (s. XIX).<sup>164</sup>

De igual modo, en los ambientes en los que había una fuerte presencia de cristianos, frente a la extendida opinión de que las iglesias no podían hacer otra cosa que sostener el compromiso anti-comunista del bloque occidental, se contraponía la creciente inquietud de que la antigua reciprocidad entre las instituciones políticas y las iglesias estaba llegando a su fin.<sup>165</sup>

## 4.2. Generalidades del Vaticano II

Inaugurado el 11 de octubre de 1962 por Juan XXIII, terminó el 8 de diciembre de 1965, bajo el pontificado de Pablo VI. En su discurso inaugural, Juan XXIII se puso ya en

---

<sup>160</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia América Latina*, 42 - 46.

<sup>161</sup> <http://blogs.periodistadigital.com/por-un-mundo-mejor.php?cat=12423>. (Consultado el 21 de Febrero de 2017).

<sup>162</sup> Agudelo, *La comunión de la Trinidad*, 31 - 35.

<sup>163</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 48 - 49.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 171 - 175.

<sup>165</sup> En 1917 el Código de Derecho Canónico en los cánones 222 - 229 había realizado, a su vez, una unión sustancialmente híbrida entre la tradición medieval y moderna con los datos surgidos con ocasión del concilio Vaticano I de 1870. ¿El modelo diseñado allí era adecuado para integrar el nuevo concilio, con los grandes cambios culturales, sociales, políticos acontecidos ahora? La doctrina canónica se había estancado perezosamente sobre esas instituciones, dejando pasar el tiempo para profundas reelaboraciones.

guardia ante la tentación integrista y frente a las condenaciones, invitando más bien a la unión y a una visión pastoral. El Vaticano II es, sin duda, la más ambiciosa operación de reforma jamás realizada en la Iglesia, sobre todo debido a la amplitud de los temas abordados: la revelación, la Iglesia (naturaleza, constitución, miembros, actividad misionera y pastoral), la liturgia y los sacramentos; las otras comunidades cristianas y las otras religiones; el laicado, la vida consagrada, la reforma de los estudios eclesiásticos, la libertad religiosa, la educación, las relaciones fe-cultura, Iglesia-mundo, los medios de comunicación social.<sup>166</sup>

Fallecido Juan XXIII, el nuevo papa Pablo VI decidió darle continuidad al Concilio. Él dirigiría las tres últimas sesiones. El 28 de octubre de 1965 se promulgaron los siguientes decretos: *Christus Dominus*, sobre la función pastoral de los obispos; *Perfectae caritatis*, sobre la adaptación y la renovación de la vida religiosa; *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal; *Gravissimum educationis momentum*, sobre la declaración sobre la educación cristiana; *Nostra aetate*, sobre la declaración de las relaciones de las iglesias con las religiones no cristianas. En cuanto a las Constituciones, el 18 de noviembre de 1965 se promulgaron, por un lado, la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, sobre la Divina revelación, y por otro el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos.<sup>167</sup>

Finalmente, el 7 de diciembre de 1965 se publicaron los cuatro últimos documentos: *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia; *Presbyterorum Ordinis*, sobre la vida de los sacerdotes; *Dignitatis humanae*, declaración sobre la libertad religiosa; y la Constitución *Gaudium et spes*, la más larga y más discutida, sobre la Iglesia en el mundo. Estos temas son parte del cuerpo doctrinal que fue ampliamente elaborado para dar respuesta a un gran número de inquietudes de la Iglesia en el mundo actual. Es importante identificar brevemente cuáles fueron los grandes cambios que se dieron, las novedades más significativas, las consecuencias para el presente y para el futuro de la Iglesia.

Toda esta renovación se realizó gracias a las diversas consultas hechas a los expertos y a los asistentes que participaron en el proceso del Concilio, que se convirtió en un llamado

---

<sup>166</sup> Patiño, *Historia de la Iglesia*, Tomo III, 191.

<sup>167</sup> *Ibíd.* El número de padres conciliares -2.540 al principio, frente a los 750 del Vaticano I, y los 258 del Concilio de Trento-; y la unanimidad de las votaciones que muchas veces superaron todos los récords -así, la constitución sobre la Revelación que sólo registró seis votos negativos de un total de 2.350 votantes; la constitución sobre la Iglesia sólo cinco votos negativos- ilustran el alto nivel de participación de los padres conciliares en el Vaticano II.



a toda la Iglesia a salir cuanto antes de su mutismo para “hablar finalmente a los hombres de nuestro tiempo para servirles y conducirlos a Cristo”.<sup>168</sup>

El Vaticano II representa un acontecimiento de una originalidad única. Los concilios anteriores, de ordinario, estuvieron provocados por herejías o desviaciones particulares e incluso regionales. El mismo concilio de Trento evolucionó dentro de unas fronteras doctrinales limitadas: relación Escritura-Tradición, pecado original, justificación, sacramentos. El Vaticano I fue un concilio occidental-europeo. Con el Vaticano II por primera vez un concilio tiene una dimensión planetaria.<sup>169</sup>

De los 16 documentos conciliares, reunidos en un solo volumen, que denotan una inmensidad del trabajo desplegado durante este período efervescente de la historia de la Iglesia, esta investigación no se referirá a la totalidad de ellos, sino a los que tienen relación con la libertad humana, correlacionada con la noción gracia.<sup>170</sup> De la amplia lista de documentos del Vaticano II, los pertinentes para el tema que trato son la Constitución *Dei Verbum*, la Constitución *Gaudium et spes* y el decreto *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

### 4.3. Aportes fundamentales de la *Dei Verbum*

El replanteamiento que hace el Concilio de la interpretación bíblica resulta determinante para la elaboración de toda teología y, en concreto, para el diseño de una comprensión nueva de la antropología teológica. Conviene destacar algunos elementos claves de hermenéutica bíblica señalados por el Concilio en la Constitución *Dei Verbum*.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> *Gaudium et spes*, 1.

<sup>169</sup> A la universalidad de los temas hace eco la universalidad de la representación episcopal. Concretamente, Europa representa el 33% de padres conciliares; los Estados Unidos y Canadá, el 13%; América Latina, el 22%; Asia, el 10%; África, el 10%; el mundo árabe y Oceanía, el 6%. Por primera vez unos expertos, cuyo número pasó de 201 a 480 gracias a la influencia de Pablo VI, colaboraron en la redacción de los textos conciliares, haciendo oír así la voz de largas y ricas tradiciones culturales. [http:// blogs. periodistadigital.com/por-un-mundo-mejor.php?cat=12423](http://blogs.periodistadigital.com/por-un-mundo-mejor.php?cat=12423). (Consultado el 21 de Febrero de 2017).

<sup>170</sup> También, por primera vez, un concilio se atrevió a enfrentarse con problemas absolutamente inéditos, por ejemplo el terrible pauperismo de una gran porción de la humanidad, la opresión multiforme de la libertad y de los derechos esenciales del ser humano, la carrera armamentista, las amenazas de aniquilación de la humanidad, la búsqueda eficaz de la unidad de los cristianos, la contribución de la literatura y de las artes a la vida de la Iglesia. Cf. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 21 - 49.

<sup>171</sup> Múnera, “La moral como antropología teológica”, 305.

Según está allí establecido (*Dei Verbum*), el objeto de la revelación es la automanifestación de Dios y de su designio salvífico.<sup>172</sup> Al igual que el proemio, se trata de la experiencia de autorevelación (autocomunicación) de Dios, a través de obras y palabras intrínsecamente unidas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio.<sup>173</sup>

Para Múnera, el objeto de la revelación no es la manifestación de verdades teóricas, de tesis, de disposiciones legales o de formas específicas de comportamiento. Por eso pareciera imposible afirmar en la actualidad que Dios haya revelado directamente una moral o haya dictado una “ley divina” de comportamiento moral obligatorio para toda la humanidad.<sup>174</sup>

Múnera, siguiendo la *Dei Verbum*, afirma que la revelación acontece en obras y palabras y su contenido se esclarece en Cristo mediador y plenitud de toda revelación.<sup>175</sup> De allí que todo intento de interpretación de la Revelación histórica necesite referirse primariamente a Cristo. Dios habló inicialmente por los profetas.<sup>176</sup> Ahora nos ha hablado en el Hijo. Por lo tanto la economía cristiana, por ser la *alianza nueva* y definitiva, nunca pasará.<sup>177</sup> La Constitución invita a los fieles a reconocer que Dios-Padre se revela en Jesús Dios-Hijo y se constituye en *alianza nueva y definitiva*. Por lo tanto, la economía cristiana resulta ser normativa para toda la humanidad. No *la antigua alianza* que sólo es preámbulo y preparación de la plenitud en Cristo.<sup>178</sup>

Para Múnera, no hay duda de que en el Nuevo Testamento se describe bien al Jesús histórico a la luz de la fe en Cristo resucitado.<sup>179</sup> La consecuencia lógica de esta doctrina, según Múnera, es que toda interpretación para el trabajo teológico tiene que tener en cuenta esta realidad (fe en Cristo resucitado). Esto es lo que lleva a los teólogos contemporáneos a tener en cuenta que muchos elementos de orden histórico descriptivo del Nuevo Testamento

---

<sup>172</sup> *Dei Verbum*, n. 2 y 6.

<sup>173</sup> *Ibíd.*

<sup>174</sup> Múnera, “La moral como antropología teológica”, 325.

<sup>175</sup> El Concilio es enfático en afirmar que lo revelado en Cristo no fue revelado a otras edades. El Nuevo Testamento es novedad total, *Dei Verbum* 17. En consecuencia resulta una teología nueva, diferente a la del Antiguo Testamento, producto de la novedad absoluta que es Cristo. Así también ocurre evidentemente en el campo de la teología moral.

<sup>176</sup> Múnera, “La moral como antropología teológica”, 325.

<sup>177</sup> *Dei Verbum*, 4.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>179</sup> *Ibíd.*, 19.

tengan que ser asumidos como construcción de la comunidad primigenia cristiana que los compone a partir de su fe, lo que hace supremamente difícil llegar a datos absolutamente históricos en el sentido actual de la palabra, como por ejemplo cuando pensamos en los discursos atribuidos por el Nuevo Testamento a Jesús, de manera que no podríamos decir que se trate de sus mismísimas palabras: *ipsissima verba*.<sup>180</sup>

En cuanto a la Tradición apostólica, la *Dei Verbum* afirma que crece en la Iglesia. Crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas,<sup>181</sup> pero no hay contradicción con interpretaciones anteriores de la Tradición, pues se trata más bien de un crecimiento. La verdad no ha llegado a su plenitud definitiva, sino que se camina históricamente hacia ella. Según este criterio, es evidente que, a medida que se avanza en la historia, se crece en la comprensión de la Tradición viva.<sup>182</sup>

Según Múnera la interpretación actual debe guiarse por los elementos que hoy se tienen a disposición y que son un avance con respecto a los del pasado. Igualmente habrá que reconocer que una Tradición viva permitirá en el futuro una mejor interpretación que la actual. No hay una interpretación única y definitiva. Por eso, uno de los puntos esenciales de la Constitución es afirmar que la Sagrada Escritura tiene que ser interpretada exegéticamente y que esta interpretación debe ser avalada por el juicio definitivo de la Iglesia.<sup>183</sup>

Esto quiere decir que una teología fundamentada en una interpretación no conforme con la investigación exegética sometida al juicio definitivo de la Iglesia resulta inválida. Esto es especialmente importante en teología moral. Por supuesto, según el Concilio, la Sagrada Escritura, así interpretada, es el alma de toda teología; y el conocimiento de la Escritura es conocimiento de Cristo. Podemos establecer entonces que la base de una teología moral es una hermenéutica bíblica centrada en Cristo.<sup>184</sup>

En lo referente al Magisterio de la Iglesia, afirma la *Dei Verbum* que está al servicio de la palabra de Dios cuando ejerce la función que le ha sido encomendada de interpretar auténticamente.<sup>185</sup> Se supone entonces, como es lógico, que el Magisterio, al ejercer su

---

<sup>180</sup> Múnera, "La moral como antropología teológica", 315 y 324.

<sup>181</sup> *Dei Verbum*, 8.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, 7, 8, 9, 12, 21, 24.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 12, 24, 25.

<sup>184</sup> Para profundizar el tema de Magisterio y Teología, ver: Urrea, Alexander. *Redescubriendo la misión del teólogo a la luz de la Constitución Dogmática Dei Verbum*. Bogotá: PUJ. 2013. [https:// repository.javeriana.edu. co/ handle/ 10554/ 12584](https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/12584). (Consultado el 21 de febrero de 2017).

<sup>185</sup> *Dei Verbum*, 12.

“servicio a la Palabra”, se ciñe a los principios que el mismo Magisterio ha dado a la Iglesia para prestar ese servicio. Es decir, que el Magisterio es el primero en estar obligado a someterse a los principios por él establecidos, muy particularmente a los que la *Dei Verbum* menciona y que acabamos de enumerar.

Es evidente que el Magisterio está obligado a interpretar la Sagrada Escritura valiéndose de la exégesis y de todos los instrumentos hermenéuticos necesarios propuestos por la *Dei Verbum*. Por su parte, la Teología debe ceñirse a la interpretación autoritativa realizada por el Magisterio. Y es competencia de la Teología recordar al Magisterio su propia exigencia autoritativa de ceñirse a las disposiciones establecidas en el Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Sagrada Escritura.<sup>186</sup>

Se pueden enumerar varias conclusiones. En primer lugar, el contexto histórico-cultural del receptor tiene una función determinante en la escucha e interpretación del Evangelio. En segundo lugar, es imposible comprender la Tradición solo en términos de crecimiento “acumulativo”. En efecto, toda nueva situación cultural relanza con nueva lozanía el proceso de recepción y de interpretación,<sup>187</sup> y ofrece una oportunidad de comprensión de nuevos paradigmas. Finalmente, la búsqueda eclesial de la verdad tiene que ver con esta diferencia de contextos con los cuales se abre el camino de la inculturación a la cual hacen referencia muchos documentos posteriores al Concilio.

#### **4.4. Aportes fundamentales de la *Gaudium et Spes***

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* constituye la gran novedad en la tradición conciliar, sobre todo en razón de una nueva manera de tomar en serio los destinatarios propuestos por los Evangelios; y de ampliar el círculo a “todos los hombres y mujeres”, cosa que se refleja en el estilo desarrollado en el mismo texto.<sup>188</sup>

Este documento plantea la centralidad de la Palabra de Dios para la Iglesia y para la vida cristiana. En la teología y la acción pastoral esto ha significado el comprender la evangelización como razón de ser de la Iglesia; y que es responsabilidad primordial de todo cristiano.

---

<sup>186</sup> *Dei Verbum*, 24 y 25.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, 6.

<sup>188</sup> *Gaudium et spes*, 2.

También significó un cambio radical en la forma de comprender la relación de la Iglesia con el mundo, como también en la manera de reflexionar y expresar la fe y la vida cristiana. Presenta a la Iglesia en diálogo con el mundo, pasando de una visión de Iglesia-maestra, que enseña la verdad poseída, a una actitud de diálogo como mutua interpelación entre Iglesia y mundo en la búsqueda conjunta de respuestas a las situaciones y problemas de la humanidad, particularmente a los interrogantes por el sentido.<sup>189</sup>

La afirmación: “signos de los tiempos”, sirve para que la Iglesia pueda realizar su misión de iluminación de la realidad a la luz del Evangelio.

Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación (...) de continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido. Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo *los signos de la época* e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas.<sup>190</sup>

Esta idea dominante del papa Juan XXIII el Concilio la aplica oficial y provechosamente como una especie de sociología pastoral. Se sitúa aquí a plena luz y se eleva a método algo que en la teología de la Iglesia se ha hecho siempre de un modo más bien inconsciente. Ciertamente, Dios ha pronunciado su última y auténtica Palabra en Cristo.<sup>191</sup> La revelación verbal en su estricto sentido terminó con la época apostólica. Ahora bien, como todo el acontecer histórico es mantenido en actividad por el Verbo de Dios, en el que todo ha sido creado, y se orienta hacia Cristo, resulta que la misma historia, a su modo, es un lugar teológico.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Mendoza, Claudia, “Logros y tareas. A 40 años de la promulgación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación”. *Revista de Teología*. XLII No. 88 (2005): 557 - 571.

<sup>190</sup> *Gaudium et spes*, 3, 4. Cursiva mía.

<sup>191</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>192</sup> Mendoza, *Logros y tareas*, 560.

En la trama histórica Dios sigue manifestándonos su voluntad, pero de un modo conectado con la revelación. Así mismo, el Documento resalta el valor de las realidades terrenas y el debido reconocimiento de su adecuada autonomía, que no las aparta de la visión de fe ni las pone en conflicto con ella, sino que las lleva a reconocer y respetar su propia dinámica, valor y sentido de Reino que ellas tienen. Consiguientemente afirma la responsabilidad prioritaria de los laicos en la evangelización de las realidades terrenas y su responsabilidad de buscar las soluciones a los problemas a la luz de la fe, respetando las diferencias que surjan en los juicios y en las opciones<sup>193</sup>.

Como método de aproximación a la realidad el texto utiliza -en este documento- el tradicional “ver, juzgar y actuar”. En el texto se hace un diagnóstico (ver) que consta de dos partes: la primera sobre la Iglesia y la condición humana; y la segunda sobre algunos problemas más urgentes. La segunda etapa, la del discernimiento (juzgar) ocupa toda la primera parte de la Constitución Pastoral -que fue preparada por la comisión dogmática- en la que se emplea un lenguaje evangélico, con palabras sencillas y claras, con un estilo dinámico y cercano a los problemas de la humanidad.<sup>194</sup> Finalmente, el “actuar” se expresa en términos de alianza, de gracia, de creación nueva y de participación en la vida divina (el hombre creado a imagen y semejanza de Dios); se evita así, como en la *Dei Verbum*, el lenguaje “sobrenatural” y abstracto. Esta teología bíblica culmina en la figura de Cristo que le es transversal a muchos de los documentos del Concilio, en especial a los tres que se han seleccionado.<sup>195</sup>

Uno de los aspectos más importantes de la Constitución es su cristología, permite el empleo de un lenguaje más narrativo que predomina -como dimensión reguladora- sobre la visión dogmática o doctrinal. Con estos elementos se inaugura el tercer capítulo de la Constitución, con el título *actividad humana en el universo*.<sup>196</sup> Todo ello es el deseo de la Iglesia que, en razón de su apertura a la modernidad y a los problemas que ésta plantea, quiere

---

<sup>193</sup> *Gaudium et spes*, 36.

<sup>194</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 361 - 369.

<sup>195</sup> “Dicha liberación comienza por el reconocimiento propio de la dignidad de personas, el ser reconocidos como hijos de Dios. Liberación busca el reconocimiento del otro como la alteridad que necesita ser respetada y tratada como un igual por quienes pretenden universalizar el lenguaje y, de este modo desconocer la particularidad”. En Didaskalia (Gabriel Suarez ed.). *Los métodos en Teología. El método de la teología de la Liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. 517.

<sup>196</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 21.

presentar su postura. Por tanto, su labor remite esencialmente a dos realidades que se complementan: la conciencia-libertad humana, y la revelación de Dios.

Por un lado tenemos la conciencia de las personas: y, por otro, el carácter de la revelación como acción salvadora de Dios presente en la historia, que llega a su expresión máxima en el misterio de la Encarnación que sólo ocurre como historia de salvación.<sup>197</sup> Por ello se acentúa el *kerigma* como encuentro con el Señor, que constituye el fundamento de la experiencia cristiana y se realiza tanto en la Iglesia -a través de la Escritura, la liturgia y la vida de las comunidades cristianas- como en la realidad personal de la vida de cada día.

Esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable. Pero es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás. La doctrina de Cristo pide también que perdonemos las injurias. El precepto del amor se extiende a todos los enemigos. Es el mandamiento de la Nueva Ley: “Habéis oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo’. Pero yo os digo: ‘Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por lo que os persiguen y calumnian’ ”.<sup>198</sup>

Sobre la conciencia de la personas, es evidente que la tendencia se presenta con una perspectiva antropológica propia, diferente de la tradicional que ha estado vigente durante siglos en la teología hasta tiempos recientes. Las bases de esta nueva perspectiva antropológica se remontan a las filosofías existencialistas que tanto influjo han marcado en los tiempos modernos y que sin duda incidieron de manera significativa en el Concilio Vaticano II.<sup>199</sup>

Por eso, el elemento clave de esta antropología tiene que ver con la consideración del ser humano en su realidad histórica, evolutiva, cambiante, situada en contextos específicos de todo orden: político, sociológico, cultural, filosófico, religioso, teológico, etc. No se trata de negar una concepción abstracta que puede referirse a todo el género humano en razón de

---

<sup>197</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 36 - 40.

<sup>198</sup> *Gaudium et spes*, 28.

<sup>199</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 30. Se trata del capítulo titulado “La praxis liberadora. La redención y el ‘profeta’ ”.

sus características constitutivas, sino que se hace énfasis en los aspectos concretos, particulares e históricos de cada individuo de la especie.<sup>200</sup>

Por eso el título introductorio a la cuestión de la libertad del ser humano es “la dignidad de la persona humana”; se desarrolla con los siguientes subtítulos: el hombre imagen de Dios; el pecado; la constitución del hombre; dignidad de la inteligencia, verdad y sabiduría; dignidad de la conciencia moral; finalmente se llega a la grandeza de la libertad. En cuanto a la dignidad de la conciencia moral, la Constitución afirma:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente.

La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.

La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanta mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad.

No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien; y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado.<sup>201</sup>

La conciencia es diferente en cada sujeto: tiene su objetividad; tiene su contexto propio; es el orden objetivo de su moralidad, historia, cultura, religión. La conciencia

---

<sup>200</sup> Se acentúa con claridad que en esta perspectiva antropológica no es posible, desde una esencia metafísica, deducir normas específicas para cada ser humano en cualquier momento de su transcurrir existencial por el tiempo y el espacio. Este dato lo presentan grandes moralistas de los últimos tiempos.

<sup>201</sup> *Gaudium et spes*, 16.



fundamentalmente es algo subjetivo: capta delante de Dios, ¿qué debe hacer? y ¿qué no debe hacer el ser delante de Dios? Aquí está la diferencia principal con la moral tradicional que afirma que la persona opera en un contexto objetivo que está inmerso en los hechos de la historia personal; este contexto no puede determinar el ámbito interior de los sujetos. Por lo tanto, nadie puede entrar en la conciencia del sujeto.<sup>202</sup> La dignidad, por otra parte, es la subjetividad frente a Dios. Sin embargo, no se debe olvidar que ningún ser humano puede captar la subjetividad de Dios. Dios se reserva el juicio.<sup>203</sup>

Parece que un determinado prototipo de libertad se presenta en los ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales (¿qué “libertad”?). La verdadera libertad es la propuesta por los evangelios en referencia a una relación de amistad con la persona de Jesús. El ser humano participa de esa libertad en cuanto posee la capacidad de amar según Dios. Un ejemplo sencillo de este tipo de relación y participación se encuentra en el evangelio de San Lucas:

Tú crees que Dios es uno. Haces bien; también los demonios creen, y tiemblan. Pero, ¿estás dispuesto a admitir, oh hombre vano, que la fe sin obras es estéril? ¿No fue justificado por las obras Abraham nuestro padre cuando ofreció a Isaac su hijo sobre el altar? Ya ves que la fe actuaba juntamente con sus obras, y como resultado de las obras, la fe fue perfeccionada; <sup>23</sup> y se cumplió la Escritura que dice: y Abraham creyó a dios y le fue contado por justicia, y fue llamado amigo de Dios. Vosotros veis que el hombre es justificado por las obras y no sólo por la fe. <sup>204</sup>

De este texto se infiere entonces, que de la libertad dependen las elecciones con respecto a Dios. La libertad se define aquí, como la capacidad de relacionarse positiva o negativamente con Dios.<sup>205</sup> La libertad humana, en el Nuevo Testamento, se presenta como esclavizada y –en muchos casos- dominada por el mal.<sup>206</sup>

Para Múnera, la opción de la libertad humana tiene dos caminos: *primero*, se consideran las normas objetivas de la moralidad que son creadas por los grupos humanos (condiciones, leyes y normas); estas normas objetivas sirven de referencia para discernir si

---

<sup>202</sup> *Gaudium et spes*, 28.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>204</sup> Sant 2, 19 - 24. Biblia de las Américas (1986).

<sup>205</sup> San Pablo presenta una antropología de la libertad humana desde su comprensión (teológica) de la justificación y la gracia.

<sup>206</sup> Sirve de ejemplo el relato de San Lucas 13,14 -19.

se está obrando bien u obrando mal (que en términos objetivos se define como “pecado”). *El segundo camino* es el respeto por la por las decisiones y acciones del prójimo, siendo conscientes de que suceden interiormente en cada sujeto. La doctrina de la Iglesia considera que el primer acto por el cual optamos por el bien sucede por la fuerza de la gracia de Dios (amor)<sup>207</sup>.

Jesús se presenta como salvador, desplazando poco a poco el no optar por Dios. Por la gracia se realiza el proceso de llegar a ser hijos adoptivos de Dios. Todo esto es viable, excepto en la posibilidad trascendental de ser Dios.<sup>208</sup> Este es el aporte fundamental de la Constitución: la gracia, no solo en cuanto a la posibilidad de obrar, puesto que todo acto de amor es participación del amor infinito de Dios en cada sujeto humano. Cada acto de opción por el bien se da por la ayuda de la gracia.<sup>209</sup>

La gracia facilita entender el bien, y mueve la voluntad a hacer el bien. De manera que cuando la gracia crística opera en nosotros y sucede en la opción por el bien, por el otro, por la relación positiva con el prójimo, se inicia la liberación de nuestra libertad que podía estar cautiva.<sup>210</sup> Es tan fuerte el acento de la relación humano-divina, que en *Gaudium et spes* en once ocasiones se usa la palabra gracia.

El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado.<sup>211</sup>

En el cristiano, transformado por la gracia, la libertad resulta constituida por el amor. Esta es la libertad propia de los hijos de Dios. Como en Jesús, en quien la libertad es

---

<sup>207</sup> *Gaudium et spes*, 5.

<sup>208</sup> *Dei Verbum*, 2. Cf. *Humanae vitae*, 25: La Iglesia, al mismo tiempo que enseña las exigencias imprescriptibles de la ley divina, anuncia la salvación y abre con los sacramentos los caminos de la gracia, la cual hace del hombre una nueva criatura, capaz de corresponder en el amor y en la verdadera libertad al designio de su Creador y Salvador, y de encontrar suave el yugo de Cristo.

<sup>209</sup> *Lumen gentium*, 16.

<sup>210</sup> Textos propios de este tema: Jn 15, 15; 2 Cor 3; Rm 5,5; Gal 5, 22; 2 Cor 6,6.

<sup>211</sup> *Gaudium et spes*, 17. Como también en 24, 25, 30, 32, 37, 39, 49 (2).

capacidad y posibilidad de amor coextensivo al prójimo.<sup>212</sup> Para Múnera, mientras más cristiano sea, será más hijo de Dios Padre; y se hace más sensible al amor, captando los impulsos del Espíritu.

Quando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da “a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad”. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.<sup>213</sup>

La decisión cristiana fundamental del creyente es la de aceptar y responder al amor de Dios en Cristo; decisión que, libremente y sin coacción, opta por seguir la libertad prototípica de Cristo. Así, el sujeto que vive en este mundo es alguien que ha muerto y resucitado en la fe y en el sacramento con Cristo; y de esta forma se ha convertido en una nueva criatura.

#### **4.5. Aportes fundamentales de la *Dignitatis humanae***

La declaración sobre la libertad religiosa trata un aspecto particular de la historia de la modernidad, que está relacionado con el derecho de la persona y de las comunidades, a la libertad social y civil en materia religiosa, como lo indica el subtítulo. Dentro de este marco de la libertad, que *Dignitatis humanae* trabaja de manera transversal con lo expuesto en la *Dei Verbum* y la *Gaudium et spes*, se relaciona ahora (en *Dignitatis humanae*) con temas centrales como son la *verdad* y también el de la *única verdadera religión*.<sup>214</sup>

De esta manera hace de complemento con la *Dei Verbum* en cuanto a la comprensión de la revelación y la fe a partir de la libertad del acto cristiano de fe. Y por otro lado, se comprende durante el desarrollo de este documento un planteamiento sobre la conciencia, la

---

<sup>212</sup> Rm 12, 9; 1 Jn 4, 16.

<sup>213</sup> *Dei Verbum*, 5.

<sup>214</sup> *Dignitatis humanae*, 9.

libertad y la gracia, que se convierte en paradigma del discernimiento conciliar de los “signos de los tiempos”.

La estructura orgánica de *Dignitatis humanae*, vista así, se puede dividir en dos partes; una primera en la que se aborda el tema de la libertad religiosa a la luz de la razón;<sup>215</sup> y una segunda parte, sobre el tema de la revelación.<sup>216</sup> En una notable vuelta a las Escrituras, inspirada por un espíritu ecuménico, los números del 10 al 12 logran en efecto unificar los conceptos de fe y de revelación a partir del *modus agendi* de Jesús de Nazaret y de sus apóstoles, presentado en su forma constitutivamente relacional; este estilo de Jesús fundamenta, a la vez, la exigencia de coherencia que conlleva toda la obra renovadora del Vaticano II y el respeto de los destinatarios a los cuales se dirige el Evangelio.

La Declaración confirma y proclama este principio de libertad. Sobre la base de su dignidad humana, las personas no deben ser obligadas a actuar contra su conciencia, ni deben ser impedidas en actuar de acuerdo a su conciencia, dentro de los límites debidos. La Declaración dice: “Se debe observar en la sociedad la norma de la íntegra libertad, según la cual, la libertad debe reconocerse en grado sumo al hombre, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea”.<sup>217</sup>

La misma declaración presenta más adelante un apartado importante en torno a la afirmación del principio de la libertad: la mayor libertad posible; la menor restricción según sea necesario. Esta consideración puede ser leída como una de las frases más importantes en todo el documento. “Porque Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana que Él mismo ha creado, que debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad”.<sup>218</sup>

Por tanto, la Declaración, en conjunto con la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, ha dado un paso hacia una nueva era de reconciliación con el espíritu moderno y ha abierto el camino hacia una nueva propuesta de diálogo entre la Iglesia y el mundo de hoy. Con estas luces, la noción de libertad de conciencia se puede tomar en el sentido de que la persona esté abierta a sus posibilidades, con una licencia para hacer lo que quiera sin restricción. Sin embargo, la Declaración restringe tales afirmaciones de esta manera:

---

<sup>215</sup> *Dignitatis humanae*, 2 al 8.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 9 -14.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, 11.

Los cristianos en la formación de su conciencia deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo la Iglesia Católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden que fluyen de la misma naturaleza humana.<sup>219</sup>

Es decir, el sujeto del presente se ha constituido completamente como persona autónoma en la toma de decisiones personales y la verdad sigue subordinada a la Iglesia, a la institución, a la sociedad. El documento presenta dos tendencias definidas, la libertad de conciencia a cargo del sujeto en su intimidad y su relación con Dios, parafraseando *Gaudium et Spes* 16, y por otro lado, la recurrencia según la cual la toma de las decisiones personales debe tener en cuenta las comprensiones del magisterio eclesial.

## 5. Conclusiones

Del Concilio Vaticano I y sus aportes posteriores se pueden presentar varias conclusiones fundamentales, que permitan dar alternativas de solución de conflictos humanos. En primer lugar, su elaboración deja percibir aquellas categorías esencialistas que son recurrentes dentro de los desarrollos de la metafísica aristotélica y por supuesto en las propuestas explicitadas en santo Tomás de Aquino.

De esta manera de proceder se extrae un método que está basado en definiciones de conceptos propuestos en términos de abstracción, que luego permite el análisis de la temática con una aplicabilidad universal a un sinnúmero de situaciones que, por supuesto, se presentan como respuestas no discutibles. Con esa manera de construir conocimiento se organizó el Concilio de Trento y, consecuentemente, el Concilio Vaticano I. En efecto, *las esencias*, entendidas en términos aristotélicos, permitían una abstracción conceptual sistemática de la realidad, que generaba aplicaciones de los temas a todos y cada uno de los individuos cobijados por esa esencia.

---

<sup>219</sup> *Dignitatis humanae*, 14.

Todo esto permitía la elaboración de características universales, válidas para cualquier momento de la historia, que permanecieron hasta los inicios del Concilio Vaticano II.

Ese método esencialista logró en su momento una efectividad grande en la presentación de los temas, ya que, una vez establecida la tesis, las conclusiones expuestas justificaban la validez del mecanismo silogístico. Por todo lo anterior, muchas de las propuestas en torno a la teología moral consignadas en el Vaticano I -y sus aportes posteriores- fueron elaboradas con base en la propuesta de Santo Tomás; y serán reelaborados en una forma más conceptual en la neoescolástica.

El Concilio Vaticano II, en contraposición con este sistema neo-escolástico, asumió una manera de diferente de proponer sus comprensiones sobre nociones morales fundamentales. Las posiciones diferentes -respecto de la moral- de los Concilios Vaticano I y Vaticano II generan diferencias considerables entre el magisterio eclesial y los aportes de muchos de los teólogos que siguen en búsqueda de nuevas respuestas en el ámbito de la moral.

Dentro de la Iglesia se pueden identificar claramente hoy aquellos que insisten en una institucionalización eclesial de una moral válida para todos, desconociendo la diversidad de personas, y la inevitable historicidad y pluralidad de situaciones. A esto se suma el deseo recurrente de mantener la noción legalista de pecado, que va de la mano de una interpretación moralizante de los sacramentos, fruto de un enfoque casuístico.

En forma diferente a lo anterior, se encuentran los que fundamentan sus posiciones morales en los planteamientos del Vaticano II que sigue los dinamismos de una Iglesia en comunión abierta a los problemas del mundo de hoy. En esta forma, el Vaticano II trata de responder a numerosos cristianos católicos que hacen parte de sociedades laicas, quienes en su manera de pensar y actuar se plantean nuevas preguntas. Finalmente, hemos visto, en el análisis de Carlos Bravo Lazcano, que el tema central para entender los aportes del Vaticano II es la revelación.

Esta novedad del Concilio será también discutida por algunos teólogos, no por sus planteamientos novedosos respecto de la revelación, sino por algunos límites que pueden encontrarse (en otros textos del Concilio), relacionados con algún uso de formulaciones doctrinales sobre gracia y libertad humana, muy cercanas a las de la neoescolástica.

## Capítulo II

### Post- Vaticano II (1965–2016): una nueva fase de la correlación gracia-libertad

#### Introducción: una nueva fase

Se abre ahora una nueva fase de la historia de la libertad, en la que las capacidades liberadoras de la ciencia, de la técnica, del trabajo, de la economía y de la acción política dieron frutos de inspiración ante los conflictos humanos que pedían a gritos nuevas respuestas. Gracias a este movimiento del espíritu humano, el Concilio Vaticano II interpretó y presentó su postura ofreciendo un cambio radical en la concepción de la teología y de la pastoral; no solamente por los nuevos contenidos y horizontes para la vida y acción pastoral de la Iglesia, sino también porque generó un nuevo método para enfocar la vida de los cristianos y una forma diferente de concebir la relación entre la Iglesia y el mundo.<sup>1</sup>

Los parámetros del cambio se constituyeron en clave importante para la vida de la Iglesia porque significaron en ella un nuevo horizonte en su forma de vida, de su acción pastoral y de su relación con las realidades humanas. A pesar de estos esfuerzos de renovación, se puede comprobar -pues ya han pasado muchos años- la crisis vivida por toda la Iglesia en los años posteriores al Vaticano II. Más aún, se puede afirmar que esos esfuerzos de renovación todavía no han sido comprendidos ni asumidos por el conjunto de la Iglesia; y se puede también afirmar que en algunos ambientes se han dado “procesos de involución”, que buscan retornar a posiciones anteriores al Concilio.<sup>2</sup>

Frente a este hecho, se debe recordar el propósito generado dentro del Vaticano II, donde gracias al este *aggiornamento* se conformó un ambiente capaz de dar respiro a la reflexión Católica; el uso continuo de este recurso ha tenido el significado de un cambio que pocos reconocen; los que no aceptan las novedades olvidan que, en el *cambio de paradigmas que ocurren dentro del mundo, se debe aceptar la capacidad de leer los signos de los tiempos, para dar solución oportuna a las cuestiones prioritarias.*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Libertatis conscientia*, 24.

<sup>2</sup> Para una introducción más analítica sobre la relación Iglesia - mundo en Agudelo, *La comunión de la Trinidad: fundamento y meta de la moral cristiana*, 66 - 64.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 157 - 221. Por ello, nuevas comprensiones son nuevas soluciones; ejemplo de ello se da en el Concilio Vaticano II, que pasa de una concepción de Iglesia exclusivamente cristocéntrica, a una visión cristológico-trinitaria.

La producción teológica después del Concilio Vaticano II debe limitarse a los intereses de esta investigación; y, en especial al campo de la antropología teológica. El objetivo de este trabajo es recuperar y analizar las comprensiones sobre la libertad humana a la luz de la correlación gracia y libertad desde una antropología-teológica post-conciliar. Se presentan a continuación aquellos documentos de la producción magisterial que aportaron a la discusión del tema de la moral cristiana, y que servirán como soporte a los autores, tanto contemporáneos como posteriores al Vaticano II.<sup>4</sup>

Las producciones del Magisterio eclesial recogen la tradición teológica de la Escuela Romana, la patrística y autores que reafirman las disposiciones y afirmaciones sobre la moral.<sup>5</sup> Sin embargo, las formas de comprensión sobre la moral -expuestas en el Vaticano II y documentos posteriores- presentan novedosas maneras de resolver conflictos y problemas del ser humano en las sociedades contemporáneas.<sup>6</sup>

Varios criterios de selección pueden ser aplicados a estos documentos del Magisterio eclesial y sus respectivos autores. Por un lado, identificaremos aquellas producciones pontificias que estudian la correlación gracia-libertad para su respectivo análisis. Los autores de estos documentos son Juan Pablo II con la Encíclica *Veritatis splendor*; Benedicto XVI con la Encíclica *Spe salvi*; y, por supuesto, del papa Francisco su Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*. Los aportes de estos documentos seguirán el análisis ya establecido en donde se busca identificar y analizar el significado de las nociones gracia y libertad, que hemos abordado siguiendo los pronunciamientos papales.

Por otra parte, nos interesan otros documentos del ámbito eclesiástico de la Curia Vaticana que contribuyen de cierta manera a la evolución, elaboración y discusión en el campo de la moral. De estos últimos, podemos identificar, en primer lugar, dos documentos preparados por la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>7</sup>, uno la *Libertatis nuntius* y el otro la *Libertatis conscientia*; en segundo lugar presentamos el Catecismo de la Iglesia Católica, elaborado bajo la dirección del papa Juan Pablo II; nos interesa el largo capítulo referido a la

---

<sup>4</sup> Agudelo, *La comunión de la Trinidad*, 21 - 31.

<sup>5</sup> Gómez Mier, V. *La refundación de la moral católica: el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino, 1995, 48 - 49.

<sup>6</sup> Laudan, L. *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro, 1986, 117.

<sup>7</sup> Agudelo, *La comunión de la Trinidad*, 21 - 31. Para este trabajo Agudelo solamente recoge los documentos del Vaticano II abandonando las producciones posteriores de la Congregación para la Doctrina de la fe en torno al tema de la libertad humana.



moral cristiana y su semejanza con las propuestas tomistas. Por último, presentamos el documento de la Comisión Teológica Internacional, elaborado durante el papado de Benedicto XVI, titulado: *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*.

Este capítulo II, “Post- Vaticano II (1965–2016): una nueva fase de la correlación gracia-libertad”, que vamos a presentar a continuación, está organizado siguiendo la cronología de las producciones seleccionadas.

## **1. Congregación para la Doctrina de la Fe**

### **Introducción: Estructura general de las Instrucciones *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia***

Desde el Concilio Vaticano II, las Congregaciones han hecho su aporte a la Iglesia Católica en cuestiones múltiples, y se han expresado en muchos documentos sobre temas fundamentales que necesitan ser explicitados en función de un mejor entendimiento. Sin embargo, la Congregación para la Doctrina de la Fe -a diferencia de las demás Congregaciones- se encargó de temas teológicos más fundamentales como el de la moral cristiana.<sup>8</sup> Su producción inaugural sobre este tema se presenta en dos documentos fundamentales: la *Libertatis nuntius*<sup>9</sup> y la *Libertatis conscientia*.<sup>10</sup>

Ambas fueron publicadas hace treinta años, y están firmadas por el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, y hoy papa emérito Benedicto XVI. Estas dos Instrucciones contienen una valoración doctrinal de la “teología de la liberación” y de la “teología de la libertad” respectivamente.

En cuanto a la Instrucción *Libertatis nuntius*, está elaborada para dialogar sobre algunos aspectos de la teología de la liberación que, según su parecer, tiende a politizar la teología y a reducir las actividades de la Iglesia a lo político y social. En esto, la Congregación ve puesta en duda la esencia de la Iglesia y la teología misma. No se trata de un “sí” o de un

---

<sup>8</sup> Cf. Cardenal Ratzinger: Truth and freedom. <https://web.archive.org/web/20130515224208/http://www.comunio-icr.com/articles/PDF/ratzinger23-1.pdf>. (Consultada el 9 de Marzo de 2017).

<sup>9</sup> Ambos documentos aparecen en la página del Vaticano: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom\\_liberation\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom_liberation_sp.html). (Consultado el 24 de Febrero de 2017).

<sup>10</sup> *Ibíd.*

“no” sobre la aceptación de la teología de la liberación y sus comprensiones, sino de una exposición fundamental de sus principios positivos, de sus límites y de sus peligros.

La teología de la liberación en sus elaboraciones posee una multiplicidad de conceptos y autores; y, según la Congregación, lo que se buscaba primordialmente era la eficacia del mensaje del amor de Dios, junto con la fuerza transformadora del Evangelio, en la vida del individuo y de la comunidad. Todo esto anunciaba la intención por parte de la Congregación para la Doctrina de la fe en publicar un segundo documento, *Libertatis Conscientia*, que pondría en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación.

Esta última Instrucción (*Libertatis conscientia*) de 1986 buscaba exponer ciertas distinciones respecto de la libertad, condenando las tendencias que, a tenor de la Congregación, habían perdido de vista lo sobrenatural; como también aquellas tendencias que parecían seguir procesos de liberación y de revoluciones, que no llegaban a ningún fin.<sup>11</sup> Finalmente, la Instrucción pone en evidencia la auténtica concepción cristiana del ser humano y del mundo. Así prepara el camino a una verdadera teología de la liberación, que está estrechamente ligada a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y que, en el mundo de hoy, debe elevar la propia voz.<sup>12</sup>

### **1.1. *Libertatis nuntius* (1984)**

Sin pretensión alguna de hacer una historia detallada de las casi dos décadas entre el Vaticano II y estas Instrucciones,<sup>13</sup> la intención nuestra es identificar cómo se llegó a la elaboración de estos documentos. La cuestión sobre la Iglesia y el pobre nace precisamente durante los años sesenta, bajo la corriente de la teología llamada teología de la liberación, que se encontraba muy implicada en los desarrollos de las producciones de la Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Esta teología puede organizarse en tres etapas. La primera,

---

<sup>11</sup> *Libertatis nuntius*, 1.

<sup>12</sup> Esa voz del sujeto creyente parte desde la fe, y tiene su lugar de llegada en la realidad histórica de todos los seres humanos, quienes, como individuos o miembros de una sociedad, necesitan recibir posibles orientaciones de comportamiento, no sólo en el plano de las decisiones personales, sino también en el plano de las decisiones políticas y económicas.

<sup>13</sup> La Instrucción *Libertatis nuntius* fue publicada el 6 de agosto de 1984, tras la autorización del Papa Juan Pablo II, para que el entonces Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, procediera con la publicación.

creación y formulación, desde 1964 hasta 1972;<sup>14</sup> luego estabilización, entre 1973 y 1979,<sup>15</sup> y, finalmente, consolidación y expansión de 1980 a 1995.<sup>16</sup>

Las dos Instrucciones se ubican entre la segunda (estabilización) y la tercera etapa (consolidación-expansión). Las críticas a esta teología de la liberación ocurrieron desde la percepción del mundo llamado desarrollado, que trataba de silenciar el desafío de esta comprensión que el pobre exigía.<sup>17</sup>

El 6 de agosto de 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo pública la Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, con la finalidad de “atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista”.<sup>18</sup> Se subraya el peligro que comportaba la aceptación acrítica, realizada por algunos teólogos, de tesis y metodologías provenientes del marxismo.

Por esto, en la Instrucción se presentan aquellas formas que están relacionadas con “las producciones de la corriente del pensamiento que, bajo el nombre de *teología de la liberación* proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma”.<sup>19</sup>

El documento descalifica ciertas formas de la teología de la liberación -por supuesto no todas-; sin embargo, se plantea un problema hermenéutico: ¿a qué formas se refiere? Pues el documento es bastante breve, y no señala a ningún teólogo o teóloga que estén involucrados en esas formas. Por tanto, la Instrucción no pretende postular que los creyentes que hacen parte de la Iglesia olviden la opción por los pobres; al contrario, advierte de manera explícita que no está descalificando a todos aquellos y aquellas que quieren responder a la opción preferencial por los pobres:

---

<sup>14</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 353 - 369.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 370 -374.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 375 - 414. Como también en: Fernández, Julio Lois. *El Dios de los pobres*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008, 272.

<sup>17</sup> Fernández, *El Dios de los pobres*, 269.

<sup>18</sup> *Libertatis nuntius*, Introducción.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, Introducción, apartado VI, 9.

De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos.

Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres.<sup>20</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, no es posible olvidar ni un solo instante todas aquellas situaciones que atentan contra la integralidad del ser humano; de aquí deben brotar un sinnúmero de soluciones aceptadas por todos los miembros de la Iglesia.<sup>21</sup> Así una teología de la liberación correctamente entendida constituye una invitación tanto al magisterio de la Iglesia y los teólogos a profundizar estos temas históricos y esenciales, que contienen cuestiones graves y urgentes a las que se debe dar solución. Nos interesa, por lo tanto, teniendo en cuenta este contexto de la *Libertatis nuntius*, identificar las nociones de gracia y libertad que aquí se presentan.

### **1.1.1. La noción de gracia en *Libertatis nuntius***

El primer punto de referencia dentro de la Instrucción constituye la experiencia radical de la *libertad cristiana*. El acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios ha librado del pecado a todo sujeto humano y de la esclavitud de la ley y de la carne, que llevan a optar negativamente por Dios. Decir sí a Dios es, pues, la vida nueva de gracia, fruto de la

---

<sup>20</sup> *Libertatis nuntius*, apartado XI, 1; como también en otros apartados afirma la positividad de la teología de la liberación en III, 1, 2, 3, 4; IV, 1, 6, 7.

<sup>21</sup> Menéndez Martínez, Valentín. *La misión de la Iglesia*. Roma: Gregorian University Press, 2002. 110 -112.

justificación que hace sujetos libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado.<sup>22</sup>

“La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad.”

La libertad o liberación, desde esta perspectiva, está caracterizada por la vida en el espíritu-gracia; lo opuesto es ceder a los deseos de la carne-pecado. En ese mismo apartado en el n. 13, señala el carácter radical de la liberación traída por Cristo, ofrecida a todos los seres humanos, ya sean políticamente libres o esclavos. La “nueva libertad” -como la llama la Congregación- es traída por la gracia de Cristo, y debe tener necesariamente repercusiones en el plano social.

En continuidad con lo anterior, el n. 15 afirma que, ciertamente, hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades, que es preciso tener la valentía de cambiar. Las acciones de los seres humanos se ven reflejadas en las estructuras sociales, culturales y económicas, y pueden ser percibidas como buenas o malas; las mismas acciones pueden ser consecuencias antes de ser causas.

La Congregación reconoce que efectivamente la raíz del mal reside en las personas; y que sus acciones se ven reflejadas en las estructuras sociales... No obstante, todo ser humano y toda estructura social están invitados a ser convertidos, por la gracia de Jesucristo; a vivir y actuar como criaturas nuevas, amando al prójimo y auto dominándose; y esto en tal forma que, en el ejercicio de las virtudes, busquen finalmente la justicia.<sup>23</sup>

Esa justicia constituye el fundamento que regula las relaciones entre todos los sujetos desde el último de la especie humana hasta el primero gracias a una defensa eficaz de la justicia que se debe apoyar sobre la verdad del ser humano, creado a imagen de Dios, y llamado a la gracia de la filiación divina, por medio de Jesucristo.<sup>24</sup> Es el reconocimiento de

---

<sup>22</sup> *Libertatis nuntius*, apartado IV, 2.

<sup>23</sup> En el apartado 9, del n. 8 cuando afirma, en cuanto a la Iglesia, la Congregación la presenta como don de la gracia de Dios y misterio de fe.

<sup>24</sup> *Libertatis nuntius*, apartado 11, 6.

la verdadera relación del ser humano con Dios; estar con Jesús es estar en estado de gracia. Por ello, la Congregación les exige a los pastores vigilar la calidad y el contenido de la catequesis; la formación que siempre debe presentar *la integridad del mensaje de la salvación*; y los imperativos de la verdadera liberación humana.<sup>25</sup>

Finalmente, debe quedar claro que el Documento presenta una correlación bastante integrada entre libertad y gracia;<sup>26</sup> esta propuesta recorre el camino de las libertades personales y de las libertades socio-políticas.

### **1.1.2. La noción de libertad en *Libertatis nuntius***

El punto de partida de la Instrucción es la “conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre”, que mueve a toda persona en el mundo y “suscita una potente aspiración a la liberación”;<sup>27</sup> este tema es también introductorio en *Libertatis conscientia*, ya que es el Evangelio, “por su misma naturaleza, un mensaje de libertad y de liberación”, desde donde la Iglesia puede hacer propia esta aspiración. El parámetro originario de la Instrucción es de hecho el Evangelio, considerado allí como la doctrina revelada de la creación y de la liberación; y la imagen del ser humano que se ve representada en su personalidad así como en su ser asociativo con el mundo y con la sociedad.<sup>28</sup>

Esa orientación hacia Dios, que le es constitutiva a todo ser humano, deja por fuera cualquier ideología de auto-redención. Desde la introducción en cinco ocasiones aparece la expresión “libertad” de la siguiente manera:

---

<sup>25</sup> *Libertatis nuntius*, apartado 11, 16 y 17: “En esta presentación integral del misterio cristiano, será oportuno acentuar los aspectos esenciales que las “teologías de la liberación” tienden especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos. Se recordará la verdadera significación de la ética para la cual la distinción entre el bien y el mal no podrá ser relativizada, el sentido auténtico del pecado, la necesidad de la conversión y la universalidad de la ley del amor fraterno. Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias.”

<sup>26</sup> *Libertatis nuntius*, apartado 5,3. El Concilio Vaticano II, a su vez, ha abordado las cuestiones de la justicia y de la libertad en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

<sup>27</sup> Rowland, Christopher. *La teología de la liberación*. Madrid: Cambridge University Press, 2000. 253 - 273.

<sup>28</sup> *Libertatis nuntius*, Introducción.

El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de *libertad* y una fuerza de liberación. En los últimos años esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas. (...) La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la *libertad* de los hijos de Dios, don de la gracia. (...) La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la *libertad* cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas. (...).

Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la *libertad* y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la *libertad*, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres.<sup>29</sup>

Lo anterior indica que, siendo un documento de carácter crítico frente a algunas comprensiones de la teología de la liberación, sus posturas más bien hacen de introducción para un aporte posterior en la *Libertatis conscientia*, que se inicia con el trabajo de la *Libertatis nuntius*. La experiencia radical de la *libertad cristiana*, como se ha visto, constituye el primer punto de referencia; el portador es Jesús quien es presentado como la vida nueva de gracia, fruto de la justificación: sólo gracias a la permanencia en ese estado de cercanía a Él, se es libre.

Consecuentemente, Jesús es presentado en el documento como presupuesto para la entrada en esta libertad. Ante esto, la Instrucción presenta una forma de entender la teología de la liberación que a pesar de verse tan exigente, reconoce que existe un pluralismo de opciones temporales que no agotan la realidad; y que, por lo tanto, identifica la suma de esfuerzos, pareceres e iniciativas que son necesarias a la luz de la fe para dar solución a los problemas sociales.<sup>30</sup> De esta manera, Jesús se presenta como el primer imperativo para lo que la Congregación denomina “*la revolución radical de las relaciones sociales*”; a partir de

---

<sup>29</sup> *Libertatis nuntius*, Introducción. Las itálicas son nuestras.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, apartado 4, 13. Sin embargo, la *Carta a Filemón* muestra que la nueva libertad, traída por la gracia de Cristo, debe tener necesariamente repercusiones en el plano social.

aquí, la caridad es presentada como principio de una auténtica perfección, y no puede concebirse sin apertura a los otros y sin espíritu de servicio.<sup>31</sup>

Por esto, la apertura a los otros y el espíritu de servicio son cualidades connaturales a todos los seres humanos que están inmersos en la *polis*, como lo reconoce la Instrucción; en este sentido, “la política ya no es sólo un asunto de eficacia sino de libertad, pues la libertad, al hacer posible la conjunción de seres diversos, es requisito indispensable para la acción, que siendo común, puede ser sentida por cada uno como propia. Y ahí, y no en otra cosa, radica el verdadero vivir político y ciudadano.”<sup>32</sup>

Esta presentación del misterio cristiano dada brevemente en este documento -es decir, la iniciativa divina y la respuesta humana- permite llegar a algunas conclusiones. Por una parte se acentuaron los aspectos esenciales de la trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y la soberanía de su gracia. En cuanto a los medios de salvación, la Instrucción presenta a la Iglesia Católica y los sacramentos que ella administra, como necesarios para dar continuidad al proceso de conversión.

Se hace también énfasis en la significación de la ética cristiana, que permite la distinción entre el bien y el mal, y no podrá ser relativizada. La Congregación retoma lo expuesto en la *Gaudium et Spes* sobre el sentido auténtico del pecado, sobre la necesidad de la conversión, y sobre la universalidad de la ley del amor fraterno.<sup>33</sup>

También la Instrucción invita a una conversión de tipo espiritual que como se observó, sólo ocurre gracias a la intensidad del amor a Dios y al prójimo desde donde se genera en los sujetos creyentes el celo por la justicia y la paz; esto siguiendo las implicaciones en el sentido evangélico de las bienaventuranzas, que implica a los pobres y la pobreza espiritual.<sup>34</sup> Esta preocupación ha de ir unida a la inquietud por aportar, con una vida teologal integral, un servicio eficaz al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido. Los cristianos, con su testimonio, deben poner las bases de aquella “civilización del amor” que se debe construir en el mundo de hoy.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> *Libertatis nuntius*, apartado 4, 15.

<sup>32</sup> Illanes Maestre, José Luis. *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*. Madrid: Ediciones Rialp, 1997. 308 – 349.

<sup>33</sup> *Gaudium et spes*, 13.

<sup>34</sup> Cf. Mt. 5, 1.

<sup>35</sup> *Libertatis nuntius*, apartado XI, 18.



## 1.2. *Libertatis conscientia* (1986)

La libertad posee un carácter recurrente en los dos documentos de la Congregación. Ambos se fundan bajo el presupuesto de la acción creadora y redentora del Dios trascendente. También afirma que el mundo creado y el futuro inmanente del mundo no pueden ser el fin último del hombre; al contrario es el Dios verdadero que ofrece vincularse a Él en el amor trinitario. Por lo tanto, hacerse semejantes a Él es finalidad última de la especie, es decir *la humano-divinización*.<sup>36</sup>

La introducción ya deja entrever la cuestión hablando de las aspiraciones a la liberación, de la siguiente manera: “La conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre, junto con la afirmación de los derechos inalienables de la persona y de los pueblos, es una de las principales características de nuestro tiempo”.<sup>37</sup> Ahora bien, la libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio, como lo identificó plenamente la *Libertatis nuntius*.

Por ello, existen sujetos humanos con grandes aspiraciones a la liberación dentro del mundo; y también se identifican algunos obstáculos que pueden estar impidiendo el pleno desarrollo de la libertad de las personas, y que atentan contra la dignidad humana.<sup>38</sup> El documento que a continuación se presenta trata de responder a estos grandes interrogantes, que ya no son sólo patrimonio tradicional de las iglesias fundadas en el acontecimiento de Jesucristo, sino que son también patrimonio de los Estados democráticos que sin ser confesionales, buscan una comprensión más acertada de la libertad para el bien de sus ciudadanos.

### 1.2.1. La noción de gracia en *Libertatis conscientia*

El amplio documento presenta 12 veces la expresión “gracia”; este término se correlaciona con otras nociones fundamentales que iremos identificando. La “gracia” se identifica en el primer párrafo en la siguiente forma: “La historia del hombre se desarrolla

---

<sup>36</sup> *Libertatis conscientia*, 59.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 1.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

sobre la base de la naturaleza que ha recibido de Dios, con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina”.<sup>39</sup>

En otro apartado, refiriéndose a los derechos del hombre y las libertades, afirma: “En la esfera social, la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hombres se comunican entre sí y organizan su vida en común. La expansión de una personalidad libre, que es un deber y un derecho para todos, debe ser ayudada y no entorpecida por la sociedad”.<sup>40</sup> En referencia al pecado, presentado como la raíz de las alienaciones humanas afirma:

Muestra que todo el curso de la historia mantiene un lazo misterioso con el obrar del hombre que, desde su origen, ha abusado de su libertad alzándose contra Dios y tratando de conseguir sus fines fuera de Él. El Génesis indica las consecuencias de este pecado original en el carácter penoso del trabajo y de la maternidad; en el dominio del hombre sobre la mujer y en la muerte. Los hombres, privados de la gracia divina, han heredado una naturaleza mortal, incapaz de permanecer en el bien e inclinada a la concupiscencia.<sup>41</sup>

Esa inclinación, opuesta a la libertad, debe buscar reconciliarse por medio de la gracia divina. Por ello, la Congregación se da a la tarea de presentar el trinomio: *gracia, reconciliación y libertad*. Allí confirma que: “el centro de la experiencia cristiana de la libertad está en la justificación por la gracia de la fe”; y también afirma la continuidad de la importancia de los sacramentos de la Iglesia, que son auxilio temporal para permanecer en la opción positiva hacia Dios. Toda esta *gracia* -continúa la Instrucción- “nos libera del pecado y nos introduce en la comunión con Dios. Mediante la muerte y la resurrección de Cristo se nos ofrece el perdón. La experiencia de nuestra reconciliación con el Padre es fruto del Espíritu Santo. Dios se nos revela como Padre de misericordia, al que podemos presentarnos con total confianza”.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Libertatis conscientia*, 30.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>41</sup> Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, n. 13: AAS 77, 1985, 208-211; Cf. Gén 3, 16-19; Rom 5, 12; 7, 14-24; Pablo VI, *Sollemnis professio fidei*, 30 de junio de 1968, n. 16: AAS 60, 1968, 439.

<sup>42</sup> *Libertatis conscientia*, 52.

En cuanto al apartado titulado: *El Espíritu y la Ley*, la Congregación recupera una de las afirmaciones propias del Vaticano I, en la cual la Ley es presentada como *auxilio* para llegar también a la salvación.<sup>43</sup> Dice la Instrucción:

El mismo Señor Jesús ha anunciado en el Sermón de la Montaña los preceptos de la Ley nueva; con su sacrificio ofrecido en la Cruz y su resurrección gloriosa, ha vencido el poder del pecado y nos ha obtenido la gracia del Espíritu Santo que hace posible la perfecta observancia de la Ley de Dios y el acceso al perdón, si caemos nuevamente en el pecado. El Espíritu que habita en nuestros corazones es la fuente de la verdadera libertad.<sup>44</sup>

Esa libertad verdadera, que es la exaltación de la mayor libertad que se pueda concebir, es -en palabras de la Congregación-: “el don divino de la salvación eterna”.<sup>45</sup> Con este argumento, se presenta ahora el apartado escatológico de la siguiente manera: el encuentro final con Cristo, la transfiguración de la Iglesia. Todo ello ocurre gracias a la obra de Cristo resucitado, quien recibe a cada persona que llega al final de su peregrinación, y que, hallado digno ante el tribunal de Cristo por haber hecho un buen uso de su libre albedrío -y todo por gracias al auxilio de Dios-, obtendrá la felicidad.<sup>46</sup>

En continuidad con las pretensiones de la teología de la liberación, se elaboró un apartado sobre la correlación Jesús y los pobres donde la Instrucción afirma: “Pero Jesús no trajo solamente la gracia y la paz de Dios; Él curó también numerosas enfermedades; tuvo compasión de la muchedumbre que no tenía de qué comer ni alimentarse; junto con los discípulos que le seguían practicó la limosna”.<sup>47</sup> Esta claridad, que pasa imperceptible a simple vista, presenta una cualidad de Jesús que debe también ser identificada con hechos. Esas acciones de Jesús no significan en manera alguna que los cristianos puedan desinteresarse de los pobres, de alimentar al que tiene hambre o ayudar desinteresadamente al que lo necesita, en especial a aquellos que carecen de lo necesario para la vida humana en este mundo.

---

<sup>43</sup> *Libertatis conscientia*, 8. Cf. Cita 109.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 54.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 59. Cf. 1 Cor 13, 12; 2 Cor 5, 10. Llegará a ser semejante a Dios porque le verá tal cual es. Cf. 1 Jn 3, 2.

<sup>47</sup> *Libertatis conscientia*, 61.

Como consecuencia, el no seguir esta característica constitutiva de Jesús -afirma la Instrucción- genera el pecado en los seres humanos; es decir, no ayudar es negar al prójimo; es decir, la negación del prójimo es una característica negativa de la especie humana. Y esto genera miseria que es un mal del cual se debe liberar a todos.

La Congregación identifica a las “estructuras de pecado” como opuestas a la gracia; al mismo tiempo estas estructuras son resultado de mentalidades y desarrollos equivocados. Las estructuras están constituidas por personas y grupos (no se trata propiamente de “abstracciones”). Nadie, continúa la Instrucción, puede excusarse afirmando que ha sido el sistema, la institución o el Estado quienes obligan a explotar y a destruir a otras personas, o al mundo en general para ganarse la vida, o para alcanzar sus deseos.

Con todo, estas estructuras de pecado, también llamadas en el documento *males espirituales y materiales*, afligen -sin necesidad de llegar a las estadísticas- a grandes porciones de la humanidad. Esos sistemas injustos deben superar las barreras que se han construido de manera imaginaria entre las clases sociales, los Estados, las religiones y las personas; de todos estos ámbitos deben surgir nuevas maneras de solidaridad, de respeto por la dignidad humana; de respeto por las decisiones correctas de personas y grupos. Todos estos deben dar como resultado un nuevo cielo (espiritualidad) y una nueva tierra.<sup>48</sup>

Por lo tanto, la Congregación en sus dos documentos pide, sin titubear, que se debe dar prioridad a la persona con respecto a la estructura. Por eso, la praxis liberadora de los cristianos, que resulta también de la liberación del pecado y del anuncio de la gracia, implica tanto el cambio como el constante mejoramiento de las condiciones de vida materiales y sociales; y al mismo tiempo considera también la relación entre las personas en el amor de Cristo como parte central del ser cristiano.<sup>49</sup>

También presenta un gran desafío sin precedentes a los cristianos de hoy que trabajan por realizar esta civilización del amor que compendia toda la herencia ético-cultural del Evangelio. Esta tarea requiere una nueva reflexión sobre lo que constituye la relación del mandamiento supremo del amor con el orden social considerado en toda su amplitud. Se trata

---

<sup>48</sup> *Libertatis conscientia*, 59. La Iglesia invita a no seguir alimentando conflictos sino al contrario, solucionarlos.

<sup>49</sup> Traducción propia del artículo Examinad todo y quedaos con lo bueno de Mons. Gerhard Ludwig Müller, obispo de Ratisbona, publicado en L'Osservatore Romano, sobre la teología de la liberación, al cumplirse 25 años de la Instrucción “Libertatis conscientia”. <http://infocatolica.com/blog/buhardilla.php/1112220739-examinad-todo-y-quedaos-con-l>. (Consultado el 12 de Marzo 2017).

de un esfuerzo bastante grande en el campo de la educación: para la cultura del trabajo, para la solidaridad, para el acceso de todos a la cultura. Este esfuerzo es necesario para la Iglesia y es una ayuda para los pobres y los que sufren.<sup>50</sup> Ante esto afirma la Congregación:

Pero el amor que impulsa a la Iglesia a comunicar a todos la participación en la vida divina mediante la gracia, le hace también alcanzar por la acción eficaz de sus miembros el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades, proveer a su cultura y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas. La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones; en primer lugar como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena.<sup>51</sup>

Con todo, la Instrucción reconoce que debe existir una conjunción de la moral evangélica, junto con las energías de la gracia, que permita al ser humano percibir y atender aquellas nuevas perspectivas y nuevas exigencias con las que tiene que discernir. Ambas ayudan a perfeccionar y elevar una dimensión moral que pertenece ya a la naturaleza humana y de la que la Iglesia se preocupa, consciente de que es un patrimonio común a todas las personas en cuanto tales.”<sup>52</sup>

### **1.2.2. La noción de libertad en *Libertatis conscientia***

En más de un centenar de ocasiones la noción de “libertad” es utilizada en este documento, permitiendo reconocer la importancia de su énfasis. En el capítulo denominado “la vocación del hombre a la libertad y drama del pecado”, se presenta una comprensión genérica de la libertad como: “aquella persona quien puede hacer únicamente lo que quiere sin ser impedido por ninguna coacción exterior, y que goza por tanto de una plena independencia. Lo contrario de la libertad sería así la dependencia de nuestra voluntad ante una voluntad ajena”.<sup>53</sup>

Sin embargo, la Instrucción formula tres preguntas que identifican lo que se considera como incompleto en esa afirmación: ¿sabe siempre el ser humano lo que quiere?, ¿puede

---

<sup>50</sup> *Libertatis conscientia*, 63.

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 25.

hacer todo lo que quiere?, ¿es conforme a la naturaleza del ser humano que el yo pueda prescindir de la voluntad de otro? La Instrucción responde inmediatamente así:

A menudo la voluntad del momento no es la voluntad real. Y en el mismo hombre pueden existir decisiones contradictorias. Pero el hombre se topa sobre todo con los límites de su propia naturaleza: quiere más de lo que puede. Así el obstáculo que se opone a su voluntad no siempre viene de fuera, sino de los límites de su ser. Por esto, so pena de destruirse, el hombre debe aprender a que la voluntad concuerde con su naturaleza.<sup>54</sup>

El texto es bastante claro: el ser humano posee límites de carácter natural e inamovible, que no puede modificar por el solo deseo de su voluntad, ya que no puede ser más de lo que puede; es decir, debe existir asumiendo todo su ser sin modificación alguna. En otro apartado, bajo el título de “*verdad y justicia, normas de la libertad*”, afirma que cada ser humano está orientado hacia los demás de su especie y, por tanto, necesita de su compañía, de manera que aprende desde esa dinámica el recto uso de su decisión, aprendiendo así a relacionar su propia vida con la de los demás; y esto -continúa la Instrucción- con vistas a un verdadero bien.<sup>55</sup>

Por tanto, la armonía que posea el sujeto con las exigencias de la naturaleza humana hace que la voluntad sea auténticamente humana; esto exige el criterio de la verdad y una justa relación con la voluntad ajena. Verdad y justicia constituyen así la medida de la verdadera libertad. Esto indica, por ejemplo, que es imposible que una persona modifique su aspecto físico por deseo de su voluntad, porque estaría afectando la armonía con otros de su especie, y no sería justo y, por tanto, estaría en la mentira.<sup>56</sup>

Con esta manera de proceder, la Instrucción señala la posibilidad de que ocurra en el sujeto el deseo de pretender ser como Dios, caer en la mentira; y, en lugar de realizarse, parece que se destruye, y rompe los lazos con los otros y con Dios. Para que estos lazos no se deshagan, cada persona debe ser auténtica.<sup>57</sup> Por tanto, la libertad en otros términos queda presentada así:

---

<sup>54</sup> *Libertatis conscientia*, 25.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> *Ibíd.*

No es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien, en el cual solamente reside la Felicidad. De este modo el Bien es su objetivo. Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto, prescindiendo de otras fuerzas, guía su voluntad. La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre.<sup>58</sup>

Se relaciona entonces a la libertad con las expresiones: *bien y felicidad*. Con estos elementos, la Congregación afirma que la libertad, que es dominio interior de sus propios actos y auto determinación, comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral, que lleva a la felicidad verdadera, y que por tanto la verdad es capaz, en este caso, de guiar a la voluntad. Se manifiesta pues como una liberación ante el mal moral, que no lleva a la felicidad.

En efecto, el ser humano, por su acción libre, debe tender hacia el Bien Supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina, de manera que, ejerciendo su libertad, decida sobre sí mismo y se forme a sí mismo. En este sentido, el ser humano es causa de sí mismo.<sup>59</sup> La Instrucción retoma el tema de la imagen de Dios en el ser humano expuesta en la *Gaudium et Spes*<sup>60</sup> y lo presenta como fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana<sup>61</sup>; es decir, el ser humano como creatura. Según la interpretación veterotestamentaria sobre la creación, Dios, al crear libre al ser humano, ha impreso en él su imagen y semejanza.<sup>62</sup>

El ser humano siente la llamada de su Creador mediante la inclinación y la aspiración de su naturaleza hacia el Bien; y más aún, mediante la Palabra de la Revelación que ha sido pronunciada de una manera perfecta en Cristo. Le ha revelado así que Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con Él y en comunión con su Vida; es decir, a la humano-divinización, ya explicitada en la *Dei verbum*.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> *Libertatis nuntius*, 26.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>60</sup> *Gaudium et spes*, 12.

<sup>61</sup> Ver Instrucción *Libertatis nuntius*, VII, 9; VIII, 1-9: AAS 76, 1984, 892, 894-895.

<sup>62</sup> Cf. *Gén* 1, 26.

<sup>63</sup> Muy continuidad con Vaticano I y II respectivamente. Cf. *Dei Verbum*, 2.

La libertad del sujeto creyente es una libertad participada, en la que su capacidad de realizarse no se suprime de ningún modo por su dependencia de Dios. El ser humano no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado.<sup>64</sup>

Con esto la Congregación dirime la cuestión de la causalidad de la siguiente manera: “Es propio del ateísmo creer en una oposición irreductible entre la causalidad de una libertad divina y la de la libertad del hombre, como si la afirmación de Dios significase la negación del hombre, o como si su intervención en la historia hiciera vanas las iniciativas de éste”.<sup>65</sup>

En realidad, la libertad humana toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con Él”.<sup>66</sup> Sin embargo, la libre elección del ser humano -dentro de la Instrucción- es presentada como subordinada, por un lado, a la naturaleza que ha recibido de Dios con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan; y por otro lado, a las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina.

Esa gracia divina o *auxilio*, como es llamada tanto en Vaticano I como en Vaticano II, se reafirma según la Congregación: “al obedecer a la ley divina grabada en su conciencia y recibida como impulso del Espíritu Santo, el hombre ejerce el verdadero dominio de sí y realiza de este modo su vocación real de hijo de Dios”<sup>67</sup>; es decir: “Reina, por medio del servicio a Dios.”<sup>68</sup> Una conclusión se puede sacar de la Instrucción: La auténtica libertad está al servicio de la justicia, mientras que, a la inversa, la elección de la desobediencia y del mal es esclavitud del pecado, porque la libertad del ser humano es finita y falible, ya que sus deseos pueden ser un bien aparente, en donde, eligiendo un bien falso, falla a la vocación de su libertad.<sup>69</sup>

## **2. Catecismo de la Iglesia Católica (Juan Pablo II)**

### **2.1. Ubicación del catecismo de Juan Pablo II**

Los múltiples documentos del Magisterio eclesial que se han citado, en su mayoría han insistido, incluso en ciertos apartados del Concilio Vaticano II, en la importancia

---

<sup>64</sup> Siguiendo el Credo de los apóstoles, es la primera confesión de fe dentro del cristianismo.

<sup>65</sup> *Libertatis conscientia*, 29.

<sup>66</sup> *Ibíd.*

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>68</sup> Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, (1979), 21.

<sup>69</sup> Cf. *Rom* 6, 6; 7, 23.



de santo Tomás para la Teología y, en particular, para la Teología Moral. Teniendo en cuenta que este Catecismo<sup>70</sup> fue redactado por un equipo que Juan Pablo II nombró el 10 de junio de 1986, que conformó una *Comisión Pontificia* encargada de presidir la elaboración de dicha publicación.<sup>71</sup>

La gran mayoría de los miembros de esta Comisión eran profesores tomistas que por supuesto estaban ubicados en una perspectiva neoescolástica en la que reinterpretaban a santo Tomás; y, de igual modo, volvían a presentar con un acento novedoso aquellos puntos principales expuestos en los manuales o tratados tradicionales de la moral; sin embargo, se expresaban -con frecuencia- con términos no del todo claros y -a veces- contradictorios, ya que se veían casi obligados a incluir referencias al Concilio Vaticano II o a ciertos asuntos problemáticos contemporáneos.

Estos profesores tomistas deseaban seguir proponiendo una moral que ellos consideraban en sí misma sólida y valiosa; sin embargo, no tenían muy en cuenta la nueva tarea -no fácil- de construir una moral desde la vivencia de fe y del compromiso personal y eclesial con Cristo en relación con la realidad de la vida contemporánea.<sup>72</sup>

Podemos presentar brevemente la estructura de la teología moral en la Obra de santo Tomás de Aquino en la Segunda Parte de la *Summa theologiae*, sobre *El retorno de los humanos hacia Dios*. En la *Secunda secundae*, comienza el tratamiento particular del tema. Lo primero que aparece es un estudio sobre las virtudes en particular, organizado alrededor de las tres virtudes teologales y de las cuatro virtudes cardinales.

---

<sup>70</sup> El *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE), cuya elaboración concluyó con la aprobación pontificia el 25 de junio de 1992, fue promulgado por la constitución apostólica *Fidei depositum*, de Juan Pablo II, dada el 11 de octubre de 1992, en el trigésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II; y fue presentado a la Iglesia y al mundo en Roma los días 7, 8 y 9 de diciembre de 1992, un triduo dotado de especial solemnidad. Casi cinco años más tarde, el 8 de septiembre de 1997, fue presentada también en Roma la edición típica, en latín, promulgada por la carta apostólica *Laetamur magnopere*, que firmaba el mismo Papa el 15 de agosto de 1997.

<sup>71</sup> Los miembros de la comisión eran doce: cinco cardenales de la Curia Romana, seis arzobispos y un obispo provenientes de todas las partes del mundo. El cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a quien se encargaba la presidencia de la Comisión, y los cardenales Prefectos W. W. Baum (Educación cristiana); S. Lourdasamy (Iglesias orientales); J. Tomko (Evangelización de los pueblos); y A. Inocenti (Clero); además, el card. B. Law, arzobispo de Boston (USA); J. Stroba, arzobispo de Poznan (Polonia); N. Edelby, arzobispo greco-melquita de Alepo (Siria); H. S. D'Souza, arzobispo de Calcuta (India); I. de Souza, arzobispo coad. de Cotonou (Benin); J. Schotte, arzobispo secretario general del Sínodo; y F. S. Benítez Avalos, obispo de Villarica (Paraguay). [http://www.mercaba.org/Catequetic/Catecismo\\_de\\_la\\_iglesia\\_catolica.htm](http://www.mercaba.org/Catequetic/Catecismo_de_la_iglesia_catolica.htm). (Consultado el 24 de marzo de 2017).

<sup>72</sup> Múnica, *Apuntes de clase*, 2013.

Cada virtud es un estudio que se relaciona con un don correspondiente del Espíritu santo; se enuncian los pecados que se oponen a estos dones. También se exponen los preceptos derivados de los Diez Mandamientos, las virtudes que surgen de ellos y los pecados que pueden afectarlos.<sup>73</sup> El Catecismo de Juan Pablo II sigue el esquema fundamental de santo Tomás; por esta razón podemos hacer una comparación temática de estos dos textos, que siguen el esquema fundamental fijado por santo Tomás. Múnera identifica, la continuidad que existe entre los dos:

<b>T e m a s</b>	<b>Santo Tomás</b>	<b>Catecismo Juan Pablo II</b>
• El fin último del hombre	Ia-IIae, q.1-5	1716-1729
• Los actos humanos	q. 6- 21	1730-1761
• Las pasiones	Ia.-IIae. q.2-48	1762-1765
• La conciencia	I, q. 49 - 54	1776-1777
• Las virtudes	Ia-IIae, q.55- 67	1803-1829
• Los dones del Espíritu Santo	q.68- 70	1830-1832
• Los vicios y pecados	q.71- 89	1846-1876
• La ley (natural, divina: antigua y nueva)	q.90-108	1949-1986
• La gracia y el mérito	q.109-114	1987-2029

Este esquema, elaborado por el Alberto Múnera,<sup>74</sup> permite establecer una secuencia que parece que no corresponde al enfoque moral propuesto por el Vaticano II; más bien refleja los planteamientos tomistas reinterpretados por teólogos neoescolásticos. Estos

---

<sup>73</sup> Se presentan las relaciones de la siguiente manera: la noción *fe* en relación con los dones de las inteligencias y el conocimiento: qq. 1 – 16; la noción de la *esperanza* con el don del temor: qq. 17 – 22; la noción la *caridad* con el don de la sabiduría: qq. 23 – 46; la *prudencia* con el don del consuelo: qq. 47 – 56; La *justicia* con la virtud de la religión y el don de piedad: qq. 57 – 122; el *coraje* con el don de del coraje: qq. 123 – 140; la *templanza* con la castidad y el don del temor: qq. 141 – 170; Finalmente, una sección especial sobre las *gracias especiales*: profecía, carismas, etc. 171 – 178; los *estados de vida*: el episcopado y la vida religiosa: qq. 179 – 189.

<sup>74</sup> Múnera, “La moral”, 308. Esta crítica al Catecismo no aparece en los escritos que hemos citado del P. Alberto Múnera. Este aporte fue entregado por él mismo a los estudiantes de la Maestría en Teología durante el seminario sobre fundamentación de la moral en el año 2013.

apartados citados del Catecismo de Juan Pablo II (n.1716 a 2029) no parecen estar de acuerdo con las nuevas visiones de la moral del Vaticano II.

Según la opinión de Alberto Múnera, y la de muchos moralistas actuales, este modelo trajo problemas de reduccionismo de la moral por centrarse más en los mandamientos (moral externa) y no centrarse en el sujeto con su conciencia (moral interna); ante los cambios culturales de la sociedad moderna, este enfoque moral “objetivista” quedó desubicado y se volvió negativo.<sup>75</sup> Esta discusión entre las dos posiciones anteriores será expuesta con mayor detalle en la Encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II. Por ahora nos interesa sólo identificar y analizar la noción de gracia y libertad expuestas en el Catecismo.

## 2.2. La noción de gracia en el Catecismo

Esta expresión es usada en más de 550 ocasiones, tanto en el texto, como en las notas. Con el título *La gracia*, el Catecismo formula de entrada su significación: “Es el favor, el auxilio gratuito que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (Cf. Jn 1, 12-18), hijos adoptivos (Cf. Rm 8, 14-17), partícipes de la naturaleza divina (Cf. 2 P 1, 3-4), de la vida eterna (Cf. Jn 17, 3).”<sup>76</sup> Junto a esta significación aparece otra acepción de gracia en el siguiente párrafo:

La gracia es una participación en la vida de Dios. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria: por el Bautismo el cristiano participa de la gracia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Como “hijo adoptivo” puede ahora llamar “Padre” a Dios, en unión con el Hijo único. Recibe la vida del Espíritu que le infunde la caridad y que forma la Iglesia.<sup>77</sup>

Participar de la vida de Dios es la invitación a que toda persona asuma la característica principal de Dios: *el amor*; Dios auxilia con ese amor, para que todo sujeto que crea en Él asuma también la vocación universal a la vida eterna que, por supuesto, es de orden sobrenatural, siguiendo aquí el argumento del Catecismo: “Depende enteramente de la

---

<sup>75</sup> Múnera, *Apuntes de clase*, 2013.

<sup>76</sup> Catecismo, n.1996.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, n.1997. También en el n. 2003 aparece otro significado de la noción de “gracia”: “es, ante todo y principalmente, el don del Espíritu que nos justifica y nos santifica”.

iniciativa gratuita de Dios, porque sólo Él puede revelarse y darse a sí mismo. Sobrepasa las capacidades de la inteligencia y las fuerzas de la voluntad humana, como las de toda creatura (Cf. 1 Co 2, 7-9)".<sup>78</sup>

¿Cómo se ha revelado Dios? El Catecismo afirma que se ha revelado en Cristo, quien es *gracia*; y, a su vez, Él mismo, es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia santificante o divinizadora, recibida en el Bautismo. Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, y todo es nuevo. Dios nos reconcilió consigo por Cristo.<sup>79</sup>

En adelante, el Catecismo dedica unos párrafos a identificar y distinguir la gracia santificante, la gracia habitual, las gracias actuales, las gracias sacramentales; y las que llama "gracias especiales" o "carismas" que están ordenadas a la gracia santificante, y tienen por fin el bien común de la Iglesia.<sup>80</sup>

### 2.3. La noción de libertad en el Catecismo

La expresión es utilizada alrededor de unas 130 ocasiones; sin embargo, es usada de manera directa para expresar el significado de "libertad" cinco veces, con términos que están relacionados entre sí, bajo el título de *la libertad del hombre* (n.1730-1747). La primera cita es de *Gaudium et spes* n.17<sup>81</sup> que define la libertad en la forma siguiente:

La libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Catecismo, n.1998.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, n.1999.

<sup>80</sup> Catecismo, n. 2000 - 2004.

<sup>81</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 17: "Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. 'Quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión (Si 15,14.)', de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección (GS 17): 'El hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos' (S. Ireneo, haer, 4, 4, 3)".

<sup>82</sup> Catecismo, n.1731.

Para el Catecismo, no puede existir libertad si no hay uso de la razón y la voluntad, para que cada persona disponga de sí mismo. También incluye en este significado de libertad la comprensión según la cual es una fuerza que crece y hace madurar en la verdad y la bondad, y sólo es perfeccionada cuando ha optado por Dios.

Como complemento a sus afirmaciones sobre la libertad, el Catecismo reconoce las implicaciones de optar por Dios para alcanzar la perfección de la libertad que implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal; la libertad está caracterizada por los actos propiamente humanos; la libertad hace al hombre responsable de sus actos en la medida en que éstos son voluntarios; la libertad se ejercita también en las relaciones entre los seres humanos.<sup>83</sup>

De igual modo -continúa el Catecismo-, toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable. Todo hombre debe prestar a cada quien el respeto al que tiene derecho. El ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, especialmente en materia moral y religiosa; la libertad del ser humano es finita y falible. Para darle fuerza a este argumento el Catecismo usa lo expresado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Instrucción *Libertatis conscientia*:

De hecho el hombre erró. Libremente pecó. Al rechazar el proyecto del amor de Dios, se engañó a sí mismo y se hizo esclavo del pecado. Esta primera alienación engendró una multitud de alienaciones. El ejercicio de la libertad no implica el derecho a decir y hacer cualquier cosa. Es falso concebir al hombre sujeto de esa libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales.<sup>84</sup>

Con el título *Libertad y gracia*, el Catecismo acierta en correlacionar estas dos nociones, desde una comprensión trinitaria; la persona de Cristo invita al seguimiento, que el sujeto creyente obedece, en correspondencia con la verdad y el bien que Dios ha puesto en cada uno de los seres humanos; la persona del Espíritu Santo educa en una libertad espiritual:

---

<sup>83</sup> Catecismo, n.1732 - 1735.

<sup>84</sup> *Libertatis*, 13; Catecismo, n. 1740.

La gracia de Cristo no se opone de ninguna manera a nuestra libertad cuando ésta corresponde al sentido de la verdad y del bien que Dios ha puesto en el corazón del hombre. Al contrario, como lo atestigua la experiencia cristiana, especialmente en la oración, a medida que somos más dóciles a los impulsos de la gracia, se acrecientan nuestra íntima verdad y nuestra seguridad en las pruebas, como también ante las presiones y coacciones del mundo exterior. Por el trabajo de la gracia, el Espíritu Santo nos educa en la libertad espiritual para hacer de nosotros colaboradores libres de su obra en la Iglesia y en el mundo.<sup>85</sup>

A continuación, el papa Juan Pablo II, en la *Veritatis splendor*, presentará, siguiendo el formato del Catecismo, sus comprensiones sobre gracia y libertad, que son piedra angular de la moral aristotélico-tomista.<sup>86</sup>

### **3. Encíclica *Veritatis splendor*: Juan Pablo II (1993)**

#### **3.1. La estructura general de la *Veritatis splendor***

La *Veritatis splendor* fue la primera Encíclica en el pontificado de Juan Pablo II que expuso en detalle la doctrina fundamental para la Iglesia Católica en materia de moral. Este documento en particular presenta un esquema formal sistemático sobre la doctrina moral Católica. Sin embargo, desde la introducción de la Encíclica, el papa va reconociendo la crisis en la que había caído la teología moral Católica. Según la exposición en la Encíclica, el papa considera que esta crisis se ha debido, en primer lugar, a las concepciones antropológicas y éticas que hacían tambalear el patrimonio moral de los creyentes católicos; en segundo lugar, se estaba generando un rechazo explícito -por parte de algunos teólogos miembros de la Iglesia- en contra de la doctrina tradicional sobre la ley natural, sobre su universalidad y sobre la libertad humana.

Se hace necesario reflexionar sobre el *conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia*, con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina Católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas. En efecto, ha venido a crearse *una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana*, en la que se difunden muchas

---

<sup>85</sup> Catecismo, 1742.

<sup>86</sup> Múnica, “La moral”, 306.

dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso -e incluso específicamente teológico- sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones [críticas] parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral.<sup>87</sup>

Por tanto, el objetivo de la Encíclica es afrontar *algunas preguntas fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, que se refieren a problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y de la teología moral; y los invita a “reconocer los principios necesarios para el *discernimiento de lo que es contrario a la doctrina sana*, recordando aquellos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido”.<sup>88</sup>

El capítulo primero de la *Veritatis splendor* es una exégesis exhaustiva sobre el relato del joven rico, que comprende alrededor de unos veinte párrafos, donde se exponen las condiciones de seguimiento a Jesucristo por medio de la Ley. Siguiendo la interpretación de Alberto Múnera, el texto evangélico presenta dos perspectivas morales totalmente distintas. *La primera* correspondería a la experiencia del pueblo de Israel para su salvación que es la “economía” de la Ley, ampliamente expuesta en lo que podría llamarse la moral del Antiguo Testamento: “cumple los mandamientos”.

Por supuesto, Jesús se refiere a los mandamientos del Decálogo.<sup>89</sup> En *la segunda* - afirma Múnera- no se trata de los mandamientos; se trata de la interpretación del seguimiento de Jesús, presentada por la comunidad cristiana primitiva, que es más que una simple imitación de gestos o acciones del Señor Jesús, como lo reconoce Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* en los n.19 y 21.<sup>90</sup> La moral del seguimiento de Jesús es, por consiguiente, según el Nuevo Testamento, una moral de orden ontológico trascendente y no una mecanización de comportamientos conformes con las normas de una sociedad. En este sentido se proyecta una moral como antropología teológica.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> *Veritatis splendor*, 4.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 30. El subrayado (itálica) es personal del autor de la tesis.

<sup>89</sup> Múnera, “La moral”, 307.

<sup>90</sup> Para profundidad en el tema del seguimiento ver Novoa, Carlos S.J. *El seguimiento histórico de Jesús según el espíritu. Formación de la conciencia moral*. Colección Teología hoy No. 22. Bogotá: PUJ, 2001.

<sup>91</sup> Múnera, “La moral”, 326 – 328.

El capítulo segundo de la *Veritatis splendor* no usa ésta interpretación presentada por Múnera, pues asume la correlación entre ley y gracia para elaborar y describir cómo ha operado y cómo debe operar la reflexión moral de la Iglesia. Este capítulo segundo constituye el núcleo de la Encíclica. En él se dan cita los problemas de mayor interés desde el punto de vista de la moral fundamental.

Un aspecto que desea resaltar Juan Pablo II está referido a la teología moral que se debe elaborar a la luz de la persona de Cristo, el “Maestro bueno”; otro aspecto que quiere resaltar Juan Pablo II se refiere a que -en la teología- se ha desarrollado una ciencia específica llamada *teología moral*, que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana.

La teología moral es una reflexión que concierne a la *moralidad*, o sea, al bien y al mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología*, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es *Bueno* y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina.<sup>92</sup>

Finalmente, recuerda Juan Pablo II, la teología como ciencia -y sus estudiosos- tiene ahora las herramientas del Concilio Vaticano II para *perfeccionar la teología moral*: “Su exposición científica, alimentada en mayor grado con la doctrina de la Sagrada Escritura, ha de iluminar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo”.<sup>93</sup> La conjunción de estos elementos tiene como resultado:

[Dar] respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿Qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y el fin de nuestra vida?, ¿qué es el bien y qué el pecado?, ¿cuál es el origen y el fin del dolor?, ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?, ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?, ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> *Veritatis splendor*, 29.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, Otros interrogantes presentados por el Papa: “¿qué es la libertad y cuál es su relación con la verdad contenida en la ley de Dios?, ¿cuál es el papel de la conciencia en la formación de la concepción moral del hombre?, ¿cómo discernir, de acuerdo con la verdad sobre el bien, los derechos y deberes concretos de la



Estas precisiones hechas por el papa Juan Pablo II al inicio de la Encíclica no son motivo de discrepancia. Sin embargo, aportes posteriores dentro del documento han suscitado un sinnúmero de reacciones tanto de entusiasmo como de rechazo -para un análisis más elaborado sería necesaria otra investigación a nivel doctoral-. Nuestro interés -en este trabajo- es identificar y analizar la noción de gracia y libertad que se presentan en el desarrollo del Documento.

### 3.2. La noción de gracia en *Veritatis splendor*

En unas setenta ocasiones, es usada la expresión *gracia* durante el desarrollo del Documento.<sup>95</sup> En una primera alusión a la noción, Juan Pablo II trata de afirmar lo siguiente: *el camino de la salvación está abierto a todos* -recuerda lo que claramente el Concilio Vaticano II afirma en la *Lumen gentium*-:

Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna.

Dios, en su providencia, tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios, pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida.<sup>96</sup>

Teniendo en cuenta los planteamientos antropológicos básicos que propone el Vaticano II, todos los seres humanos desde que entran a esta realidad espacio-temporal son partícipes de la gracia crística constitutiva, como también del pecado constitutivo.<sup>97</sup> Aquellos que no conocen, ni conocerán a Cristo, deben poseer un corazón sincero; de modo que, con

---

persona humana?, se pueden resumir en la *pregunta fundamental* que el joven del evangelio hizo a Jesús: 'Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?' ". *Veritatis splendor*, 30.

<sup>95</sup> *Veritatis splendor*, 2, 3, 15, 17, 18, 21, 22, 23 (6), 24 (5), 25, 51, 61, 67, 68 (3), 69, 73, 87, 93, 102, 103, 104, 105, 107 (2), 112, 113, 114 (2), 115 (2), 119, 120.

<sup>96</sup> Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 16.

<sup>97</sup> Múnica, "La moral", 328 - 329.

la ayuda de la gracia, puedan hacer la voluntad de Dios, que sólo es conocida a través de lo que les dice su conciencia.

En este sentido no existen dos morales, una para los no cristianos y otra para los seguidores explícitos de Cristo. Lo cual es asumido por el Concilio Vaticano II cuando reconoce la posibilidad de salvación por la gracia crística de todos los seres humanos.<sup>98</sup>

En la base de este argumento, se encuentra una dualidad contextual del ser humano<sup>99</sup>: *En primer lugar, en cuanto a los que “no conocen” a Cristo* tienen el don maravilloso de la gracia -como don y oferta- que posibilita al ser humano la obtención de la vida divina llamada tradicionalmente salvación y redención; esto porque libera de la negatividad presente como posibilidad trascendental de cerrarse a Dios conciencialmente y la posibilidad de la libertad de rechazar la relación positiva con el otro. Esta es la negatividad constitutiva que con un lenguaje se ha designado con el nombre de “pecado original”. Así que, si existe “pecado original”, también debe existir “gracia original”.

En *segundo lugar, en cuanto a los que “conocen” a Cristo*, el papa afirma que son capaces de reconocer en la fe su nueva dignidad, y de igual modo, son llamados a llevar una "vida digna del evangelio de Cristo, donde con la ayuda de los sacramentos y la oración reciben la gracia de Cristo y los dones de su Espíritu que les capacitan para ello.<sup>100</sup>

Con la afirmación de “Jesús mismo es el ‘cumplimiento’ vivo de la Ley”, Juan Pablo II correlaciona la gracia con la ley, es decir, Dios-Padre es ley, luego entonces, Dios-Hijo es ley: *él mismo se hace Ley viviente y personal*.<sup>101</sup> El argumento presenta una interpretación de la correlación de gracia y ley a la luz de la perícopa del joven rico sobre *las condiciones para el crecimiento moral del hombre llamado a la perfección*: “el joven, que ha observado todos los mandamientos, se muestra incapaz de dar el paso siguiente sólo con sus fuerzas. Para hacerlo se necesita una libertad madura -si quieres- y el don divino de la gracia, ven, y sígueme”.<sup>102</sup> Ese don divino de la gracia hace posible la plena “libertad de los hijos de Dios” y, consiguientemente, la capacidad de poder responder en la vida moral a la sublime vocación de ser hijos en el Hijo”.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Múnera, “La moral”, 328 - 329.

<sup>99</sup> Aquí sigo la expresión usada por Alberto Múnera en su artículo sobre la moral, *Moral*, 328.

<sup>100</sup> *Veritatis splendor*, 5. Ver: Catecismo de la Iglesia Católica, 1692.

<sup>101</sup> *Veritatis splendor*, 15.

<sup>102</sup> *Ibíd.*

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 18, 21, 22; Cf. Rm 8, 21.

El papa, en el n. 23, reincorpora *la relación entre la ley (antigua) y la gracia* (ley nueva) que acontecen en Cristo. Reconoce la función pedagógica de la ley, que le permite al hombre pecador valorar su propia impotencia y quitarle la presunción de la autosuficiencia; y lo abre a la invocación y a la acogida de la vida en el Espíritu.

Juan Pablo II, para darle fuerza a este argumento, cita a San Agustín quien sintetiza la dialéctica paulina entre ley y gracia de la siguiente manera: “Por esto, la ley ha sido dada para que se implorase la gracia; la gracia ha sido dada para que se observase la ley”.<sup>104</sup>

Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia: “Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1, 17). Por esto, la promesa de la vida eterna está vinculada al don de la gracia, y el don del Espíritu que hemos recibido es ya “prenda de nuestra herencia” (Ef 1, 14).<sup>105</sup>

Este párrafo permite observar un intento inicial de presentar la noción de gracia, describiéndola como canalizadora de la transformación del corazón de todo ser humano, y ese corazón es sanado, curado y transformado en función de la vida eterna. Se trata, ante todo, de una *posibilidad abierta a todo ser humano como obra de la gracia* (don del amor de Dios).<sup>106</sup>

De esta manera, se manifiesta el rostro verdadero y original del mandamiento del amor y de la perfección a la que está ordenado; por otra parte, precisamente la conciencia de haber recibido el don, de poseer en Jesucristo el amor de Dios, genera y sostiene *la respuesta responsable* de un amor pleno hacia Dios y entre los hermanos, como recuerda con insistencia el apóstol san Juan en su primera carta:

“Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor... Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros... Nosotros amemos, porque él nos amó primero” (1 Jn 4, 7-8. 11. 19).<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> San Agustín, *De spiritu et littera*, 19, 34.

<sup>105</sup> *Veritatis splendor*, 23.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 24.

<sup>107</sup> *Ibíd.*

El ser partícipes de la naturaleza divina determina la pertenencia de los seguidores de Cristo a la vida trinitaria, de donde resulta que su actuación moral está guiada y sostenida por el Espíritu Santo, el Amor infinito de Dios Padre y Dios Hijo. El Espíritu es quien opera en nosotros nuestra entrega plena, base de la moral cristiana. Juan Pablo II correlaciona ahora la gracia con la libertad de la siguiente manera: “Esta relación inseparable entre la gracia del Señor y la libertad del hombre, entre el don y la tarea, ha sido expresada en términos sencillos y profundos por san Agustín, que oraba de esta manera: ‘Da lo que mandas y manda lo que quieras’ ”.<sup>108</sup>

En otros lugares aparece la expresión *gracia*, usada cuando se habla de actos humanos que con la gracia de Dios, ejercen la caridad, “que es el vínculo de la perfección” (*Col 3, 14*);<sup>109</sup> como mediación para practicar el bien y las virtudes que se han de cultivar; es capaz también el ser humano de orientar su vida y —con la ayuda de la gracia— tender a su fin siguiendo la llamada divina;<sup>110</sup> pecando conserva la fe, pero pierde la “gracia santificante”, la “caridad” y la “bienaventuranza eterna”.<sup>111</sup> La gracia también otorga la dignidad y la vocación, gracias a la revelación de Dios y la fe, que relacionadas son novedad y referente para sus actos.<sup>112</sup>

Finalmente con el título: *Gracia y obediencia a la ley de Dios* n. 102, el papa correlaciona *la gracia divina y la libertad humana* con la palabra “colaboración” que ocurre en el ámbito espiritual; gracia y libertad acontecen íntimamente en todo ser humano reflejándose en la esperanza personal de cada sujeto.<sup>113</sup>

*¡Cristo nos ha redimido!* Esto significa que Él nos ha dado la *posibilidad* de realizar *toda* la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del *dominio* de la concupiscencia. Y si el hombre redimido sigue pecando, esto no se debe a la imperfección del acto redentor de Cristo, sino a la *voluntad* del hombre de substraerse a la gracia que brota de ese acto.<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> *Veritatis splendor*, 24. Ver San Agustín, *Confesiones*, X, 29, 40: CCL 27, 176; cf. *De gratia et libero arbitrio*, XV: PL 44, 899.

<sup>109</sup> *Veritatis splendor*, 61.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>111</sup> *Ibíd.*

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 103.

<sup>114</sup> *Ibíd.*

### 3.3. La noción de libertad en *Veritatis splendor*

Interesa ahora identificar y analizar la noción de “libertad” utilizada por más de 170 ocasiones dentro de la Encíclica.<sup>115</sup> Desde el epígrafe la intención principal del Documento es correlacionar la palabra *verdad* con la palabra libertad, y lo presenta de la siguiente manera: “El esplendor de la verdad brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1, 26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar al Señor.”<sup>116</sup>

El papa reconoce que es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de la doctrina sobre la libertad, presentando las razones del discernimiento pastoral necesario, para que, en las situaciones culturalmente prácticas, complejas y hasta críticas se pueda responder a las inquietudes que en el ser humano se puedan presentar; afirma también que los rasgos esenciales de la libertad, los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona y a la verdad de sus actos, ocurren solamente al obedecer a la ley moral, que es una gracia y, es a su vez, un signo de nuestra adopción en el Hijo único.<sup>117</sup>

La ley moral, la gracia y la verdad se establecen como trinomio fundamental en el argumento de Juan Pablo II. Con la noción de “verdad”, se presenta su antónimo, la mentira, que ofusca y debilita la voluntad del sujeto para someterse a ella. Y así, continúa el papa, se llega al relativismo y al escepticismo en los cuales la persona busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma.<sup>118</sup>

Según la opinión del papa, “en la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad.”<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> La palabra libertad se usa en los números: 1, 4, 6, 13 (4), 17, (11), 18 (2), 24, 27, 30, 31 (5), 32, 33 (4), 34 (10), 35 (7), 36, 37, 38 (3), 40 (2), 41 (2) 42, 44, 45 (3), 46 (10), 48 (6), 49, 50, 51 (2), 54 (4), 56 (2), 61, 64 (3), 65 (7), 66 (6), 67 (3), 69 (2), 70, 71, 72 (2), 75, 83 (4), 84 (5), 85 (3), 86 (9), 87 (9), 88, 89, 95 (2), 96 (3), 99, 101, 102, 103 (3), 107, 113, 115, 117, 120.

<sup>116</sup> *Veritatis*, epígrafe de inicio.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 115.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 1.

<sup>119</sup> *Ibíd.*

Con la noción de “ley moral”, Juan Pablo II presenta los mandamientos como los que constituyen la condición básica para el amor al prójimo, y al mismo tiempo son su verificación; los mandamientos también constituyen la *primera etapa necesaria en el camino hacia la libertad*. El papa presenta la distinción hecha por san Agustín de la siguiente manera:

La primera libertad consiste en estar exentos de crímenes..., como serían el homicidio, el adulterio, la fornicación, el robo, el fraude, el sacrilegio y pecados como éstos. Cuando uno comienza a no ser culpable de estos crímenes (y ningún cristiano debe cometerlos), comienza a alzar los ojos a la libertad, pero esto no es más que el inicio de la libertad, no la libertad perfecta.<sup>120</sup>

Se identifican entonces dos conceptos de libertad. Por un lado, una libertad primera, imperfecta; y por otro lado, una libertad perfecta. Para llegar a explicar mejor este argumento, el papa presenta el relato del joven rico del Evangelio que representa “la aspiración central de toda decisión y de toda acción humana, la búsqueda secreta y el impulso íntimo que mueve la libertad.”<sup>121</sup> Según el papa, el coloquio entre Jesús y el joven ayuda a comprender:

Las condiciones para el crecimiento moral del hombre llamado a la perfección: el joven, que ha observado todos los mandamientos, se muestra incapaz de dar el paso siguiente sólo con sus fuerzas. Para hacerlo se necesita una libertad madura (si quieres) y el don divino de la gracia (ven, y sígueme). La perfección exige aquella madurez en el darse a sí mismo, a que está llamada la libertad del hombre<sup>122</sup>.

El papa presenta la ley moral -resumida en los mandamientos- como primera condición irrenunciable para conseguir la vida eterna; y para que esa libertad llegue a un proceso de perfección, debe ocurrir un segundo momento, el abandono de todo lo que el joven posee para optar por el seguimiento del Señor.<sup>123</sup> Esta dinámica particular del crecimiento de la libertad hacia su madurez,

---

<sup>120</sup> *Veritatis splendor*, 13. Ver San Agustín. *In Johannis Evangelium Tractatus*, 41, 9-10: CCL 36, 363.

<sup>121</sup> *Veritatis splendor*, 7.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 20

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 17.

Atestigua la relación fundamental de la libertad con la ley divina. La libertad del hombre y la ley de Dios no se oponen, sino, al contrario, se reclaman mutuamente. El discípulo de Cristo sabe que la suya es una vocación a la libertad. “Hermanos, habéis sido llamados a la libertad”, proclama con alegría y decisión el apóstol Pablo. Pero, a continuación, precisa: “No toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros”.<sup>124</sup>

Por tanto, ley, libertad y verdad deben ir de manera conjunta mientras se esté en la tierra; sin embargo, al vivir las leyes en su plenitud, la gracia hace posible el darnos la plena libertad de los hijos de Dios (cf. *Rm* 8, 21); y, “consiguientemente, la capacidad de poder responder en la vida moral a la sublime vocación de ser ‘hijos en el Hijo’ ”.<sup>125</sup>

Sin embargo, para Juan Pablo II, la discusión moral debe ayudar al ser humano en su camino hacia la verdadera libertad. En esta discusión, el papa asume la comprensión sobre la conciencia y la dignidad de la persona humana, que se presenta en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa donde afirma que “[Los seres humanos] deben actuar según su propio criterio y hagan uso de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber”.<sup>126</sup> El papa sintetiza:

El derecho a la libertad religiosa y al respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona, considerados en su conjunto. De este modo, el sentido más profundo de la dignidad de la persona humana y de su unicidad, así como del respeto debido al camino de la conciencia, es ciertamente una adquisición positiva de la cultura moderna.<sup>127</sup>

Este último apartado es un reconocimiento que hace Juan Pablo II a los aportes de la cultura moderna, frente a sus avances en los campos del desarrollo de la persona; sin embargo, según su percepción existen ciertas situaciones que deben ser precisadas, puesto

---

<sup>124</sup> *Veritatis splendor*, 17. Cf. *Ga* 5, 13.

<sup>125</sup> *Veritatis splendor*, 18.

<sup>126</sup> Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 1.

<sup>127</sup> *Veritatis splendor*, 31.

que “se alejan de la verdad sobre el hombre como criatura e imagen de Dios y necesitan por tanto ser corregidas o purificadas a la luz de la fe.”<sup>128</sup>

Para él, existen algunas corrientes del pensamiento moderno que han llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores; de igual manera, existen doctrinas que según su parecer, desconocen el sentido de lo trascendente; y doctrinas que, son explícitamente ateas. Su argumento se ve expuesto de la siguiente manera:

Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de “acuerdo con uno mismo”, de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral.

Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución *la crisis en torno a la verdad*. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia.<sup>129</sup>

De estos dos párrafos se puede inferir una *primera intención* del papa de clarificar cómo dentro de la libertad debe existir una relación directa con la verdad y la ley moral; y donde ahora se busca integrar a esas tres nociones -libertad, verdad y ley moral- la noción de conciencia; esto porque ella, por sí sola, no puede llegar a un juicio moral verdadero sin el auxilio de las otras. Al no servirse de ellas, ya no busca la verdad. Esta visión asume un carácter que, a juicio de Juan Pablo II,

---

<sup>128</sup> *Veritatis splendor*, 31.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 32.



Coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a sus extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana. Estas diferentes concepciones están en la base de las corrientes de pensamiento que sostienen la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad.<sup>130</sup>

La *segunda intención* del papa es identificar ahora aquellas disciplinas y corrientes de pensamiento que, “agrupadas bajo el nombre de *ciencias humanas*, han llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana.”<sup>131</sup> Juan Pablo II reconoce que tales ciencias han realizado avances importantes que han encontrado aplicación en diversos ámbitos de la existencia, como por ejemplo en la pedagogía o en la administración de la justicia; sin embargo -crítica él-, han llegado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana.

Citando explícitamente a la antropología, el papa afirma que esta ciencia ha presentado algunas interpretaciones abusivas dentro de sus investigaciones basadas en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, en las que se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral.<sup>132</sup>

El significado de la noción de “libertad” que expondrá a continuación Juan Pablo II utiliza un fragmento del relato del joven rico, es decir, el soporte bíblico; luego asume la comprensión del Concilio Vaticano II, es decir, Tradición y Magisterio Eclesial<sup>133</sup>; para finalmente, presentar la postura del Magisterio Teológico con el cardenal J. H. Newman.

Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna? *La pregunta moral*, a la que responde Cristo, *no puede prescindir del problema de la libertad, es más, lo*

---

<sup>130</sup> *Veritatis splendor*, 31.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>132</sup> *Ibíd.*

<sup>133</sup> Esta cita se usa también en la Carta Encíclica *Redemptor hominis*, (4 marzo 1979), 17. *Discurso* a los participantes en el V Coloquio Internacional de Estudios Jurídicos (10 marzo 1984), 4 *Insegnamenti* VII, 1 (1984). Como también en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación *Libertatis conscientia*, (22 marzo 1986), 19. En ese mismo párrafo usa la Constitución pastora sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 11.

*considera central*, porque no existe moral sin libertad: “El hombre puede convertirse al bien sólo en la libertad.”

Pero, *¿qué libertad?* El Concilio -frente a aquellos contemporáneos nuestros que “tanto defienden” la libertad y que la “buscan ardientemente”, pero que “a menudo la cultivan de mala manera, como si fuera lícito todo con tal de que guste, incluso el mal”-, presenta la *verdadera libertad*: “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”. Pues quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión” (cf. *Si* 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección.

Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida. En este sentido el cardenal J. H. Newman, gran defensor de los derechos de la conciencia, afirmaba con decisión: “La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes”.<sup>134</sup>

De esta manera Juan Pablo II define la noción de la verdadera libertad: “es signo eminente de la imagen divina en el hombre, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección”.<sup>135</sup> Una vez hecho este reconocimiento del significado de la libertad expuesto en el Vaticano II, el papa ve necesario recordar dos elementos que a su parecer necesitan ser anexados para alcanzar *la verdadera libertad*. Por un lado, su libertad es limitada porque necesita de Dios para decidir el bien y el mal; por otro lado, debe aceptar la ley moral que da Dios (Revelada) por medio de los mandamientos, que no atenúa, ni elimina la libertad de los seres humanos.

Leemos en el libro del *Génesis*: “Dios impuso al hombre este mandamiento: ‘De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio’ ” (*Gn* 2, 16-17). Con esta imagen, la Revelación enseña que *el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios*. El hombre es ciertamente libre, desde el momento en que puede comprender y acoger los mandamientos de Dios.

---

<sup>134</sup> *Veritatis splendor*, 34, 38.

<sup>135</sup> *Gaudium et spes*, 17.

Y posee una libertad muy amplia. Pero esta libertad no es ilimitada: el hombre debe detenerse ante el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, por estar llamado a aceptar la ley moral que Dios le da. En realidad, la libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en esta aceptación. Dios, el único que es Bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos. La ley de Dios, pues, no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y promueve.<sup>136</sup>

En cuanto a una posible *autonomía moral verdadera*, el papa afirma que sólo ocurre en el ser humano cuando hay una aceptación de la ley moral, del mandato de Dios, en donde *la libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí*, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Esto indica que la gracia haría parte de la ley y viceversa. Para Juan Pablo II, una vida moral coherente consiste,

En el principio de una justa autonomía del hombre, sujeto personal de sus actos. *La ley moral proviene de Dios y en él tiene siempre su origen*. En virtud de la razón natural, que deriva de la sabiduría divina, *la ley moral es, al mismo tiempo, la ley propia del hombre*. En efecto, la ley natural, como se ha visto, no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar.<sup>137</sup>

En la base de este nuevo argumento subyacen dos nuevos elementos que se suman a la significación de la noción de libertad expuesta por el papa; uno de estos elementos es la autonomía, en que las decisiones humanas no incurrn en una *heteronomía*; e imperan las decisiones de Dios por encima de las propias, generando una *teonomía*. Otro elemento es la definición de *ley natural*, entendida como la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios, de manera que se conozca aquello que se debe hacer y aquello que se debe evitar. En esta *ley natural*, implícitamente aparece la noción de razón que también vendría a integrarse para alcanzar la *verdadera libertad*. Finalmente el papa asume todos estos elementos citando de nuevo la *Gaudium et spes* de la siguiente manera:

---

<sup>136</sup> *Veritatis splendor*, 35.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 42.

La libertad del hombre, modelada según la de Dios, no sólo no es negada por su obediencia a la ley divina, sino que solamente mediante esta obediencia permanece en la verdad y es conforme a la dignidad del hombre, como dice claramente el Concilio: “La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello”.<sup>138</sup>

Con este argumento conciliar, Juan Pablo II identifica que, para que exista una *verdadera libertad*, no se puede perder de vista la correlación entre conciencia y verdad; las dos tienen como referente la relación entre libertad y ley de Dios; y todas las anteriores tienen a su base el *corazón* de la persona, es decir, su *conciencia moral*:

En lo profundo de su conciencia —afirma el concilio Vaticano II—, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado (cf. *Rm* 2, 14-16).<sup>139</sup>

Según el parecer del papa, el modo como se conciba la relación entre libertad y ley está íntimamente vinculado con la interpretación que se da a la conciencia moral. En este sentido, para él, las tendencias culturales recordadas más arriba, que contraponen y separan la libertad de la ley, y exaltan de modo idolátrico la libertad, llevan a una *interpretación “creativa” de la conciencia moral*, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> *Veritatis splendor*, 42; *Gaudium*, 17. La palabra dignidad es usada con más fuerza y de manera reiterativa por Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* a partir del n.42: 48, 50, 62, 63, 64, 73, 83, 85, 86, 90, 92, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 115.

<sup>139</sup> *Veritatis splendor*, 54. Tomado de la *Gaudium et spes*, 16.

<sup>140</sup> *Ibíd.*

Finalmente, el capítulo tercero de la Encíclica aborda la persona de Jesucristo, sin perder la línea del argumento principal, “la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, es decir, la cuestión de la *relación entre libertad y verdad*. Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en *estar* en la verdad y en *realizar* la verdad”.<sup>141</sup>

Juan Pablo II recuerda que todo ser humano descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a la Verdad y al Bien, y prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Cristo es su libertador: la libertad, pues, necesita ser liberada.<sup>142</sup> Cristo es la Verdad que es capaz de constituir sujetos libres. En Jesús se revela -en sus hechos y palabras- que la libertad se realiza en el *amor*, es decir, en el *don de uno mismo*. Todas las acciones de Jesús revelaban amor puro, tanto desde el inicio de su existencia como hasta su resurrección. Por lo tanto, concluye el papa,

Jesús es la síntesis viviente y personal de la perfecta libertad en la obediencia total a la voluntad de Dios. Su carne crucificada es la plena revelación del vínculo indisoluble entre libertad y verdad, así como su resurrección de la muerte es la exaltación suprema de la fecundidad y de la fuerza salvífica de una libertad vivida en la verdad.<sup>143</sup>

De las nociones anteriormente expuestas por el papa Juan Pablo II, encontraremos semejanzas fácilmente identificables en los argumentos de Benedicto XVI que, por supuesto, llegarán a la persona de Cristo como elemento concluyente.

#### **4. Encíclica *Spe salvi*: Benedicto XVI (2007)**

##### **4.1. Estructura general de la Encíclica *Spe salvi***

El 30 de noviembre de 2007 el entonces papa Benedicto XVI presentó su segunda Encíclica, *Spe salvi*. Este documento que habla sobre la esperanza y merece ahora especial

---

<sup>141</sup> *Veritatis splendor*, 84.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 86.

<sup>143</sup> *Ibíd.*

consideración, no sólo por el contexto teológico-pastoral al cual apunta,<sup>144</sup> sino porque su tema fundamental se centra en varios apartados sobre las cuestiones particulares como lo son la libertad y la gracia.<sup>145</sup>

En *Spe salvi*, la libertad humana y su correlación con la gracia resultan ser un binomio fundamental en la teología expuesta en este documento.<sup>146</sup> Se ofrece una explicación complementaria de la individualización de la libertad al mostrar su conexión con la individuación de la salvación de la siguiente manera: “En los tiempos modernos se ha desencadenado una crítica cada vez más dura contra este tipo de esperanza: consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada.”<sup>147</sup> Según Benedicto, esta reducción de la redención a la salvación del alma surgió del desarrollo del método científico.

Con el título: “la transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno”, se explica en la Encíclica cómo la nueva correlación de experimento y método introdujo la posibilidad de lo que Francis Bacon llamó el triunfo del arte sobre la naturaleza.<sup>148</sup> Con base en esta afirmación, se pregunta Benedicto XVI:

¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la salvación del alma como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?<sup>149</sup>

Al parecer ese potencial para alcanzar el dominio sobre la creación, ocasionado por el triunfo del arte sobre la naturaleza, se presenta como una nueva correlación entre la ciencia y la praxis, que conduce a un intento de reconstruir la Torre de Babel, volviendo al Paraíso a través de la ciencia en lugar de la fe.<sup>150</sup> Todo ello llevó la fe a otro nivel, al terreno de lo

---

<sup>144</sup> Para profundizar en el tema Cf. Gutiérrez, Mario. S.J. “La Encíclica *Spe salvi* del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa”. *Theologica Xaveriana* 59. 168 (2009): 393-422.

<sup>145</sup> McGregor, Peter John. *Heart to Heart: The Spiritual Christology of Joseph Ratzinger*, Oregon: Pickwick Publications, 2016. 242 - 278.

<sup>146</sup> En *Spe salvi* la palabra libertad es utilizada 34 veces, y la palabra gracia 11 veces.

<sup>147</sup> *Spe salvi*, 13.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, 16. Cf. Francis Bacon, *Novum Organum* I, 117.

<sup>149</sup> *Spe salvi*, 16.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 13 y 14.

privado y al terreno mundano. Públicamente, la fe en Cristo es reemplazada por la “fe en el progreso”. El reino de Dios se convierte en el reino del hombre.<sup>151</sup>

Según Benedicto, las dos categorías, razón y libertad, se vuelven cada vez más centrales en esta idea de progreso. La razón impulsa el progreso hacia la realización “perfecta” de la libertad que viene a través del establecimiento de un “reino del hombre”, que también podría llamarse un “reino de la razón”. Los conceptos de razón y libertad están politizados; y se interpretaron en virtud del conflicto con la fe, la Iglesia y las estructuras políticas reinantes.<sup>152</sup>

Inicialmente, tanto la fe como la razón son connaturales a todo sujeto humano. Esta comprensión se origina gracias a la Revolución Francesa que parecía prometer el establecimiento de la regla de la razón y la libertad como una realidad política. Años más tarde algunos comenzaron a dudar de esta nueva fe. Benedicto ilustra este punto apelando a Kant<sup>153</sup> cuando reflexiona sobre la revolución: “Ahora Kant toma en consideración la posibilidad de que, junto al final natural de todas las cosas, se produzca también uno contrario a la naturaleza, perverso”.<sup>154</sup>

La Ilustración desafió no sólo la autoridad religiosa, sino también política, proponiendo la emancipación de la voluntad humana a través de la razón, a la cual incluso la autoridad política debe inclinarse. Sólo lo que es razonable es válido. Ante este panorama el papa se pregunta:

¿No hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo para mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás? No. La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar.

En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros. Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser

---

<sup>151</sup> Ratzinger, *Verdad y Libertad*, 34.

<sup>152</sup> *Spe salvi*, 18.

<sup>153</sup> En su obra de 1792, Kant afirma que: “La gradualidad de los principios y principios de la fe en el Reino de Dios en la Tierra y la transición de la fe eclesíastica a la soberanía exclusiva de la fe religiosa pura es la venida del Reino de Dios”. Sin embargo, tres años después, en *El fin de todas las cosas* una “fe eclesíastica” también podría conducir a una fe “irracional”. Ver McGregor, Peter John. *Heart to Heart: The Spiritual Christology of Joseph Ratzinger*, Oregon: Pickwick Publications, 2016, 246.

<sup>154</sup> *Spe salvi*, 19.

para todos, y hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos.<sup>155</sup>

En esta manera de proceder, Benedicto identifica una primera corriente de carácter anglosajón que considera que “la libertad no se otorga al hombre desde fuera, sino que es portador de derechos porque es creado libre”. Con esta teología de la creación, la Ilustración fundamenta la idea de individuo, opuesta a la de comunidad. Los derechos humanos deben ser protegidos por la comunidad: “la institución parece ser el polo opuesto de la libertad, mientras que el individuo aparece como portador de la libertad, cuyo objetivo es su plena emancipación”.<sup>156</sup>

Una segunda corriente, representada por Rousseau,<sup>157</sup> comienza con la idea de la naturaleza. Sin embargo, esta “naturaleza” es anti-racional, en la cual “todo lo que debe su origen a la razón y a la voluntad es contrario a la naturaleza, y nos corrompe y contradice”.<sup>158</sup> Su concepto de la naturaleza es anti-metafísico, según el parecer de Ratzinger. La “naturaleza” es un estado de la libertad total, no regulada.<sup>159</sup> A la luz de esta afirmación, Ratzinger ve al marxismo como una continuación de esta línea radical, ya que se da precedencia al individuo sobre la comunidad. Para el marxismo, la libertad no se puede separar de la igualdad entre todos.

Por lo tanto, según este argumento, las libertades individuales deben dar paso a la solidaridad con quienes luchan por la libertad. Sin embargo, el punto final de esta lucha es la libertad ilimitada del individuo. La prioridad de la comunidad sólo se mantiene hasta que se logra la libertad de igualdad.<sup>160</sup>

---

<sup>155</sup> *Spe salvi*, 28.

<sup>156</sup> *Ibíd.*,

<sup>157</sup> *Verdad y libertad*, 21. Aquí Ratzinger expone los planteamientos de Rousseau.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, Aunque Ratzinger no hace una relación directa (entre naturaleza y razón), tal vez ve la posición de Rousseau como cumplimiento de los miedos de la fe anti-racional de Kant.

<sup>159</sup> Este concepto anárquico de la libertad eventualmente llega a dominar la Revolución Francesa, y resurge en Nietzsche y el Nacional Socialismo. Aunque es hostil al llamado de la Ilustración a la razón; representa, sin embargo, el grito de la Ilustración por la libertad en su forma más radical.

<sup>160</sup> Ratzinger, *Verdad y libertad*, 20 y 23.



## 4.2. La noción de gracia en *Spe salvi*

La reflexión sobre la segunda encíclica del papa Benedicto XVI no presenta una definición explícita sobre la noción gracia. Esta noción, es usada solamente en once ocasiones, y aparece por primera vez de la siguiente manera, citando a san Pablo: “En medio de estos tormentos, que aterrorizarían a cualquiera, por la gracia de Dios estoy lleno de gozo y alegría, porque no estoy solo, sino que Cristo está conmigo”.<sup>161</sup> Es decir, estar con Cristo es estar en gracia; y esto genera un estado de gozo y alegría que es dado solo por Dios.

En este enfoque, la gracia es presentada de nuevo, en íntima relación con Dios. En el misterio pascual de Jesucristo, encarnado, crucificado, muerto, sepultado y resucitado, acontece la anticipación del Dios que ha venido y ha manifestado su amor incondicional.

Sólo la gran esperanza-certeza de que, a pesar de todas las frustraciones, mi vida personal y la historia en su conjunto están custodiadas por el poder indestructible del Amor y que, gracias al cual, tienen para él sentido e importancia, solamente una esperanza así puede en ese caso dar todavía ánimo para actuar y continuar.<sup>162</sup>

Es una esperanza que se identifica con la fe vivida en la historia, en el nivel individual y comunitario. En esa historia, se anticipa el futuro del Dios que viene con toda su exigencia de compromiso.<sup>163</sup> “Es el amor de Dios que se revela a través de Jesús, el Dios con rostro humano, y se relaciona con una esperanza activa y fiel con todos los crucificados de la historia, en dirección hacia una meta tan sólida que justifica el esfuerzo del camino: la vida eterna como el sumergirnos definitivamente en la inmensidad del ser de Dios”.<sup>164</sup>

Como se observa, la encíclica *Spe salvi* desarrolla por supuesto la noción de esperanza sobre la base de la riqueza que la Escritura y la Tradición ofrecen en esta dirección; sin embargo, también da pie para una reflexión sobre el alcance de la relación gracia y justicia. Es una dialéctica en la que el papa Benedicto relaciona el binomio *gracia-justicia*, y no *gracia-libertad*:

---

<sup>161</sup> *Spe salvi*, 47.Cf. Fil. 1, 7.

<sup>162</sup> *Spe salvi*, 35.

<sup>163</sup> Gutiérrez, “La encíclica *Spe salvi*”, 393.

<sup>164</sup> *Ibíd.*

Dios es justicia y crea justicia. Éste es nuestro consuelo y nuestra esperanza. Pero en su justicia está también la gracia. Esto lo descubrimos dirigiendo la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado. Ambas –justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior.

La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor.<sup>165</sup>

Por un lado, abrirse a la posibilidad del encuentro con Dios es un acto decisivo que la Encíclica presenta como un juicio que deshace toda falsedad que existe en el sujeto, por medio de un *fuego* que quema, transforma y libera, todo ello para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. Por otro lado, en este encuentro con Dios está la salvación, en la que “lo impuro y malsano de nuestro ser se nos presenta con toda claridad”<sup>166</sup>.

Finalmente, mirar a Jesús genera una transformación que sana, y en la cual el poder santo de su amor penetra como una llama, lo que nos permite ser por fin totalmente nosotros mismos y, con ello, totalmente de Dios.

Nuestro modo de vivir no es irrelevante, pero nuestra inmundicia no nos ensucia eternamente, al menos si permanecemos orientados hacia Cristo, hacia la verdad y el amor. A fin de cuentas, esta suciedad ha sido ya quemada en la Pasión de Cristo. En el momento del Juicio experimentamos y acogemos este predominio de su amor sobre todo el mal en el mundo y en nosotros.<sup>167</sup>

Por tanto, siguiendo aquí el argumento de Benedicto: “gracias a la encarnación de Dios en Cristo, ha unido uno con otra –juicio y gracia– de tal modo que la justicia se establece con firmeza: todos nosotros esperamos nuestra salvación con temor y temblor”.<sup>168</sup> Vista desde este punto, la gracia permite a todo sujeto humano esperar que en la última instancia de la existencia se encuentre con el Juez-Dios.

---

<sup>165</sup> *Spe salvi*, 44.

<sup>166</sup> *Ibíd.*

<sup>167</sup> *Ibíd.*, 47.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, Aquí cita Benedicto a Fil 2,12.

Se observa, pues, una preocupación por comunicar una comprensión de la gracia relacionada ya no sólo con la noción de justicia, sino también con la escatología cristiana. Se trata de una manera de percibir la justicia que se subordina a la opción por Dios, como única manera de vivir una libertad -según la Encíclica- original y verdadera.

Por ello, como se verá en su comentario sobre la sección de *Gaudium et Spes*, que trata de la naturaleza de la libertad humana, Ratzinger sostiene que la intención del texto ha sido la de afirmar el valor de la libertad sobre la base de la fe.<sup>169</sup>

### 4.3. La noción de libertad en *Spe salvi*

Benedicto XVI plantea una correlación fundamental que debe existir entre la noción *verdad* y la noción *libertad*; sin embargo, se enfrenta al concepto “democrático” de la libertad. Todo ello gracias a una crítica que hace del pensamiento marxista. Desde esta postura, hace varias preguntas que a continuación se presentan: ¿Cuán libres son las elecciones cuando pueden ser manipuladas por la propaganda con el pretexto de la publicidad, suscritas por el capital? ¿Cuánto gobierna una oligarquía ilustrada a través del control de los medios de comunicación? ¿Qué realidad tiene una democracia “representativa”, cuando el gobierno lo dirige una “mayoría” estrecha? ¿Cuánto poder ejercen los “grupos de interés” en comparación con el individuo “no organizado”? ¿Con qué frecuencia prevalecen las voluntades de los individuos sobre la libertad del todo?<sup>170</sup>

Opuesto al pensamiento modernista, Benedicto XVI afirma que “la libertad de autonomía total, de hacer lo que uno quiera, es imposible para todos”. Para él, existen sociedades que en última instancia, generan una imposición de la voluntad de los fuertes sobre los que se supone que son débiles. Por eso, los llamados “anárquicos” aumentan en número dentro de una democracia, ya que ellos notan que la sociedad en la que se encuentran en vez de generar una verdadera libertad, generan una para ordenar democráticamente las libertades de todos sus miembros.<sup>171</sup>

Benedicto XVI anota que la anarquía es un problema para un gran número de estados democráticos, socialistas o comunistas, ya que es una reacción generada por una porción de

<sup>169</sup> Papa Benedicto XVI, *Anthropology and Culture*. Michigan: Earmans Publishing Co, 2013. 55.

<sup>170</sup> McGregor, *Heart to Heart*, 242 - 278.

<sup>171</sup> Ratzinger, *Verdad y libertad*, 17.

sus miembros que exigen que lo que está ocurriendo a su alrededor sea diferente. Ratzinger sostiene que las grandes promesas de la modernidad para establecer la libertad son un fracaso que ha penetrado los cimientos de lo que el ser humano es y cómo puede vivir correctamente, tanto individual como colectivamente.

Para lograr esa libertad total, afirma Benedicto XVI que el único medio posible es desde la razón que permite lograr un cambio en la estructura misma de la sociedad; sin embargo, asevera él que aquellos encargados de producir un cambio son incapaces de alcanzar el altruismo necesario para tal fin, cuya consecuencia directa es crear una “mitología” que daría la posibilidad de establecer una nueva estructura que sería capaz de producir un nuevo ser humano altruista. Sin embargo, este “nuevo ser humano” es el requisito previo necesario para el logro de la nueva estructura.

Ese mito que se crearía, dirá Benedicto XVI, es una “mentira”; se encuentra en el corazón del marxismo y revela que no puede haber libertad sin verdad. La “mentira” neutraliza incluso aquellos elementos de verdad que existen en el marxismo. Por tanto, lo que se observa es la separación del binomio libertad y verdad -hecho que ocurrió en la modernidad- donde la palabra libertad, que hacía parte del terreno religioso, fue llevada al terreno de lo filosófico y lo político. Desde entonces se configuró una filosofía y una política, según Benedicto XVI, alejada del verdadero significado de la libertad.<sup>172</sup>

Para poder dar fuerza a su argumento, Benedicto XVI cita a Sartre; este último, considera al ser humano como condenado a la libertad. Contrasta con el animal que vive su existencia según leyes con las que simplemente nace; no necesita deliberar sobre qué hacer con su vida.

En forma diferente el ser humano delibera, ya que muchas de sus decisiones son indeterminadas. En esta forma, todo sujeto humano debe decidir por sí mismo lo que quiere hacer con su existencia, y cómo quiere hacerlo. El ser humano -según Sartre- no tiene naturaleza porque es pura libertad. Su vida debe tomar una u otra dirección, pero al final no llega a nada.<sup>173</sup>

Para Benedicto XVI tal afirmación de la libertad es absurda, pues es “el infierno del hombre”. Lo inquietante en este enfoque es la tajante separación entre libertad y verdad, pues

---

<sup>172</sup> Ratzinger, *Verdad y libertad*, 17.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, 25-26; parafraseando a Jean Paul Sartre en *El existencialismo es humanismo*. México: Universidad Autónoma de México, 2006.

se llega a la conclusión de que no hay verdad. Al respecto, el papa dice que se da una ausencia del vínculo moral y metafísico, ya que esta libertad es absolutamente anárquica; y se revela a quien trata de vivirla no como la suprema mejora de la existencia, sino como la frustración de la vida, el vacío absoluto, la definición de la condenación.

Por tanto, según Benedicto XVI, este concepto radical de la libertad, que para Sartre fue una experiencia vivida, muestra que la separación de *libertad* y *verdad* no produce libertad; al contrario, la libertad deja de existir. La libertad anárquica, tomada radicalmente, no redime, sino que hace al ser humano una criatura abortada, injusta e inútil, y que no camina en la verdad.<sup>174</sup>

## 5. La Comisión Teológica Internacional (2009)

### 5.1. Estructura general del Documento “*En busca de una ética universal...*”

El interés de buscar una ética “universal” se ve reflejado en la propuesta de la CTI (Comisión Teológica Internacional) que dentro del elenco de sus producciones,<sup>175</sup> presentó en el año 2009 su trabajo: “En busca de una ética universal: nueva visión sobre la ley natural”. El documento consta de una introducción, de cinco capítulos y de una breve conclusión.<sup>176</sup>

Para nuestro análisis tendremos en cuenta los aportes de Ana Marta González, quien identifica varios puntos fundamentales del documento como son: un lenguaje ético común,

---

<sup>174</sup> Ratzinger, *Verdad y libertad*, 25-26. Ver también, Irrazábal, Gustavo. *Ley natural y dialogo intercultural* acerca del documento de la Comisión teológica Internacional, *Veritas*. 24 (Marzo 2011): 9-31.

<sup>175</sup> Reflexiones sobre los fines y los métodos de la Comisión (1969); El sacerdocio católico (1970); La unidad de la fe y el pluralismo teológico (1972); La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica (1973); La moral cristiana y sus normas (1974): tesis de Schürmann y von Balthasar; Magisterio y teología (1975); Promoción humana y salvación cristiana (1976); La doctrina católica sobre el sacramento del matrimonio (1977); proposiciones de la CTI; 16 tesis cristológicas de Martelet algunas cuestiones referentes la cristología (1979); Teología, cristología, antropología (1981); La reconciliación y la penitencia (1982); Dignidad y derechos de la persona humana (1983); Temas selectos de eclesiología (1985); La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985); La fe y la inculturación (1988); La interpretación de los dogmas (1989); Algunas cuestiones actuales de escatología (1992); Algunas cuestiones sobre la teología de la Redención (1995); El cristianismo y las religiones (1997); Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado (2000); El diaconado: evolución y perspectivas (2002); *Comunión* y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios (2004); La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo (2007); En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural (2009); Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios (2012); Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia (2014); *El Sensus fidei* en la vida de la Iglesia (2014).

<sup>176</sup> <http://arvo.net/hacia-una-etica-global/a-la-busqueda-de-una-etica-universal/gmx-niv951-con17373.htm>. (Consultado el 15 de marzo de 2017).

la convergencia de las tradiciones, la síntesis clásica, el descrédito tras las formulaciones modernas, ¿por qué la Iglesia invoca la ley natural?, la percepción de los valores morales, las apelaciones a la naturaleza y a la persona, y finalmente, la ley natural y la ciudad.

Ahora, en los párrafos introductorios del documento de la CTI, se expone el por qué es necesaria una contribución a los retos éticos que plantea la globalización, para reconocer y presentar la existencia de unos valores éticos universales que puedan guiarnos para afrontar los problemas comunes.<sup>177</sup> En este contexto, el documento se refiere a problemas como el equilibrio ecológico, la protección del medio ambiente, la amenaza del terrorismo, el crimen organizado, las nuevas formas de opresión y de violencia, los rápidos desarrollos de la biotecnología, etc.<sup>178</sup>

Frente al relativismo que caracteriza a algunos sectores de la cultura contemporánea, el documento quiere llamar la atención sobre la universalidad de ciertos valores éticos, una de cuyas primeras manifestaciones es la admiración que determinados valores despiertan en nosotros y que constituye un estímulo para la reflexión ética.<sup>179</sup>

## 5.2. Un lenguaje ético común

El reconocimiento de esos valores éticos universales es lo que la CTI pretende buscar para que pueda guiar a la humanidad para afrontar los problemas comunes; se trata de buscar un lenguaje ético común para todos los hombres y mujeres, una tarea que el último párrafo del documento describe como “necesaria y urgente”.<sup>180</sup> El documento hace notar que la necesidad de establecer un lenguaje ético común ha conducido a diversas iniciativas en el curso de la historia reciente. El documento destaca tres iniciativas: la Declaración universal de derechos humanos, la propuesta de una ética mundial sobre la base de los consensos entre religiones,<sup>181</sup> y las éticas dialógicas y del consenso.<sup>182</sup>

<sup>177</sup> Comisión Teológica Internacional (en adelante CTI) *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*, 2009, la expresión: “valores éticos universales” aparece en el 1, 2, 12, 22, 25, 35, 36, 60.

<sup>178</sup> Comisión Teológica Internacional (CTI), *En busca de una ética*, 1. Ana Marta González, <http://arvo.net/hacia-una-etica-global/a-la-busqueda-de-una-etica-universal/gmx-niv951-con17373.htm>. (Consultado el 22 de Marzo de 2018).

<sup>179</sup> *Ibíd.* Ver CTI, *En busca de una ética*, 7, 35, 52.

<sup>180</sup> CTI, *En busca de una ética*, 116.

<sup>181</sup> Sobre una ética universal Cf. Knitter, Paul F. Una ética mundial: necesidad y dificultad, *Theologica Xaveriana*. 46 (1996): 141-154.

<sup>182</sup> Las éticas dialógicas inciden en el estudio de las estrategias de diálogo entre los individuos porque han llegado a la conclusión de que sólo de este modo se puede construir un mundo moral. Es en una búsqueda conjunta de todos los miembros de una sociedad como se puede llegar a valores morales positivos y no

González reconoce los elementos positivos presentes en estas iniciativas, pero también identifica sus insuficiencias, ya sea la tendencia a interpretar los derechos humanos separándolos de su dimensión ética y racional o la tendencia a plantear la ética mundial sobre bases puramente inductivas, son por sí mismas incapaces de proporcionar un fundamento común a los valores; y, finalmente, la tendencia a vaciar la ética de contenidos, reduciéndola a una dependencia de simples procedimientos formales.<sup>183</sup> “Frente a estas aproximaciones, el documento invita a todos aquellos que se interrogan sobre los fundamentos últimos de la ética, del orden jurídico y político, a reconsiderar una exposición renovada de la doctrina de la ley natural”.<sup>184</sup>

Pero una comprensión más profunda de las relaciones entre el sujeto moral, la naturaleza y Dios, así como una mayor conciencia de la historicidad que afecta a las aplicaciones concretas de la ley natural, permite disipar estos malentendidos. También es importante hoy proponer la enseñanza tradicional de la ley natural en términos que manifiesten mejor la dimensión personal y existencial de la vida moral.

Asimismo, hace falta insistir ante todo en el hecho de que la expresión de las exigencias de la ley natural es inseparable del esfuerzo de toda la comunidad humana para superar las tendencias egoístas y parciales y desarrollar una perspectiva global de “ecología de los valores”, sin la cual la vida humana corre el riesgo de perder su integridad y su sentido de responsabilidad para el bien de todos<sup>185</sup>.

En consecuencia, el ser humano debe obrar en armonía con su naturaleza según el parecer de la CTI; es decir, un comportamiento contrario estaría condenado a la frustración, al fracaso y a la derrota, desde el momento en que intentara poner en acto acciones para las cuales no existen los medios o que no encuentran en la naturaleza las precondiciones necesarias para ser eficaces o reales. Por ello terminan en un fracaso.

---

indagando en una naturaleza humana en abstracto, desde la mera investigación en un gabinete de filosofía. En este sentido las éticas dialógicas se ven como superadoras de un exceso teorístico que estaría presente en gran parte de las éticas anteriores (incluyendo a Kant y a los utilitaristas). Desde una óptica personal, ya había denunciado Nietzsche esas éticas dialógicas. [http://recursostic.educacion.es/secundaria/edad/4esoetica/quincena4/quincena\\_4\\_contenidos\\_5.htm](http://recursostic.educacion.es/secundaria/edad/4esoetica/quincena4/quincena_4_contenidos_5.htm). (Consultado el 21 de Marzo de 2017).

<sup>183</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*; Ver CTI, *En busca de una ética*, 5 - 8.

<sup>184</sup> CTI, *En busca de una ética*, 10 -11.

<sup>185</sup> *Ibíd.*

El bien moral corresponde al deseo profundo de la persona humana que -como todo ser- tiende espontánea y naturalmente hacia la propia perfección, la bondad. Desgraciadamente, el sujeto puede dejarse arrastrar por deseos particulares y elegir bienes o realizar actos que se oponen al bien moral que percibe. Puede rechazar el superarse a sí mismo.

Es el precio de una libertad limitada en sí misma y debilitada por el pecado, una libertad que encuentra únicamente bienes particulares, ninguno de los cuales puede satisfacer plenamente el corazón del ser humano. Corresponde a la razón del sujeto examinar si estos bienes particulares pueden integrarse en la realización auténtica de la persona: en tal caso, serán juzgados moralmente buenos, y en caso contrario, moralmente malos.<sup>186</sup>

La ley de la acción humana entonces está determinada por la naturaleza del hombre, y esto vale universalmente para todas las acciones humanas, incluidas las acciones libres. Consiguientemente, existe una ley moral natural. El oficio de la ética y de la teología moral, según la Comisión, es reconocer al ser humano así como es realmente en su naturaleza más verdadera con todas sus relaciones esenciales, y de allí deducir las leyes morales que deben dirigir su actividad.

Sin embargo, ésta es la base discutible en torno a la ley natural que se concreta en la utilización que se ha hecho y se hace de esta categoría, como mediación de la eticidad humana y cristiana. Supuesto lo anterior, es necesario admitir que no siempre se ha entendido de la misma manera el sentido y función de la ley natural como expresión de la moralidad; es necesario, por lo tanto, matizar las afirmaciones en referencia a las distintas épocas históricas de comprensión de la moral a través de la categoría de ley natural. Curiosamente, la Comisión sintetiza este problema tan complejo en un solo párrafo.<sup>187</sup>

Dentro de esta trayectoria histórica presentada por la Comisión se resaltan los diversos papas que han estado a favor de la comprensión de la ley natural desde esta perspectiva; todos sin excepción presentan la importancia de la comprensión de santo Tomás por un lado; y, por otro lado, de las llamadas *desviaciones* que al parecer de ellos han ido en contra de la tradición tomista.

---

<sup>186</sup> CTI, *En búsqueda*, 141.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, 11 - 35.



### 5.3. Convergencia de las tradiciones sapienciales y religiosas

Con el título “Convergencias”, el primer capítulo plantea un recorrido histórico destinado a poner de manifiesto “los puntos comunes que, desde distintas tradiciones sapienciales y religiosas, así como desde la reflexión filosófica, avalan el pensamiento de una ley natural”.<sup>188</sup> Con respecto a las sabidurías y religiones no cristianas, el documento menciona: el hinduismo, el budismo, el taoísmo, las tradiciones africanas y el islam. Se destaca, más allá de las limitaciones que cabe detectar en muchos casos, cómo el cristianismo ve en esas tradiciones “un reflejo de la sabiduría divina que opera en el corazón de los hombres”.<sup>189</sup>

Una de las primeras tradiciones sobre la ley natural comienza desde el pensamiento griego. Se destacan la Antígona de Sófocles, el pensamiento de Platón y Aristóteles sobre el derecho natural, así como la elaboración estoica de la ley natural.<sup>190</sup> Estas formulaciones hablaban de una justicia obvia, evidente, “natural”, en contraposición a las otras obligaciones provenientes de las leyes.<sup>191</sup> Mientras estas últimas son producto del consentimiento, que hace posible la vida social, aquella encuentra su base en la misma naturaleza del ser humano.

Por encima de la legislación civil hay otra ley superior emanada de los dioses, que puede imponer una conducta contraria y diferente. Es más, la ley escrita de la *polis* exige estar de acuerdo con estos postulados fundamentales de la razón y del sentido común. Se trata de una norma *agrapha* (no escrita) cuya obligatoriedad nace no por estar reglamentada en algún código, sino por la evidencia de su propia fuerza y valor.<sup>192</sup>

De igual manera, presenta cómo la Sagrada Escritura hace eco de este patrimonio ético universal, en primera medida, presentando el Decálogo como “El don de la Ley en el Sinaí, cuyo centro son las ‘Diez Palabras’; es un elemento esencial de la experiencia religiosa de Israel. Esta Ley de alianza conlleva preceptos éticos fundamentales”.<sup>193</sup> Por otro lado, los libros sapienciales no se ocupan directamente de la historia nacional de Israel, sino que tratan

---

<sup>188</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*.

<sup>189</sup> CTI, *En búsqueda*, 12 – 93.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 18 – 21.

<sup>191</sup> Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum*, lib. 5, v 10.

<sup>192</sup> *Ibíd.*

<sup>193</sup> CTI, *En búsqueda*, 22.

del lugar del ser humano en el mundo, desarrollan la convicción de que existe una manera correcta y “sabia” de hacer las cosas y conducir la propia vida.

El sujeto se debe dedicar a buscarla y a continuación debe esforzarse para ponerla en práctica, es decir, debe obedecer la Ley revelada. En efecto, la Torá es como la encarnación de la sabiduría; pero la sabiduría, según la Comisión, es la observación sagaz de la naturaleza y de las costumbres humanas cuyo objetivo es descubrir su inteligibilidad inmanente y su valor ejemplar.<sup>194</sup>

La formulación positiva de la regla de oro por parte de Jesús reza así: “pues, todo lo que queráis que haga la gente con vosotros, hacedlo vosotros con ella; pues ésta es la Ley y los Profetas”.<sup>195</sup> La Comisión la propone como un compendio admirable del actuar cristiano y que a su vez es enseñanza de moral fundamental.<sup>196</sup>

En el contenido de la cartas paulinas, la Comisión llama la atención sobre la Carta a los Romanos, que manifiesta la necesidad universal de la salvación que trae Cristo; allí se describe la situación religiosa y moral común a todos los hombres y mujeres, y se informa sobre la cuestión en la cual el conocimiento de la ley no basta por sí solo para mantenerse en un camino justo; exige la opción por Jesús.

González identifica, que la Comisión los presenta los escritos de los Padres de la Iglesia como un *patrimonio ético*, pues ellos hablan con frecuencia de una ley natural, aunque la proyectan en un horizonte metafísico y personal distinto del estoico. Esta doctrina patrística, juntamente con la tradición del *ius gentium*, pasaría a la reflexión medieval, periodo en el que la doctrina de la ley natural alcanza una forma clásica, especialmente en la obra de Tomás de Aquino.<sup>197</sup>

González identifica los rasgos que hacen de la exposición tomista de la ley natural una formulación clásica y que ella resume en cuatro puntos

- a) representa una síntesis lograda de las reflexiones anteriores sobre la ley natural, paganas o cristianas; b) intenta situar la ley natural en un cuadro metafísico y teológico general, presentándola como participación en la ley eterna por la criatura racional, gracias a

---

<sup>194</sup> CTI, *En búsqueda*, 23.

<sup>195</sup> Cf. Mt, 7, 12.

<sup>196</sup> CTI, *En búsqueda*, 24.

<sup>197</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*.

la cual ésta entra de modo consciente y libre en los designios de la Providencia, de tal modo que no es un sistema cerrado y completo de normas morales sino una fuente de inspiración constante; c) considera el orden ético y político como un orden racional, obra de la inteligencia humana, y que define un espacio de autonomía, que permite distinguirlo, sin separarlo, del orden propio de la revelación religiosa; d) finalmente, a los ojos de los teólogos y juristas escolásticos, la ley natural representaba un punto de referencia y un criterio a la luz del cual valorar la legitimidad de leyes positivas y costumbres particulares.<sup>198</sup>

Esta doctrina patristica de la ley natural se transmitió a la Edad Media, así como la noción, bastante parecida, de “derecho de gentes – *ius gentium*”, según la cual, además del “derecho civil - *ius civile*”, hay principios universales de derecho que regulan las relaciones entre los pueblos y son obligatorios para todos.<sup>199</sup>

En la Edad Media, afirma la Comisión, la doctrina de la ley natural alcanza una cierta madurez y adquiere una *forma clásica*, caracterizada por cuatro rasgos. El primero trata de descubrir la verdad allí donde se encuentre, asume las reflexiones anteriores sobre la ley natural, paganas o cristianas, y trata de proponer una síntesis de las mismas. El segundo rasgo sitúa la ley natural en un marco metafísico y teológico general, entendida aquí la ley natural como una participación de la criatura racional en la ley divina eterna, gracias a la cual entra de manera consciente y libre en los designios de la Providencia.

En el tercer rasgo, la doctrina de la ley natural toma conciencia de que la naturaleza tiene una densidad propia, lo que, en parte, está ligado al redescubrimiento del pensamiento aristotélico. En el cuarto rasgo, la Comisión concluye: “Finalmente, a los ojos de los teólogos y juristas escolásticos, la ley natural constituye un punto de referencia y un criterio a la luz del cual se valora la legitimidad de las leyes positivas y de las costumbres particulares”.<sup>200</sup>

#### 5.4. El Magisterio de la Iglesia y la ley natural

Sin embargo, para González, siempre que el Magisterio de la Iglesia se ha referido a la ley natural ha tenido presente la versión clásica. Así lo hizo León XIII, en 1888 con

<sup>198</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*; CTI, *En búsqueda*, 26 - 27.

<sup>199</sup> CTI, *En búsqueda*, 26.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, 27. Ver Irrazábal, Gustavo. “Ley natural y dialogo intercultural”, *Veritas*: 24 (2011). 9 - 31.

*Libertas praestantissimum*, para identificar la fuente de la autoridad civil y fijarle límites, para proteger la propiedad privada, o defender el salario mínimo; Juan XXIII para fundar los derechos y deberes del hombre en *Pacem in terris*, de 1963; Pío XI en *Casti connubii*, 1930 y Pablo VI en *Humanae vitae* (1968) en cuestiones de moral conyugal.<sup>201</sup>

Por otra parte, para González, el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) hace notar que, si bien la ley natural es común a creyentes y no creyentes, en la medida en que la Revelación asume las exigencias de la ley natural, la Iglesia, mediante su Magisterio, queda constituida en garante e intérprete de ella.<sup>202</sup> Según el Catecismo, la ley natural

Es una participación en la sabiduría y la bondad de Dios por parte del hombre, formado a imagen de su Creador. Expresa la dignidad de la persona humana y constituye la base de sus derechos y sus deberes fundamentales. La ley natural es inmutable, permanente a través de la historia. Las normas que la expresan son siempre substancialmente válidas. Es la base necesaria para la edificación de las normas morales y la ley civil.<sup>203</sup>

Así la asume también el papa Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* (1993), donde se asigna a la ley natural un puesto determinante en la exposición de la moral cristiana.<sup>204</sup>

En este contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la *ley natural*: “La criatura racional, entre todas las demás —afirma santo Tomás—, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debido. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural”.<sup>205</sup>

Con todos estos elementos, el Magisterio eclesiástico actual invoca la ley natural sobre todo en cuatro contextos. En un primer contexto, ante una cultura que con frecuencia opera con un concepto limitado de racionalidad que conduce a una moral relativista; la

---

<sup>201</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*.

<sup>202</sup> *Ibíd.*

<sup>203</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n.1978 - 1979.

<sup>204</sup> CTI, *En búsqueda*, 34.

<sup>205</sup> Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 43. Se hace innecesario escribir un apartado sobre las comprensiones (acerca de la ley natural) del Papa Juan Pablo II, dada la inmensa cercanía de su pensamiento sobre la moral con los planteamientos de Benedicto XVI. El término *ley natural* aparece en *Veritatis splendor* 31 veces. El término *libertad* es usado 181 veces. Finalmente la palabra *gracia* es utilizada alrededor de unas 50 veces.

referencia a la ley natural es un recordatorio de la racionalidad de la ética, y representa por ello una base para el diálogo intercultural e interreligioso. En un segundo contexto, ante el individualismo relativista, la apelación a una ley natural nos recuerda el carácter objetivo de las normas fundamentales que regulan la vida social y política.

En un tercer contexto, ante el laicismo agresivo que quiere excluir a los creyentes del debate político, se invoca la ley natural para defender causas que no son confesionales sino simplemente humanas: derechos frente a la opresión; la justicia en relaciones internacionales; la vida y la familia; la libertad religiosa y en la educación. Finalmente, en un cuarto contexto, frente al totalitarismo y al abuso de poder, la Iglesia recuerda que las leyes civiles contrarias a la ley natural no obligan en conciencia.<sup>206</sup>

### **5.5. Las formulaciones modernas de la ley natural**

La Comisión recuerda en este documento ciertas interpretaciones modernas que, a su parecer, están parcialmente en la raíz de las dificultades que los contemporáneos experimentan ante esta noción de la ley natural. Con las formulaciones modernas, afirma la Comisión, se pierden elementos decisivos de esa síntesis clásica, ya expuestas en los numerales anteriores y que por supuesto es continuidad de las propuestas de santo Tomás.<sup>207</sup> Lo opuesto a esta propuesta es presentado por la Comisión como factores que desencadenan un empobrecimiento y a su vez una distorsión de la doctrina clásica de la ley natural. Se destacan principalmente dos factores.<sup>208</sup>

Un primer factor es *el voluntarismo*, que introduce la tesis de la potencia absoluta de Dios, según la cual Dios podría obrar independientemente de su sabiduría y su bondad.

En el plano antropológico, los desarrollos del voluntarismo y la correlativa exaltación de la subjetividad, definida por la libertad de indiferencia frente a toda inclinación natural, han cavado un foso entre el sujeto humano y la naturaleza. Además, algunos piensan que la

---

<sup>206</sup> CTI. *En búsqueda*, 35.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, 29 - 30.

<sup>208</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*.

libertad humana es esencialmente el poder hacer que no cuente lo que el hombre es por naturaleza.<sup>209</sup>

Esto supone relativizar, según criterio de la Comisión, que todas las estructuras inteligibles existentes, y, en el caso el ser humano, se traduce en una concepción de la libertad como pura capacidad de escoger entre opciones contrarias.<sup>210</sup> La Comisión termina afirmando:

Son muchas las consecuencias del voluntarismo en la doctrina de la ley natural. Ante todo, mientras que, para santo Tomás, la ley era concebida como fruto de la razón y expresión de una sabiduría, el voluntarismo tiende a vincular la ley sólo a la voluntad, y a una voluntad desligada de su ordenación intrínseca al bien. Por consiguiente, toda la fuerza de la ley reside únicamente en la voluntad del legislador. La ley queda así desposeída de su inteligibilidad intrínseca. En estas condiciones la moral se reduce a la obediencia a los mandamientos que manifiestan la voluntad del legislador.<sup>211</sup>

Un segundo factor, llamado *racionalismo*<sup>212</sup> - según la Comisión-, lleva a prescindir de la referencia a Dios como fundamento último de la ley natural, esperando encontrar únicamente en las esencias creadas la base de aquella ley.<sup>213</sup>

En efecto, algunas presentaciones modernas de la ley natural han dejado de lado la necesaria integración de las inclinaciones naturales en la unidad de la persona. Al descuidar la consideración de la unidad de la persona humana, absolutizan las inclinaciones naturales de las diversas “partes” de la naturaleza humana y las yuxtaponen sin jerarquizarlas, y de este modo omiten su integración en la unidad del proyecto personal global del sujeto.<sup>214</sup>

---

<sup>209</sup> CTI, *En búsqueda*, 71.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, 29, 30, 71.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>212</sup> Cf. Juan Pablo II, *Carta a las familias*, 19: “El filósofo que formuló el principio *Cogito, ergo sum*: “Pienso, luego existo”, ha marcado también la moderna concepción del hombre con el *carácter dualista* que la distingue. Es propio del racionalismo contraponer de modo radical en el hombre el espíritu al cuerpo y el cuerpo al espíritu. En cambio, el hombre es persona en la unidad de cuerpo espíritu. El cuerpo nunca puede reducirse a pura materia: es *un cuerpo “espiritualizado”*, así como el espíritu está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como *un espíritu “corporeizado”*.”

<sup>213</sup> CTI, *En búsqueda*, 32, 33. Nota 71.

<sup>214</sup> Comisión Teológica, *En búsqueda*, 34.

Este racionalismo, según la Comisión, lleva a plantear la ley natural “como si Dios no existiese”; afirma (el racionalismo) que las diferencias religiosas han sido históricamente motivo de conflicto, lo cual constituye una de las fuerzas secularizantes de la modernidad.<sup>215</sup>

En consonancia con este argumento, la Comisión presenta cuatro rasgos que caracterizan en general la posición *voluntarista* y la posición *racionalista*. El primer rasgo es la creencia esencialista en una naturaleza humana inmutable y a-histórica; un segundo rasgo es la abstracción de la situación concreta de la persona humana en la historia de la salvación, concretamente, del modo en que el pecado y la gracia afectan al conocimiento y a la práctica de la ley natural. Un tercer rasgo es la idea de que se pueden deducir los preceptos de la ley natural a partir de la definición de la esencia humana.

Finalmente -el cuarto rasgo- es la extensión máxima de los preceptos deducidos así, de modo que la ley natural aparece como un código de leyes completas que regula casi todos los comportamientos; es decir, es la presentación de la ley natural como un código de preceptos que regula la totalidad del comportamiento.<sup>216</sup>

Esta tendencia “a extender el campo de las determinaciones de la ley natural ha sido el origen de una grave crisis, en particular debido a que, con el desarrollo de las ciencias humanas, el pensamiento occidental ha tomado conciencia de la historicidad de las instituciones humanas y del carácter relativo y cultural de muchos comportamientos que se justificaban con frecuencia recurriendo a la ley natural”.<sup>217</sup>

Según la Comisión, para elaborar una noción de ética universal en una sociedad secularizada es necesario evitar la forma rígida en que el voluntarismo y el racionalismo han identificado la libertad; esto implica mostrar aquellos valores morales que deben ser comunes y que hacen parte de la ley natural.<sup>218</sup>

## **5.6. Hacia una definición de la ley natural**

Visto lo anterior, la Comisión se da a la tarea de presentar lo que se constituye el aparato analítico del documento, titulado “la percepción de los valores morales”,<sup>219</sup> donde se

---

<sup>215</sup> CTI, *En búsqueda*, 29 - 30.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>217</sup> *Ibíd.*

<sup>218</sup> *Ibíd.*, 36 - 59.

<sup>219</sup> CTI, *En búsqueda*. El tema de los valores bastante recurrente durante el documento: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 35, 37, 38, 40, 44, 48, 49, 52, 58, 60, 72, 80, 82, 85, 86, 87, 93, 95, 96, 116.

explicita la experiencia moral –el bien ha de hacerse–, como una experiencia en la que el bien “se impone al sujeto”, con toda la fuerza de una ley que expresa una exigencia interna al propio espíritu.<sup>220</sup> Para González

Este bagaje conceptual se da cuenta, por un lado, de la universalidad de la ley natural, y el modo en que dicha universalidad es compatible con su historicidad; asimismo, se precisa el lugar de las disposiciones morales en el reconocimiento y actuación conforme a la ley natural, mostrando de paso la continuidad existente entre ley natural y virtud.<sup>221</sup>

Sin embargo, a pesar de las múltiples significaciones que se encuentran dentro de la totalidad del documento, a propósito de la ley natural, la que llama más la atención es la última expuesta de la siguiente manera:

Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de obtener a partir de la observación y de la reflexión acerca de nuestra común condición humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres y de la cual la humanidad toma conciencia cada vez más a medida que avanza en la historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión. No consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que siempre mana al buscar un fundamento objetivo a una ética universal.<sup>222</sup>

Para fundamentar tal argumento el capítulo 3, titulado “los fundamentos de la ley natural”, versa sobre la reflexión filosófica y teológica encaminada a hacer explícitos los fundamentos epistemológicos y metafísicos de la experiencia moral, tal y como ha sido expuesta en el capítulo dos del documento. Allí, se destacan las nociones de creación y participación, desde las cuales se comprende la relevancia moral de las nociones de naturaleza y persona.<sup>223</sup> Esto ocurre de la siguiente manera:

Al buscar el bien moral, la persona humana se pone a la escucha de lo que es y toma conciencia de las inclinaciones fundamentales de su naturaleza, que son algo completamente

---

<sup>220</sup> CTI, *En búsqueda*, 43.

<sup>221</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*. CTI, *En búsqueda*, 55 - 59.

<sup>222</sup> CTI, *En búsqueda*, 113.

<sup>223</sup> *Ibíd.*, 63 - 64.



distinto de simples impulsos ciegos del deseo. Cuando percibe que los bienes hacia los que tiende por naturaleza son necesarios para su realización moral, fórmula para sí en forma de mandatos prácticos el deber moral de llevarlos a la práctica en su vida. Se presenta a sí misma un cierto número de preceptos muy generales que comparte con el resto de los seres humanos y que constituyen el contenido de lo que se llama ley natural.<sup>224</sup>

Aclarando estos aspectos fundamentales, según la Comisión, se debe conducir a reconocer “que el concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es, para el hombre, portadora de un mensaje ético, y constituye una norma moral implícita, que la razón humana actualiza”.<sup>225</sup> El Documento insiste en mostrar una comprensión completa -de carácter metafísico- de la ley natural con la finalidad de evitar malas interpretaciones anteriores (s. XIX y XX).<sup>226</sup>

Con esa intención, la Comisión se da a la tarea de plantear y exponer aquellos principios fundamentales; uno de ellos se encuentra en el capítulo 4, donde se presenta la correlación de “ley natural y sociedad”. Se comienza indicando la relación entre persona y sociedad como clave que ilumina el tránsito de la ley natural al derecho natural. Es decir, si la persona, como fin en sí misma, está en el centro del orden social y político, su condición naturalmente social le impide considerar la sociedad como el resultado de un puro contrato; en esta forma, las relaciones con los demás miembros de la sociedad son necesarias para su realización como persona.<sup>227</sup> En este sentido, para González

el bien común no es sólo el fin propio de la política, sino que también hace posible que la persona sea, cada vez más, persona humana. Para ello la sociedad, afirma la Comisión, debe promover la realización de las inclinaciones naturales de la persona humana. En este sentido, el documento destaca cuatro valores que, derivados de la ley natural, definen los contornos del bien común: la libertad, la verdad, la justicia y la solidaridad.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> CTI, *En búsqueda*, 45.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, 64 – 68.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, 83 - 84.

<sup>228</sup> *Ibíd.*, 86 – 87.

Para la Comisión este orden natural de la sociedad al servicio de la persona se caracteriza, muy a fin con la doctrina social de la Iglesia,

por cuatro valores que brotan de las inclinaciones naturales del hombre y que trazan las grandes líneas del bien común que debe perseguir la sociedad: la libertad, la verdad, la justicia y la solidaridad. Estos cuatro valores corresponden a las exigencias de un orden ético conforme a la ley natural. Si alguna de ellas falta, la sociedad tiende a la anarquía o al dominio del más fuerte.<sup>229</sup>

En la relación entre ley natural y sociedad, están correlacionados el derecho natural (persona) y el derecho positivo (sociedad) que contribuyen al desarrollo humano; estos dos derechos son complementarios y aportan a las relaciones justas entre los seres humanos.<sup>230</sup>

Los derechos naturales constituyen la medida de las relaciones humanas anteriores a la voluntad del legislador; y no se basan en los deseos fluctuantes de los individuos, sino en la estructura misma de los seres humanos y sus relaciones humanizadoras.

El derecho natural es lo que naturalmente es justo antes de cualquier formulación legal. Se expresa de manera particular en los derechos subjetivos de la persona, como el derecho al respeto de la propia vida, a la integridad de su persona, a la libertad religiosa, a la libertad de pensamiento, al derecho de fundar una familia y educar a los hijos según las propias convicciones, al derecho de asociarse con otros, de participar en la vida de la colectividad, etc.<sup>231</sup>

Otro fundamento que posee un carácter distintivo entraña el reconocimiento de una medida ética intrínseca a la vida política, diversa de la medida religiosa. A la luz de la apelación al derecho natural, según la Comisión, el documento recuerda que la revelación bíblica invita a la humanidad a considerar que el orden de la creación es un orden universal, en el que participa toda la humanidad, y que tal orden es accesible a la razón.

---

<sup>229</sup> CTI, *En búsqueda*, 87. Cf Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris*, 37; Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 192 - 203.

<sup>230</sup> CTI, *En búsqueda*, 88 - 91.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, 92.

Con este argumento, la Comisión invita a distinguir entre el orden racional de la política, y el orden de la gracia y de la escatología; González extrae de esta distinción una doble consecuencia:

El Estado no puede erigirse en poseedor del sentido último de la historia, pues el ámbito del sentido último, en la sociedad civil, es asunto de las organizaciones religiosas, la filosofía y la espiritualidad; y estas instancias, a su vez, deben contribuir al bien común reforzando los vínculos sociales y promoviendo los valores universales que fundan el mismo orden político.<sup>232</sup>

Afirma la Comisión a propósito de la sociedad: “Cuando hablamos de la ley natural, se trata de este orden querido por Dios y captado por la razón humana. La Biblia presenta la distinción entre este orden de la creación y el orden de la gracia al que da acceso la fe en Cristo. Ahora bien, el orden de la sociedad no es el orden definitivo o escatológico”.<sup>233</sup>

Si, por un lado, “la ley natural contiene la idea de Estado de Derecho, que se estructura según el principio de subsidiariedad, respetando las personas y los cuerpos intermedios y regulando sus interacciones”. Por otro lado, la política debe realizar un debate racional abierto a la trascendencia, reconociendo que el orden político no es el orden escatológico: “A este respecto es preciso distinguir bien la situación de la primera alianza, donde la ley divina dada por Dios era también la ley del pueblo de Israel, y la de la nueva alianza, que es portadora de la distinción y de la autonomía relativa de los órdenes religioso y político”.<sup>234</sup>

## 5.7. La “nueva” ley natural

El último capítulo, presenta el título: *Jesucristo, cumplimiento de la ley natural*, González, identifica la relación entre ley natural y Evangelio; en esta línea se refiere a Jesucristo, *Logos* encarnado, ley viviente, como cumplimiento perfecto de la ley natural, que además de constituir un modelo ético proporciona a los seres humanos la posibilidad real de

---

<sup>232</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*. Cf. CTI. *En búsqueda*, 93 - 98.

<sup>233</sup> CTI, *En búsqueda*, 94.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, 93.

cumplir la ley del amor. La gracia del Espíritu Santo,<sup>235</sup> en efecto, constituye el elemento principal de la nueva ley, que es ley de libertad.<sup>236</sup> De este modo, la referencia a una ley natural aparece como una clave que, por un lado mantiene un vínculo con la nueva ley del Evangelio y, por otro, ofrece una amplia base de diálogo con toda clase de personas, con vistas a la búsqueda del bien común. En cuanto a la noción de gracia afirma la Comisión:

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, la conforta y la lleva a su plena realización. Consiguientemente, aunque la ley natural es una expresión de la razón común a todos los hombres y puede ser presentada de manera coherente y verdadera en el plano filosófico, no es extraña al orden de la gracia. Sus exigencias permanecen presentes y activas en los diferentes estados teológicos por los que pasa la humanidad en la historia de la salvación.<sup>237</sup>

Ese orden de la gracia está referido también, según la Comisión, “al orden de la creación para que todos los seres humanos, al conformarse con la ley inherente a ellos mismos, puedan buscarle libremente y, una vez que le hayan encontrado, proyectar sobre el mundo la luz de la gracia, que es su plena realización”.<sup>238</sup> Esa realización está correlacionada con la noción de la libertad dentro del documento, y se presenta de la siguiente manera:

Con la Ley nueva que es una ley esencialmente interior, “una ley perfecta, la de la libertad” (Sant 1,25), el deseo de autonomía y de libertad en la verdad que habita en el corazón del hombre alcanza en este mundo su más perfecta realización. De lo más íntimo de la persona, habitada por Cristo y transformada por el Espíritu, brota su actuación moral. Pero esta libertad está completamente al servicio del amor: “Pues vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; ahora bien, no utilizéis la libertad como estímulo para la carne; al contrario, sed esclavos unos de otros por amor” (Gál 5,13).<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> González, *A la búsqueda de una ética Universal*. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q.106 a.1: “Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que se da mediante la fe en Cristo. Y por eso principalmente la ley nueva es la misma gracia del Espíritu Santo que se da a los fieles de Cristo”.

<sup>236</sup> La palabra “libertad” es utilizada en 31 ocasiones en el documento de la Comisión.

<sup>237</sup> En los siguientes numerales aparece la palabra “gracia”: 33, 94, 96, 101, 111, 112.

<sup>238</sup> CTI, *En búsqueda*, 100.

<sup>239</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q.108 a.1 ad 2: “Puesto que la gracia del Espíritu Santo es como un hábito interior infundido en nosotros que nos mueve a obrar rectamente, hace que realicemos libremente aquellas cosas que son convenientes a la gracia, y que evitemos lo que repugna a la gracia. Así pues, se llama a la ley

La Comisión termina el documento con un apartado conclusivo, que está compuesto por cuatro numerales que resumen el contenido de la exposición.<sup>240</sup> Una primera conclusión que se puede presentar es la afirmación de que la noción de ley natural debe ser un recurso permanente para que los seres humanos posean reglas comunes para convivir con justicia y paz, todo ello con el auxilio de otras religiones, otras sabidurías y otras filosofías de nuestro tiempo.

Otra conclusión es la intención de recuperar el binomio fe y razón como suelo neutral para el diálogo con todas las sociedades y religiones. Desde la fe, se debe dar el reconocimiento de que Cristo revela la plenitud de lo humano al darle cumplimiento en su persona. Desde la razón es el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de que el concepto de ley natural es ante todo filosófico y como tal, permite un diálogo que no atenta contra las convicciones religiosas, y que apela a lo que hay de universalmente humano en cada ser humano.

Finalmente, las sociedades abarcan todo un abanico de relaciones que va desde la célula familiar hasta las relaciones internacionales, pasando por la vida económica, la sociedad civil, la comunidad política. La Comisión reconoce la existencia de normas de comportamiento que deben tener su fuente en la misma persona humana, en sus necesidades y en sus inclinaciones. Estas normas deben ser elaboradas por la reflexión y reafirmadas por el derecho; y así, ser interiorizadas por todos, tal y como se expresa por ejemplo en la Carta de los Derechos Humanos.

## **6. Exhortación *Amoris laetitia*: papa Francisco (2016)**

### **6.1. Estructura general de la exhortación *Amoris laetitia***

Después de una elección papal o Conclave inédito por haberse dado en el contexto de la renuncia previa del entonces papa Benedicto XVI, ahora papa emérito, salió al balcón central de la Basílica de San Pedro un hombre que sorprendió por su nacionalidad, su mensaje

---

nueva ley de libertad de dos maneras. En un sentido, porque solo nos obliga a realizar o evitar aquellas cosas que de por sí son necesarias, o respectivamente opuestas a la salvación, que caen bajo el precepto o la prohibición de la ley. En segundo lugar porque nos hace cumplir libremente este tipo de preceptos y prohibiciones, en cuanto que las realizamos por el impulso interior de la gracia. Y por estos dos motivos se denomina “ley de perfecta libertad”.

<sup>240</sup> CTI, *En búsqueda*, 113 - 116.

pero sobre todo, por su sencillez. Esa sencillez es común denominador del papa Francisco en sus mensajes, palabras, homilías, audiencias; y por supuesto, en sus escritos pontificios.

Desde la posición como obispo de Roma y cabeza de la Iglesia, posee una preocupación, más identificable en él que en sus predecesores, sobre todos y cada uno de los católicos que conforman esta confesión, y todo ello se ve reflejado en la manera como sus desarrollos teológicos tienen un énfasis particular en el Concilio Vaticano II, y que, junto con su formación teológica jesuítica de acento latinoamericano, presenta su Exhortación *Amoris laetitia* como cierre del Sínodo sobre la Familia.<sup>241</sup>

Se puede pensar que el tema fundamental del documento es la familia y sus nuevos derroteros. Sin embargo, la *alegría del amor*, tiene un trasfondo<sup>242</sup>, y es el de abordar el tema de la moral cristiana comenzando desde “los aportes de los dos recientes Sínodos sobre la familia, agregando otras consideraciones que puedan orientar la reflexión, el diálogo o la praxis pastoral y, a la vez, ofrezcan aliento, estímulo y ayuda a las familias en su entrega y en sus dificultades.”<sup>243</sup>

Esas otras consideraciones, así llamadas por él, son las que se deben resaltar dentro de su intención general. Eso distinto es inusual dentro la Iglesia, pero es el que ahora usa el papa para hablar sobre el amor, el matrimonio y la familia, sus aspectos bellos y sus dificultades; y por supuesto, para la intención de esta investigación, la cuestión moral que subyace a sus afirmaciones.<sup>244</sup> El papa Francisco describe la moral como “fría moral de escritorio”.<sup>245</sup>

Otra importante consideración es que el Magisterio eclesial no lo decide todo. El papa Francisco cita uno de sus axiomas más importantes y más humanos:

Recordando que el tiempo es superior al espacio, quiero reafirmar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis,

---

<sup>241</sup> Después de cerca de seis meses del Sínodo dedicado a la Familia, el Papa Francisco presentó los temas principales con un acento espiritual y con su sello bíblico característico.

<sup>242</sup> <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2016/04/13/analisis-comentarios-y-reacciones-a-exhortacion-amoris-laetitia/>. (Consultado el 28 de marzo de 2017).

<sup>243</sup> Papa Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Amoris laetitia*, 5.

<sup>244</sup> <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/04/21/la-verdadera-novedad-de-amorislaetitia.html>. (Consultado el 28 de marzo de 2017).

<sup>245</sup> Papa Francisco, *Amoris laetitia*, 312.

pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella. Esto sucederá hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa, es decir, cuando nos introduzca perfectamente en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada.<sup>246</sup>

Eso significa que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Además, en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales.

Desde los primeros párrafos, el papa introduce las llamadas situaciones “irregulares” que la doctrina eclesial había excluido hasta el momento del debate, sobre todo, en aquellos llamados “matrimonios” sin la bendición de la Iglesia Católica y las de “divorciados en una nueva unión”. De este documento, según el papa Francisco, no se puede esperar “una nueva normativa general de tipo canónico, aplicable a todos los casos.”<sup>247</sup>

## 6.2. La noción de gracia en *Amoris laetitia*

No existe en el Documento un lugar donde el significado de la noción gracia sea explícito. Esta expresión aparece más de cincuenta veces con un especial acento en la relación *gracia-sacramento del matrimonio*. La expresión *gracia*, se usa también, como regalo gratuito entregado por Dios. El papa Francisco reconoce que estar con Dios es estar en gracia.<sup>248</sup> Con esta afirmación propone un proceso de acompañar y discernir aquellas situaciones calificadas como ‘irregulares’ por el Sínodo.

Acerca del modo de tratar las diversas situaciones llamadas “irregulares”, los Padres sinodales alcanzaron un consenso general, que sostengo: “Respecto a un enfoque pastoral dirigido a las personas que han contraído matrimonio civil, que son divorciados y vueltos a casar, o que simplemente conviven, compete a la Iglesia revelarles la divina pedagogía de la

---

<sup>246</sup> *Amoris laetitia*, 3.

<sup>247</sup> *Ibíd.*, 2, 201, 300. Alienta a los sacerdotes a buscar caminos que ayuden a todas esas personas que viven en una situación de pecado mortal. La gran palabra de Francisco, “misericordia”, encuentra allí su lugar. Un verdadero pastor no debe darse por satisfecho con la puesta en práctica de las leyes morales. “Por creer que todo es blanco o negro a veces cerramos el camino de la gracia y del crecimiento”. Cf. 305.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, 314.

gracia en sus vidas y ayudarles a alcanzar la plenitud del designio que Dios tiene para ellos siempre posible con la fuerza del Espíritu Santo.<sup>249</sup>

El papa Francisco le pide a toda la Iglesia recordar su tarea misionera de misericordia con las personas en situación irregular, siguiendo la pedagogía divina<sup>250</sup>. Al lado de este auxilio de la gracia, el papa Francisco, cita a Juan Pablo II que proponía la llamada “ley de gradualidad” con la conciencia de que el ser humano “conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento”.<sup>251</sup>

No es una “gradualidad de la ley”, sino una gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley. Porque la ley es también don de Dios que indica el camino, don para todos sin excepción que se puede vivir con la fuerza de la gracia, aunque cada ser humano “avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios y de las exigencias de su amor definitivo y absoluto en toda la vida personal y social”.<sup>252</sup>

Gracias al discernimiento, se debe reconocer en los sujetos la progresiva integración de los dones de Dios en ellos, que permiten identificar sus circunstancias específicas en el acompañamiento pastoral concreto. Sin embargo, el papa Francisco recuerda que la Iglesia posee una sólida reflexión acerca de los condicionamientos y circunstancias atenuantes:

Por eso, ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada “irregular” viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante. Los límites no tienen que ver solamente con un eventual desconocimiento de la norma.

Un sujeto, aun conociendo bien la norma, puede tener una gran dificultad para comprender “los valores inherentes a la norma” o puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa. Como

---

<sup>249</sup> *Amoris laetitia*, 297.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, 78, 211, 298.

<sup>251</sup> Exhort. apos. *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981), 34.

<sup>252</sup> *Amoris laetitia*, 295.



bien expresaron los Padres sinodales, “puede haber factores que limitan la capacidad de decisión”<sup>253</sup>.

Este argumento asume la propuesta de la *Gaudium et spes* sobre la conciencia humana expuesto de la siguiente manera: “No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado”<sup>254</sup>. En cuanto a los factores que limitan la capacidad de decisión, el papa Francisco presenta el argumento de santo Tomás de la siguiente manera:

Ya santo Tomás de Aquino reconocía que alguien puede tener la gracia y la caridad, pero no poder ejercitar bien alguna de las virtudes, de manera que aunque posea todas las virtudes morales infusas, no manifiesta con claridad la existencia de alguna de ellas, porque el obrar exterior de esa virtud está dificultado: “Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes, en cuanto experimentan dificultad en sus actos, aunque tengan los hábitos de todas las virtudes”<sup>255</sup>.

Con respecto a estos condicionamientos, el papa Francisco asume el argumento del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) que expresa de una manera contundente que una acción puede quedar disminuida e incluso suprimida a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales, cuando la persona ha actuado.<sup>256</sup>

Por esta razón, el papa concluye y recomienda que, siguiendo al Sínodo, “en determinadas circunstancias, las personas encuentran grandes dificultades para actuar en modo diverso. El discernimiento pastoral, aun teniendo en cuenta la conciencia rectamente formada de las personas, debe hacerse cargo de estas situaciones. Tampoco las consecuencias de los actos realizados son necesariamente las mismas en todos los casos”<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> *Amoris laetitia*, 298 y 301.

<sup>254</sup> *Gaudium et spes*, n. 16.

<sup>255</sup> *Amoris laetitia*, 305. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 3, ad 2; *De Malo*, q. 2, a. 2.

<sup>256</sup> *Catecismo*, n.1732, 2532.

<sup>257</sup> Papa Francisco, *Amoris laetitia*, 300 y 302.

Sin embargo, el papa Francisco lanza una crítica directa a los pastores que se sienten satisfechos con su misión, solamente “aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones ‘irregulares’, como si fueran piedras que se lanzan sobre la vida de las personas”.<sup>258</sup> En esta misma línea, continúa él, se expresó la Comisión Teológica Internacional: “la ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”.<sup>259</sup>

El papa termina afirmando: “Es verdad que a veces nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida auestas”.<sup>260</sup>

### 6.3. La noción de libertad en *Amoris laetitia*

El desarrollo de la Exhortación es presentado por el papa Francisco de la siguiente manera. Primero, hace una exposición sobre la situación actual de las familias en orden a mantener los pies en la tierra. En segundo lugar, recuerda algunas cuestiones elementales de la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, para llegar así a exponer los dos capítulos centrales de su intervención dedicados al amor. En tercer lugar, propone algunos caminos pastorales que orienten a construir hogares sólidos y fecundos, con un capítulo final dedicado a la educación de los hijos. En cuarto lugar, presenta la invitación a la misericordia y al discernimiento pastoral ante situaciones que no responden plenamente a lo que el Señor nos propone; por último, plantea unas breves líneas de espiritualidad familiar.<sup>261</sup>

La primera aproximación al significado de la noción libertad se da en la presentación que el papa hace sobre la situación actual de las familias, en el capítulo segundo, de la siguiente manera: “La libertad para elegir permite proyectar la propia vida y cultivar lo mejor de uno mismo, pero si no tiene objetivos nobles y disciplina personal, degenera en una

<sup>258</sup> *Amoris laetitia*, 305.

<sup>259</sup> C.T.I., *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009). 59. Papa Francisco, *Amoris laetitia*, 305: “A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia”.

<sup>260</sup> *Amoris laetitia*, 310. Ver Exhort. apos. *Evangelii gaudium*, (24 noviembre 2013), 47.

<sup>261</sup> Papa Francisco, *Amoris laetitia*, 6.

incapacidad de donarse generosamente”.<sup>262</sup> En el fondo, continúa él, “es fácil confundir la genuina libertad con la idea de que cada uno juzga como le parece, como si más allá de los individuos no hubiera verdades, valores, principios que nos orienten, como si todo fuera igual y cualquier cosa debiera permitirse”.<sup>263</sup>

Para el papa Francisco, la libertad comienza por casa: “la familia es la primera escuela de los valores humanos, en la que se aprende el buen uso de la libertad”.<sup>264</sup> Todo comienza desde la consideración de la dignidad de la pareja.

En este sentido, es preciso redescubrir el mensaje de la Encíclica *Humanae vitae* (cf. 10-14) y la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (cf. 14; 28-35) para contrarrestar una mentalidad a menudo hostil a la vida [...] La elección responsable de la paternidad presupone la formación de la conciencia que es “el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella” (*Gaudium et spes*, 16).

En la medida en que los esposos traten de escuchar más en su conciencia a Dios y sus mandamientos (cf. *Rm* 2,15), y se hagan acompañar espiritualmente, tanto más su decisión será íntimamente libre de un arbitrio subjetivo y del acomodamiento a los modos de comportarse en su ambiente.<sup>265</sup>

La conciencia para el papa Francisco es el lugar donde se escucha a Dios; el lugar que permite tomar decisiones libres y desde el cual se asumen posibles líneas de acción, en este caso hablando de la familia. Su argumento rescata la posición expuesta en la *Gaudium et spes*, sobre la conciencia. Esa relación, Dios-ser humano, es una relación creada en el amor. La libertad y el amor es el binomio que el papa desea desarrollar en su argumento: “el amor, cuando es más íntimo y profundo, tanto más exige el respeto de la libertad y la capacidad de esperar que el otro abra la puerta de su corazón”.<sup>266</sup>

Con el paso del tiempo, afirma el papa, “el vínculo de fraternidad que se forma en la familia entre los hijos, si se da en un clima de educación abierto a los demás, es una gran

---

<sup>262</sup> *Amoris laetitia*, 33.

<sup>263</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, 274.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, 222.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, 99. La palabra amor es usada alrededor de unas 360 veces en el documento.

escuela de libertad y de paz”.<sup>267</sup> La manera de educar en la libertad se origina desde “el amor que confía, deja en libertad, renuncia a controlarlo todo, a poseer, a dominar. Esa libertad, que hace posible espacios de autonomía, apertura al mundo y nuevas experiencias, permite que la relación se enriquezca y no se convierta en un círculo cerrado sin horizontes”.<sup>268</sup> El amor al otro implica ese gusto por contemplar y valorar lo bello y sagrado de ese ser personal, que existe más allá de mis propias necesidades.<sup>269</sup>

Reconoce el papa Francisco que, para generar procesos de maduración de la libertad en los hijos, es muy importante el amor que capacita, que ayuda a crecer integralmente; y suministra dinanismos importantes para actuar con inteligencia y sabiduría en circunstancias difíciles. Todo esto con el fin de cultivar la auténtica autonomía de los sujetos creyentes.<sup>270</sup>

Esos sujetos creyentes inevitablemente sorprenden con proyectos que brotan de esa libertad, y rompen esquemas fijos, lo cual, según el papa, es conveniente que suceda.<sup>271</sup>

Sin embargo puede suceder que la libertad se eche a perder. Por ello el papa Francisco advierte:

La educación moral es un cultivo de la libertad a través de propuestas, motivaciones, aplicaciones prácticas, estímulos, premios, ejemplos, modelos, símbolos, reflexiones, exhortaciones, revisiones del modo de actuar y diálogos que ayuden a las personas a desarrollar esos principios interiores estables que mueven a obrar espontáneamente el bien. La virtud es una convicción que se ha transformado en un principio interno y estable del obrar.

La vida virtuosa, por lo tanto, construye la libertad, la fortalece y la educa, evitando que la persona se vuelva esclava de inclinaciones compulsivas deshumanizantes y antisociales. Porque la misma dignidad humana exige que cada uno “actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro” (*Gaudium et spes*, 17).<sup>272</sup>

Por tanto, el camino formativo de la libertad debe mostrar frutos que evidencian el nivel de maduración personal del sujeto. El papa Francisco reconoce también que la libertad

---

<sup>267</sup> *Amoris laetitia*, 194.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, 115.

<sup>269</sup> *Ibíd.*, 127.

<sup>270</sup> *Ibíd.*, 261. El Papa Francisco agrega más adelante que, “El fortalecimiento de la voluntad y la repetición de determinadas acciones construyen la conducta moral, y sin la repetición consciente, libre y valorada de determinados comportamientos buenos no se termina de educar dicha conducta”. 267.

<sup>271</sup> *Ibíd.*, 262.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, 267. Ver Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 17.

requiere cauces y estímulos, ya que por sí misma no puede garantizar su maduración.<sup>273</sup> En el capítulo séptimo se da, pues, una significación más concreta sobre la libertad, con el título de *fortalecer la educación de los hijos*, con la presentación de un caso particular de un joven involucrado en el consumo de sustancias alucinógenas; se diferencian claramente la función de la voluntad y la función de la libertad:

Cuando se proponen valores, hay que ir a poco, avanzar de diversas maneras de acuerdo con la edad y con las posibilidades concretas de las personas, sin pretender aplicar metodologías rígidas e inmutables. Los aportes valiosos de la psicología y de las ciencias de la educación muestran la necesidad de un proceso gradual en la consecución de cambios de comportamiento. La libertad concreta, real, es limitada y condicionada. No es una pura capacidad de elegir el bien con total espontaneidad. No siempre se distingue adecuadamente entre acto “voluntario” y acto “libre”.

Alguien puede querer algo malo con una gran fuerza de voluntad, pero a causa de una pasión irresistible o de una mala educación. En ese caso, su decisión es muy voluntaria, no contradice la inclinación de su querer, pero no es libre, porque se le ha vuelto casi imposible no optar por ese mal. Es lo que sucede con un adicto compulsivo a la droga.

Cuando la quiere lo hace con todas sus ganas, pero está tan condicionado que por el momento no es capaz de tomar otra decisión. Por lo tanto, su decisión es voluntaria, pero no es libre. No tiene sentido “dejar que elija con libertad”, ya que de hecho no puede elegir, y exponerlo a la droga sólo aumenta la dependencia. Necesita la ayuda de los demás y un camino educativo.<sup>274</sup>

Cuando no ocurre este acompañamiento, los niños o los adolescentes “se convierten en atropelladores, que someten todo a la satisfacción de sus necesidades inmediatas y crecen con el vicio del ‘quiero y tengo’. Este es un gran engaño que no favorece la libertad, sino que la enferma”.<sup>275</sup>

Finalmente, el papa Francisco reconoce que la educación de los hijos en la libertad debe estar marcada por un camino de transmisión de la fe, que supone que los padres vivan la experiencia real de confiar en Dios, de buscarlo, de necesitarlo, porque sólo de ese modo

---

<sup>273</sup> *Amoris laetitia*, 273.

<sup>274</sup> *Ibíd.*

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 275.

“una generación pondera tus obras a la otra, y le cuenta tus hazañas” (sal. 144,4). Los padres que quieren acompañar la fe de sus hijos están atentos a sus cambios, porque saben que la experiencia espiritual no se impone sino que se propone a su libertad.<sup>276</sup>

## 7. Conclusiones

Hemos identificado y analizado, aquellos documentos que a nuestro parecer, presentan una correlación -implícita o explícita- entre libertad y gracia. Todos los documentos sin excepción alguna, tienen un trasfondo teológico y antropológico. El hoy de la Iglesia Católica está más representado por la figura del Papa Francisco; a partir de sus planteamientos podemos proponer una primera conclusión: que su elaboración discursiva sigue con fidelidad muchos de los puntos fundamentales que el Concilio Vaticano II establece para una comprensión más integrada sobre el tema de la libertad humana.

Con esta comprensión integral, el Papa Francisco establece una nueva manera de aproximarse -por ejemplo- al tema del matrimonio católico y a aquellas situaciones irregulares que deben ser solucionadas para bien de estas parejas.

Sin embargo, una vez publicada la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* surgen nuevas críticas de aquellos que señalan que tales propuestas -las del Papa Francisco- son contrarias a las afirmaciones de tradición aristotélico-tomista, que rigen gran parte del pensamiento y la acción moral de muchos miembros de la Iglesia Católica.

Nuestra segunda conclusión se refiere a la posibilidad de hacer reinterpretaciones de la moral cuando se presentan situaciones nuevas. En el análisis que hemos realizado, encontramos correspondencia y continuidad entre las afirmaciones anteriores al Concilio Vaticano II y posteriores a él, que llegan como Tradición Magisterial y teológica a manos del Papa. Su trabajo como Papa es, precisamente, repensar aquellas afirmaciones a la luz de las nuevas realidades, para aportar soluciones a las comunidades humanas. Muchas de las críticas a las que hemos hecho referencia carecen de una lectura interpretativa y analítica seria de la cual pueden nacer malentendidos, incoherencias y errores.

Un último punto interesante es tratar de destacar varios binomios de la correlación gracia/libertad que es posible identificar y que conforman distintas comprensiones de esta

---

<sup>276</sup> *Amoris laetitia*, 287 - 288.

correlación. La Congregación para la Doctrina de la Fe establece el binomio libertad-Estado y el binomio libertad-Iglesia.

Estos planteamientos tendrán continuidad en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Sin embargo, el Catecismo como fuente sistemática de la fe, propone un *trinomio*: no puede existir libertad si no hay uso de la razón y de la voluntad, de modo que cada persona disponga de sí misma. Este trinomio se percibe bastante bien en los desarrollos argumentativos de Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*.

En cuanto a la Comisión Teológica Internacional, es claro que posee una gran cercanía con lo expuesto por Benedicto XVI. Ahora bien, tanto para la Comisión como para el Papa Benedicto, se deben poner en relación los binomios: gracia-justicia y libertad-razón para poder comprender mejor, en la situación actual, qué es la libertad y cómo Dios auxilia con Su gracia al ser humano.

## Capítulo III

### Una nueva comprensión de la correlación gracia-libertad, Post- Vaticano II 1965–2016: Magisterio Teológico.

#### Introducción: una nueva teología con enfoque antropológico

En el capítulo anterior, identificamos y analizamos las producciones del Magisterio de la Iglesia, sobre todo aquellos documentos que giran en torno a las comprensiones de las nociones de gracia y libertad. Sin embargo, no podemos olvidar que gracias a una nueva antropología, el Concilio Vaticano II asume un nuevo enfoque teológico, que funda en consecuencia una nueva manera de comprender la moral, es decir, una *antropología teológica*.

Si el concilio trataba de la libertad religiosa y de los derechos de la persona humana, o de la colegialidad y la participación de muchos en las decisiones tomadas por unos pocos, o de la actitud de la Iglesia respecto a los miembros de otras religiones y de la familia humana en general, el *punctum saliens* era siempre la moral como antropología teológica comprensión de lo que es el hombre. ¿Quiénes somos? La gran cuestión del concilio no era sobre Dios, sino sobre el hombre. Aunque la respuesta del concilio fue que no podemos decir quién es el hombre sin hablar de Dios.<sup>1</sup>

Por tanto, el Concilio Vaticano II, al hablar del hombre, necesita hablar de Dios y, al hablar de Dios, necesita hablar del hombre. Este nuevo pensamiento antropológico teológico es presentado, de manera sintética, en la *Gaudium et spes*; y de manera especial en otros apartados de los otros documentos conciliares; todos ellos corresponden a la nueva manera desde donde la Iglesia ha optado por interpretarse a sí misma para comprender los tiempos actuales.<sup>2</sup>

De estos aportes conciliares, surgieron un grupo de grandes moralistas contemporáneos al Concilio Vaticano II y posteriores a él, que trabajaron el tema de la moral ante todo desde una *antropología teológica*; entre ellos identificamos a Karl Rahner S.J., Josef Fuchs S.J. y Josef Ratzinger. Sus aportes han generado un espacio de reflexión, análisis

---

<sup>1</sup> Baum, Gregory, “La antropología del Vaticano II”, en Dunphy, William, *La nueva moral*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, 127-128.

<sup>2</sup> Múnica, Alberto. “La moral como antropología teológica”, 305 - 332.



y discusión frente a las posturas de la moral de carácter tradicional dentro de la Iglesia Católica. Sus aportes, como veremos, establecen un nuevo horizonte de comprensión sobre la correlación gracia y libertad.

Hay otro teólogo Bernard Lonergan S.J., quien en su trabajo doctoral (*Grace and Freedom*) hace tal vez la mejor síntesis teológico-sistemática de la correlación gracia-libertad.

## **1. Algunos aportes de tres teólogos relevantes que correlacionan gracia y libertad**

### **1.1. La antropología teológica de Karl Rahner**

Dentro del pensamiento antropológico rahneriano se entiende al ser humano desde su aparición evolutiva en la historia como creatura de Dios, de quien recibe, al inicio de su existencia, su entidad trascendental -pensamiento teológico-; se trata de una conciencia que es capaz de captar al otro (al prójimo) como referente con quien puede establecer una relación positiva o negativa, de amor o de rechazo.<sup>3</sup> De manera simultánea, también Rahner afirma que el ser humano en el nivel trascendental recibe desde el principio la libertad como dinamismo apto para tomar decisiones en su cotidianidad. Por tanto, para Rahner la libertad es don de Dios y está en cada persona desde el inicio de su existencia.<sup>4</sup>

#### **1.1.1. La noción de gracia en Karl Rahner**

La noción de gracia pasa -con la ayuda de Rahner- de una acentuación desde la gracia creada hacia la gracia increada. Trento insistió en la gracia creada porque era discutida; pero en la discusión postridentina se dejó a un lado el tema de la gracia increada, hasta el siglo XX. El interés de Rahner, ayudó a destacar la primacía de la gracia increada. Es una gracia absoluta, indebida e indulgente. Gracia increada es para Rahner, la autocomunicación de Dios.<sup>5</sup> Rahner tiene como objetivo global presentar la noción de gracia como realidad que

---

<sup>3</sup> Rahner, Karl, *Escritos en teología, sobre la experiencia de la gracia*. Tomo III. Madrid: Taurus ediciones, 1961. 103 – 106. También en: *Escritos en teología, naturaleza y gracia*. Tomo IV, Madrid: Taurus ediciones, 1964. 215 - 244.

<sup>4</sup> “*Der Vorgriff auf das Sein*” (el ser ahí, existiendo). *Vorgriff* (existiendo) es una noción importante en Rahner, y viene de Heidegger.

<sup>5</sup> Rahner, Karl *Curso fundamental sobre la fe*, 53.

permite al hombre tender hacia la comunión con Dios y, en esa comunión, realizarse plenamente.<sup>6</sup>

Para Rahner, la autocomunicación de Dios tiene dos momentos: el existencial humano y la respuesta (positiva o negativa) a la gracia.<sup>7</sup> En cuanto al existencial humano, todo ser humano puede realizarse plenamente. Es lo que Dios ofrece al hombre para su desarrollo independientemente del acontecimiento Cristo.<sup>8</sup> La naturaleza humana está llamada a desarrollar su libertad, su responsabilidad y su conocimiento. Todo ello hace parte de la oferta de la autocomunicación de Dios.

Rahner reconoce que, en el nivel del existencial humano, desde donde el hombre libremente se comprende a sí mismo, la libertad ha sido dada de antemano como fin de su salvación o condenación.<sup>9</sup> Su naturaleza está compuesta por varios aspectos que son característicos por ser creatura. Primero, el ser humano es espíritu, es libertad, es individuo, y es persona que forma comunidad de manera correlativa; es decir, está orientado a la comunión con otras personas.<sup>10</sup>

En un segundo momento, afirma Rahner, esa autocomunicación divina puede ser aceptada (vivir en gracia), o puede ser rechazada (desgracia), y esto es el pecado. La gracia es la oferta aceptada. La respuesta, a la gracia explícita de Dios puede ser aceptada o rechazada; existe la posibilidad de un “sí” o un “no” a Dios. El existencial sobrenatural está en la línea de la naturaleza previa a la libertad, y es algo constitutivo de la naturaleza. Está

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 79. *Las distintas clases de conocimiento de Dios y su unidad interna*: La teología católica acostumbra hablar en *primer lugar* de un conocimiento natural de Dios, en el cual él, como dice el Vaticano I (cf. DS 3004; + 1785), puede ser conocido con la luz de la razón sin una revelación explícita. Junto a este conocimiento natural de Dios la teología escolástica habla en *segundo lugar* de un conocimiento de Dios mediante lo que llamamos revelación cristiana a través de la *palabra* en sentido auténtico: un conocimiento de Dios por su propia revelación: p. ej., que él perdona la culpa de los hombres, que quiere que todos los hombres participen de su plena comunión intratrinitaria, que en bien de los hombres se ha encarnado, etc. Habría que hablar todavía, en *tercer lugar*, de un conocimiento de Dios que se produce mediante una *acción salvífica* que se revela en la historia de la humanidad y en la del individuo. El Vaticano II, en su *Constitución dogmática sobre la revelación* (cf. *Dei Verbum*, cap. 1), procura en lo posible acercar, vincular y en lo posible engarzar la *acción histórica* en la que se revela Dios con la revelación divina en su autocomunicación a través de la *palabra* humana. Jesús nos habla a través de hechos y palabras, y muchas veces la palabra ilumina y transforma la realidad a través del signo. Teológicamente las tres formas mencionadas de conocimiento de Dios (conocimiento natural, revelación, y acción salvífica en la historia) se complementan con el tema de la gracia.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 150.

<sup>8</sup> Rahner, “Dignidad y libertad del hombre” En *Escritos en teología*, Tomo III, 250.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 248.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

dada a todo hombre. Es la cercanía del hombre a Dios. Cada persona está creada para vincularse a Jesucristo. Podemos aceptarlo o rechazarlo.<sup>11</sup>

El existencial sobrenatural. Esto quiere decir que la persona que ha quedado esbozada está llamada a la comunión personal inmediata con Dios en Cristo. Se trata de un llamamiento duradero e ineludible, sea que la persona lo acepte como salvación y gracia o se resista a él por la culpa (pecado original o culpa personal). A la persona dirige Dios su llamamiento mediante la revelación personal de su Verbo, su palabra, en la historia de la salvación que culmina en Jesucristo, el Verbo encarnado del Padre.<sup>12</sup>

En el nivel trascendental, entitativo y ontológico, Dios hace una invitación (llamamiento) -según comprende Rahner- para que todo ser humano se libere -sinónimo de salvación y redención- de la negatividad presente en su existencia. Todo ello porque el sujeto puede cerrarse, en un primer momento, a la posibilidad trascendental de encontrarse con Dios concientemente; y, en un segundo momento, también puede cerrarse a la posibilidad de una la relación positiva con el otro en libertad.<sup>13</sup>

Para darle más fuerza al argumento, Rahner asume al final de su proposición los apartados fundamentales del prólogo de san Juan: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de Él, y sin Él nada de lo que ha sido hecho fue hecho. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres”.<sup>14</sup>

Este argumento joánico pone en evidencia una participación mucho más universal de la persona Cristo, es decir, en Él vivimos, nos movemos y existimos. Dios invita por medio de Cristo a optar por el amor. Esto ocurre dentro de la conciencia, y se asemeja a un llamado por parte de Dios que ocurre en lo más íntimo del ser de la persona. Es en la conciencia más íntima -dirá Rahner- donde el sujeto creyente se halla frente a la oferta de la gracia de Dios santificante y divinizante.<sup>15</sup> Esta antropología y teología rahneriana permite también intuir que todo ser humano posee un existencial natural y un existencial sobrenatural. Ese existencial sobrenatural no se encuentra separado de su existencial natural.

---

<sup>11</sup> Rahner, Karl *Curso fundamental sobre la fe*, 159 -161.

<sup>12</sup> Rahner, Karl, “Dignidad y libertad del hombre” En *Escritos en teología*, Tomo III, 250.

<sup>13</sup> Para Rahner el “pecado original” es la negatividad constitutiva en todo ser humano.

<sup>14</sup> Jn 1, 1 -18.

<sup>15</sup> Rahner, “Dignidad y libertad del hombre”, 250.

[En el hombre] su esencia se halla en posibilidad óptica y personal espiritual de comunicación con Jesucristo, en quien Dios ha adoptado para siempre como figura de un hombre y ha abierto definitivamente hacia sí mismo en manera insuperable la realidad de un hombre, con lo cual ha quedado establecida la posibilidad real de comunión inmediata de todos los hombres con Dios. Por ello, sólo se puede hablar de Dios de un modo definitivo cuando al tratar de ello, es decir, una teología, se trate también de una antropología.

El autor identifica la gracia como don y oferta y como una realidad entitativa que es propia del ser humano -por creación crística-, y que posibilita al ser humano la obtención de la vida divina.<sup>16</sup> Para Rahner, sólo cuando el ser humano responde positivamente a la oferta que se le presenta entitativamente por el bien del otro, es decir por el amor, ocurre la salvación crística; ésta se hace posible también desde siempre y en todos los tiempos.<sup>17</sup> Esto significa que no existe otra manera de operar la eticidad sino en la relación del hombre con el hombre.<sup>18</sup>

Sólo en el amor es desde donde se establece una correlación de libertad y gracia - lugar antropológico y lugar teológico respectivamente-donde la relación con Dios no es otra que la relación inter-humana con la Divinidad, que de igual manera se refleja en las situaciones humanas. Estas afirmaciones se encuentran en concordancia directa con la Doctrina que el Concilio Vaticano II presenta en la Constitución Dogmática *Lumen gentium*:

Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*, 159 – 161. El autor sigue aquí, como en muchos de sus escritos, a Pablo, para la comprensión de la noción de “gracia”.

<sup>17</sup> Bien lo afirma san Juan en su primera Carta (1 Jn 4, 7 – 11) que encaja bastante bien con el argumento de Rahner: “Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros: en que Dios ha enviado a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Amados, si Dios así nos amó, también nosotros debemos amarnos unos a otros”. Versión Biblia de las Américas 1986.

<sup>18</sup> Múnica, Alberto. “La moral como antropología teológica”, 315.

<sup>19</sup> *Lumen gentium*, 16.

Este último argumento, en continuidad con los planteamientos rahnerianos frente a la correlación gracia-libertad, abre la posibilidad de que quienes no han conocido a Cristo tengan la posibilidad de llegar a la vida eterna.

De igual modo, *Lumen gentium* -que sigue el argumento de Rahner- reconoce que todos los seres humanos, sin excepción alguna, desde el momento de su nacimiento, son partícipes de la gracia crística constitutiva. También enfatiza que, gracias al juicio de la conciencia, la libertad lleva a realizar obras conforme a la voluntad de Dios. Este mismo argumento se expone en la *Dei Verbum*:

El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación.<sup>20</sup>

Aunque suele suceder de manera recurrente que ciertas influencias negativas pueden alterar la continuidad del sujeto en su relación con Dios. Según Rahner, todo esto puede amenazar el ser y la dignidad del ser humano de dos maneras: una, *exteriormente*, en la que el ser humano está expuesto al influjo del orden creado (fuerzas materiales o personas), independientemente de su decisión; otra, *interiormente*, el hombre está orientado por su conciencia que puede llegar a desviarse y a errar.<sup>21</sup> En cuanto a *lo exterior*, ningún ser humano se encuentra en una zona segura, que le impida estar lejos de los influjos de afuera. Por tanto, concluye Rahner: “todo suceso “exterior” puede tener su importancia y constituir una amenaza para la salvación última de la persona, y cae, por tanto, bajo la ley de la dignidad de la persona, que, en cuanto tal, puede quedar degradada por los influjos de afuera”.<sup>22</sup>

En cuanto al influjo de *lo interior* (la conciencia), pueden darse también desviaciones en lo cual coincide Rahner con *Gaudium et spes*: “No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la

---

<sup>20</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>21</sup> Rahner, “Dignidad y libertad del hombre”, 252.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado”.<sup>23</sup> En palabras de Rahner:

Al hombre -al hacer uso de su libertad- se le plantea irremisiblemente este dilema: o degrada su dignidad o la conserva en la gracia de Dios constituyéndola en algo efectivo, en dignidad realizada. (...) Por tanto, de los hombres que actúan históricamente entre sí, de hecho los unos han degradado culpablemente su dignidad y los otros la han salvado por la gracia. Solamente Dios conoce por dónde van las fronteras que marcan la separación propiamente dicha dentro de la historia de la salvación de la humanidad<sup>24</sup>.

Teológicamente se puede decir que Dios es Padre y se une al hombre en Jesucristo. La gracia diviniza y eleva el movimiento del hombre que tiende hacia Dios. Dios mismo es el que lleva al hombre hacia el Misterio sagrado que es Él mismo. El Misterio es el fin del hombre, no un fin lejano, sino un fin en la cercanía del amigo, del esposo. La gracia eleva al espíritu humano que ya trasciende hacia la comunión con Dios. El que da la gracia es el que crea al espíritu humano. En Rahner se ve un optimismo, en que el pecado es mucho menor que la gracia.<sup>25</sup>

Dios quiere que todos se salven. Rahner afirma que la gracia es mayor que los sacramentos, y que Dios tiene otras maneras de llegar al corazón de los hombres. También destaca la importancia central de Jesucristo; invita a una misión más gratuita, sin una urgencia escrupulosa, ya que confía en la gracia. Para Rahner es necesaria la Palabra, pero también es necesaria la existencia del sujeto en la historia. Según Rahner, la conversión del hombre es ayudada mediante la comunicación de Dios que da la “luz de la fe por la gracia”.<sup>26</sup>

La aceptación de la autocomunicación de Dios debe basarse y está basada en el ofrecimiento que hace Dios mismo [al sujeto]; y por ende la aceptación de la gracia [en la persona] una vez más es también dada por la gracia; por la aceptación de la gracia [que ocurre en el sujeto creyente] se crea una relación fundamental con la trascendencia humana [hacia Dios]; esa relación es principio y fuente mediante la cual dicha trascendencia se manifiesta dentro del conocimiento y la libertad. Además, de allí se desprende el acto de aceptar la comunicación divina [dentro del sujeto] que permite que esta relación [que ha sido] aceptada

---

<sup>23</sup> *Gaudium et spes*. 16.

<sup>24</sup> Rahner, *Dignidad y libertad del hombre*. 252.

<sup>25</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 162 - 163.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 177 - 185.

permanezca realmente con características divinas; (...) [Por tanto] Dios, al comunicarse a sí mismo, es aceptado.<sup>27</sup>

Para Rahner, la cuestión principal y definitiva de la correlación gracia/libertad es que aporta al sujeto una nueva forma de juzgar un comportamiento moral. Para ello, ese comportamiento o acto es evaluado -en la conciencia- en función de la totalidad de la relación de la persona con Dios. Como hemos observado, en toda persona existe una disposición de recibir o rechazar el *llamado* de Dios.

La bondad (gracia) o maldad (pecado) de un acto humano se encuentra en el núcleo mismo de la libertad personal; abandonar la comunicación con Dios es un acto interior, que se da en la propia individualidad y que posee también una radicalidad. Por lo tanto, en Rahner, existe una distinción -aceptación o rechazo- que se encuentra en la constitución misma de la humanidad, y que está integrada a su realización en un momento concreto de la historia.<sup>28</sup>

Por tanto, Dios es constitutivamente relacional; se relación con todo lo que ha creado -especies y universo-; sin embargo, tiene una opción preferencial por la especie humana. Dios se auto-manifiesta a cada persona, y, dicha manifestación, cuanto es recibida por un sujeto creyente, se constituye para el individuo como nueva identidad. Así entendida esta relación, Dios-gracia/ser humano-libertad, en Rahner, son binomios esenciales y fundamentales de la moralidad. El sujeto asume un compromiso radical con Dios; genera actos ya diferentes en su historia y en su vida; todo ello a partir de su experiencia recepción-acogida de la revelación de Dios.<sup>29</sup>

### **1.1.2. La noción de libertad en Karl Rahner**

El tema de la libertad del sujeto está vinculado, en la comprensión de Rahner, al tema de la salvación. La auténtica pregunta personal de la existencia es en verdad una pregunta por la salvación. La vida auténtica del hombre con la aceptación de la propia mismidad y una

---

<sup>27</sup> Rahner Karl, S.J. *Foundation of Christian Faith*. New York: Crossroad, 1994, 104. Traducción mía.

<sup>28</sup> La tesis doctoral de María Isabel Gil Espinosa, titulada: *Conciencia de pecado y de culpa*, en especial la segunda parte, llamada: "Evolución del concepto de pecado en la historia de la teología moral". <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/12573/GilEspinosaMarialsabel2013.pdf?sequence=1>.

<sup>29</sup> Para profundidad en el tema de revelación desde una perspectiva iberoamericana ver Sánchez Hernández, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración teológica*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

libertad personal liberada por la gracia permite que el ser humano se encamine hacia la salvación que se va encarnando en la historia, en el tiempo y en el espacio categorial.<sup>30</sup>

Rahner reconoce en primer lugar, que la noción de “libertad” hace parte de los llamados por él “existenciales naturales del ser humano”;<sup>31</sup> en segundo lugar, según su opinión, esta noción corre el peligro de ser falsamente interpretada y mal usada. Para ello, dentro de su ensayo sobre *la Dignidad y libertad del hombre*, presenta varios significados relacionados con *la libertad de la persona en general*. Para él, la noción de “libertad” es una de las más difíciles de definir, y sin embargo aquí optamos por una en particular:

[Libertad] es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí de tal manera que esta disposición, en su realidad concreta, no se puede resolver completamente en algo distinto y anterior y de lo que de ella se pueda derivar, de modo que exista y sea tal porque sus presupuestos son tales y no de otra manera.<sup>32</sup>

Los presupuestos a los que se refiere él son los que ya ha presentado como realidades preexistentes llamadas externas e internas. Otra definición que presenta Rahner es muy cercana a la ya expuesta: “[La libertad] es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente y bajo la propia responsabilidad”.<sup>33</sup> De ahí resulta evidente, dirá Rahner, que no puede existir una norma ética de igualdad absoluta para la posibilidades de la libertad. Esto se encuentra en consonancia con la *Gaudium et spes*:

Dios ha querido dejar al hombre en sus manos su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones,

---

<sup>30</sup> Rahner, Karl. *Foundation of Christian Faith*, 59.

<sup>31</sup> Rahner, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, 250.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 256.

<sup>33</sup> *Ibíd.*



tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes.<sup>34</sup>

El peligro que advierte Rahner es la tendencia permanente a buscar una adecuada y material igualdad de derechos de todos, que se traduciría -de manera opuesta a lo afirmado por el Magisterio-<sup>35</sup> en un atropello a todos los seres humanos, porque consiste en una perturbación del marco de la libertad asignado objetivamente a cada uno y distinto a cada caso.<sup>36</sup>

Rahner aclara que, la libertad del hombre no es un dato particular, empírico, junto a otros en la realidad del hombre. La libertad no es algo medible. Por ello las ciencias empíricas de la antropología y de la psicología pueden ahorrarse la pregunta de la libertad. El hombre está invitado a tomar su humanidad en sus manos. Está invitado a experimentarse como el sujeto encomendado a sí mismo, a tomar conciencia de su carácter, no sólo en el conocer sino en el actuar como una experiencia apriorística-trascendental de su libertad. De esa manera sabe que es libre.<sup>37</sup>

Para Rahner, la libertad posee dos dimensiones. Una ocurre cuando el ser humano decide mediado por la realidad concreta del espacio y del tiempo, por la corporalidad, en la historia. El autor distingue como la libertad “categorial a esta dimensión de la libertad.”<sup>38</sup> De igual manera, identifica una libertad “trascendental”, donde el ser humano como ser personal puede trascender.

Para Rahner, ambas libertades -categorial y trascendental- acontecen de manera simultánea en el sujeto. Esa simultaneidad ocurre en la historicidad del hombre que es un momento constitutivo interno importante del sujeto espiritual y libre. El hombre está invitado a transparentar su subjetividad libremente. Sin embargo, todo ser humano experimenta su dependencia de Alguien que es más que él.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> *Gaudium et spes*, 17.

<sup>35</sup> Rahner, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, 256. Cf. Rahner: “La libertad no consiste en poder constantemente hacer lo contrario de lo hecho hasta ahora, sino poder hacerse a sí mismo definitivamente y una vez para siempre”.

<sup>36</sup> Rahner, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, 258. Por tanto, la propuesta de la Comisión Teológica Internacional referida a la búsqueda de una ética universal, quedaría en entredicho.

<sup>37</sup> Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*, 56.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*

Según Rahner, el hombre no puede entenderse como un sujeto absoluto, sino más bien, es un ser en referencia hacia, en y para. Una referencia que se experimenta como puesta y dispuesta por otro, como fundada en el abismo del Misterio. El hombre nunca es la pura disposición de su propia libertad. No lo puede hacer porque nunca alcanza plenamente sus posibilidades mundanas e históricas; y tampoco puede distanciarse totalmente de ellas.<sup>40</sup>

Sin embargo, esta realidad espacio-temporal es el único lugar donde acontece la libertad “trascendental”; es el lugar, donde el ser humano se identifica referido a Dios; y es precisamente el misterio divino el que sin cesar otorga al hombre su referencia al Misterio absoluto como fundamento y contenido de su ser. Aquí se identifica plenamente la correlación teología antropología que presenta Rahner.

La libertad trascendental, para Rahner, permite el conocimiento de Dios, pues la referencia originaria del hombre al Misterio absoluto constituye la experiencia fundamental como sujeto espiritual. Hay dos dimensiones importantes: el conocimiento y la libertad que ama. El hombre está invitado a experimentar el conocimiento y el amor de Dios. Esta experiencia, cuando es originaria, supera lo conceptual, es un saber y un amar a Dios.<sup>41</sup> Ambas acontecen también simultáneamente.

Finalmente, Rahner afirma que el ser humano está invitado a volver siempre a la experiencia trascendental de la referencia al Misterio absoluto; de igual modo, está llamado a la ejercitación existencial en la libre aceptación de tal referencia, optar por Dios, libremente.<sup>42</sup> Según el autor, esta aceptación se produce en la oración personal; se produce dentro de la conciencia con una obediencia responsable, libre y formada auténticamente. Esa aceptación es voluntaria, y se da también en la silenciosa quietud por la que aceptamos y nos confiamos al carácter no manipulable de la propia existencia.<sup>43</sup>

## **1.2. La antropología teológica de Josef Fuchs**

J Josef Fuchs, S.J. ha sido uno de los moralistas que ha aportado para el desarrollo de la moral católica contemporánea al Concilio Vaticano II. Su obra, como veremos, está

---

<sup>40</sup> Significa el hombre como el ser dispuesto, como el ser abierto a..., quizás el hombre como el ser dispuesto a la disposición que no depende de él.

<sup>41</sup> Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*, 74.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 77.

influenciada por la antropología teológica de Karl Rahner para referirse a los grandes temas de la teología moral. Teólogos estudiosos de esta área de la teología dan cuenta en sus trabajos de la influencia que el pensamiento de Fuchs ha tenido en la reflexión moral actual.<sup>44</sup>

### 1.2.1. La noción de gracia en Josef Fuchs

En trabajos posteriores al Concilio Vaticano II,<sup>45</sup> Fuchs se guiará por los desafíos antropológico-teológicos, que invitan a formular nuevos significados sobre las nociones fundamentales dentro del campo de la moral. Asumiendo esta invitación del Concilio a repensar la moral cristiana, lo hace, en un primer momento, a la luz de la *Dei Verbum*, utilizando la noción de revelación allí expuesta.<sup>46</sup> Desde allí, el autor elaborará una metodología para presentar su antropología teológica, que se podría resumir de la siguiente manera: Dios no reveló por medio de Cristo ninguna ley; si esto es así, la característica fundamental de la moralidad cristiana es un llamado, una vocación, y no una “ley”.

El Concilio requiere que se enseñe la teología moral no sólo y principalmente como código de principios y preceptos morales. Debe presentarse como un desdoblamiento, una revelación y explicación del mensaje gozoso, la buena nueva, del llamado de Cristo a nosotros, de la vocación de los creyentes en Cristo.<sup>47</sup>

El elemento propio y específico de la moral cristiana no hay que buscarlo, afirma Fuchs, en las peculiaridades de los valores, virtudes y normas categoriales de las distintas esferas de la vida. Para Fuchs, la historia de la humanidad es la historia del llamado de Dios; es una acción salvífica a la humanidad que “aunque oculta, siempre está en progreso hasta la última y definitiva interpretación”;<sup>48</sup> es la invitación a seguir contemplando el misterio revelado en la Encarnación de Cristo, en quien acontece la plenitud humana, y es quien debe

---

<sup>44</sup> Sus obras principales: *Human Values and Christian Morality*; *Personal Responsibility and Christian Morality*; *Christian Ethics in a Secular World*, *Christian Morality*; *The Word Becomes Flesh*; y finalmente, *Moral Demands and Personal Obligations*.

<sup>45</sup> Ver, por ejemplo, *Human Values and Christian Morality*, Capítulos 1 y 3; También en: *Personal Responsibility and Christian Morality*, capítulo 2.

<sup>46</sup> Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación n. 2: “Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.”

<sup>47</sup> Fuchs, Josef, *Human Values and Christian Morality*. Dublin: Gill and MacMillan Ltda., 1970, 3.

<sup>48</sup> Rahner, Karl. *Foundation of Christian Faith*, 1994, 41.

ser anunciado para la salvación de todos los seres humanos; es en Él donde se está llevando a cabo la transformación del mundo por medio de la gracia que viene de Dios.

Fuchs comprende al ser del hombre como algo querido por Dios, donde el sujeto sólo es *siendo en Cristo*; es decir, la persona llega a ser lo que es, no por atender la ley natural, sino por atender la ley de Cristo. Necesariamente, reconoce Fuchs, la ley es medio, pero no fin. Por tanto, la realidad total de la ley es Cristo.

Dentro de su análisis, Fuchs identifica y presenta dos comprensiones de la moral, pero siempre en la perspectiva de la relación con Cristo. La primera es la de quienes por el existencial sobrenatural han hecho su opción fundamental por Cristo, explícita y temáticamente. La otra moral se establece en quienes han hecho una opción implícita y atemática por Dios.<sup>49</sup> “La moralidad trascendental considera la moralidad de la persona en sí misma, mientras que la moralidad categorial se pronuncia sobre la moralidad de los actos en su particularidad específica”.<sup>50</sup> Nos interesa ahora profundizar en la primera moral presentada por Fuchs, - explícita y temática - que genera un verdadero humanismo cristiano.

La moral para Fuchs es una decisión cristiana fundamental donde el creyente acepta y responde al amor de Dios en Cristo; al identificarse como seguidor de Cristo, el creyente, en sus acciones, va reflejando un nuevo grado de responsabilidad con las personas y con el mundo. En palabras de Pablo, como alguien que ha muerto y resucitado en la fe y en el sacramento con Cristo; de esta forma se ha convertido en una nueva criatura.<sup>51</sup>

El abandono de sí mismo *-momento primero-* es necesario para comenzar el proceso de un verdadero humanismo cristiano que dispone al individuo para recibir la manifestación de Dios; es lo que Fuchs y otros teólogos han denominado la *opción fundamental* que todo ser humano realiza ante Dios (ante el Absoluto).<sup>52</sup> De ahí se desprende *-momento segundo-* aquello que Fuchs establece como el llamado de Cristo, y que es la esencia de la moralidad

---

<sup>49</sup> Según el argumento tradicional de Rahner, temáticamente se refiere a los seres humanos que han reconocido a Jesús como parte de su historia. Atemáticamente se refiere a los seres humanos que sin conocerlo [a Jesús] optan por hacer el bien.

<sup>50</sup> Fuchs, Josef, *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington: Georgetown University Press, 1983, 232.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 233. Cf. 2 Cor 5, 17: “De modo que si alguno está en Cristo *es* nueva criatura; las cosas viejas pasaron; y ahora son hechas nuevas”.

<sup>52</sup> En los escritos posteriores Fuchs preferirá el uso de *Absoluto* en vez de *Cristo* o *Dios*. Este cambio debe ser entendido como un signo de su evolución posterior, y queda como materia de discusión. Aquí da la impresión de que el uso de *Cristo* como el referente universal de toda la humanidad, sin ninguna referencia específica al mundo no-cristiano, debe ser contextualizado al interior de su objetivo y grupo de referencia. Fuchs está hablando a teólogos católicos acerca de los peligros del relativismo ético.

cristiana. Esta opción fundamental no necesariamente se expresa explícitamente, pero de todas maneras constituye la esencia de la vida moral.

Esta opción fundamental, a nivel trascendental y correspondiente a la asunción del existencial sobrenatural, es lo que Fuchs llama la *intencionalidad cristiana*, que es no una simple buena intención o motivación para la moral categorial, sino toda una orientación direccional (*in-tendere/tender hacia*) a *ser en Cristo*; el sujeto creyente hace presente en todo acto categorial moral *ese ser en Cristo*, manteniendo así su coherencia y consistencia con la direccionalidad teleológica que ya ha establecido.

Para Fuchs, la moral se centra en el *ser en Cristo*; Él es el único que nos transforma; todo ello para poder obrar como Él. En consecuencia, la transformación ontológica que se asume en el sujeto creyente ha sido realizada por la gracia mediante un proceso -potenciado por Dios- que es coextensivo a toda la existencia histórica de cada cristiano o cristiana. “[Cristo]...constituye el principio de la moralidad cristiana tomada en su sentido más propio; sin embargo, estamos consecuentemente obligados a aceptar la humanidad de Cristo, precisamente porque estamos tratando con el *Dios-hombre*”.<sup>53</sup>

Cristo, el *Dios-Hijo*, ha realizado toda la plenitud humana posible y, consecuentemente, Él mismo se ha transformado en la realización paradigmática de la ley natural. De aquí que la realización de la humanidad -siguiendo la ley de la naturaleza humana- necesariamente se ha convertido en una invitación a seguir la “regla” humanizadora que ha establecido Cristo por medio de su encarnación y resurrección. Tal como lo puntualiza Fuchs:

Pertenecer a Cristo en realidad significa ser de Cristo (1 Cor 3: 23). Significa estar obligado a servirlo (Rom 14, 18; Col 3, 25) siendo verdaderamente siervo (Gal 1,10; Ef 6, 6; Rom 6, 16-23). Significa que realmente existe una ley de Cristo que hace exigencias verdaderas a los cristianos (Gal 6: 2; 1 Cor 9: 21).<sup>54</sup>

La ley de Cristo nos hace ser partícipes de la naturaleza divina (*divinización*), que es sinónimo de los seguidores de Cristo quienes también están aceptado la vida trinitaria; de esto resulta que la actuación moral de los sujetos creyentes esté guiada y sostenida por el

---

<sup>53</sup> Fuchs, Josef, *Natural Law. A theological Investigation*. New York: Sheed and Ward, 1965, 75-76.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 24 - 25.

Espíritu Santo, por el amor infinito de Dios-Padre y el proceso de *humanización* del sujeto por medio de Dios-Hijo.

El Espíritu es quien opera en nosotros nuestra plena humanización, argumento que es base fundamental de la moral cristiana. Esto nos permite “configurar la imagen de Cristo en las numerosas manifestaciones concretas de nuestra vida”, y nos proporciona “la luz que nos permite comprender qué aspecto debe revestir la acción en el Espíritu de Cristo en cada situación particular”.<sup>55</sup> El Evangelio de Juan, nos puede servir de referencia a propósito de ese llamado que realiza Dios-Padre, por medio de Dios-Hijo.

Al día siguiente Jesús se propuso salir para Galilea, y encontró a Felipe, y le dijo: “Sígueme”. Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y de Pedro. Felipe encontró a Natanael y le dijo: “Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, y también los profetas, a Jesús de Nazaret, el hijo de José”.<sup>56</sup>

Felipe ha escuchado el llamado, y él en el fondo de su ser ha optado libremente por Cristo. Todo ser humano puede orientar su vida hacia el bien -en este caso a Jesús- y allí realiza su respuesta a la oferta de la gracia. Precisamente, entonces, debido a que dicha invitación proviene de Dios, es una invitación a ser verdaderamente uno mismo: una invitación a realizar la propia identidad. El acto de Felipe es un acto de consciente reconocimiento-asentimiento-recepción de la autocomunicación de Dios.<sup>57</sup> Fuchs comprende la moralidad cristiana como la respuesta personal que un individuo concreto está dando a Dios, quien desea establecer una relación:

[El] elemento distintivo de la moralidad cristiana es la *intencionalidad cristiana específica* que trasciende y cumple los valores morales humanos. Pregunto: ¿Cómo debería entenderse esta intención cristiana? ¿Qué hago exactamente cuando efectúo un acto moral bueno? ¿[No es acaso que] más allá y por medio de un solo acto, realizo mi propia personalidad humana, de hecho, en verdad y en referencia a un Absoluto? Pero, si ello es así

---

<sup>55</sup> Fuchs, Josef, *Personal Responsibility*, 226.

<sup>56</sup> Jn 1, 43 - 45.

<sup>57</sup> Múnica, Alberto. “La moral”, 321- 322. Cf. *Dei Verbum*, n. 4: “Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14,9); Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna”.

(y es así), la realización de uno mismo se da en relación al Absoluto y constituye el elemento decisivo de la moralidad: porque toda acción simple como tal [se convierte] en una expresión de esta relación personal con el Absoluto.<sup>58</sup>

Por lo tanto, para Fuchs, la gracia genera una *divinización humana* del sujeto, entendida como el total abandono de la humanidad al Dios que está revelándose a Sí mismo, donándose sin límites; abandonarnos en Dios-Padre es principalmente entendido como el efecto concreto que la gracia de Dios está haciendo en la humanidad:

El cristiano que verdaderamente cree y cuya fe es una fe viva que determina su vida en concreto, se sabe salvado en Cristo, bautizado en Cristo, llamado en Cristo; es llamado ante todo para entregarse a sí mismo al Padre de Cristo en el espíritu de un hijo de Dios. Consecuentemente, procura vivir ante el Padre en verdadero abandono de sí mismo, como un hombre salvado, bautizado y llamado.<sup>59</sup>

Fuchs establece que nuestro ser divinamente creado y orientado significa, de hecho, un ser en Cristo, en quien gracia y libertad se encuentran íntimamente compenetradas.<sup>60</sup> Su propuesta de correlación gracia/libertad puede ser resumida en cinco argumentos principales. En primer lugar, que el objetivo esencial de la vida moral es la naturaleza humana salvada por Cristo, que sólo ocurre en cada sujeto creyente cuando es capaz de reconocer el llamado de Dios; éste es el esencial constitutivo de la naturaleza moral de la humanidad.

La vocación siempre indica una iniciativa de amor en la que Dios se vuelve el horizonte del ser del hombre: se trata de un activo “llegar a ser” por medio de Dios en el corazón de cada individuo, de tal forma que el hombre se abra a la propia esencia de su ser, a la vocación divina mediante la libre aceptación de ésta.<sup>61</sup>

En segundo lugar, tanto la plenitud de la realización de de la humanidad (escatología) como el modelo del comportamiento humano adecuado, (moralidad) sólo se encuentran al interior del ser humano (conciencia) como la capacidad-posibilidad de la persona para hacer el bien, es decir, agradar y obedecer a Dios-Padre; y es también una invitación abierta a todo

---

<sup>58</sup> Fuchs, *Human Values*, 123.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 130.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 4 - 5.

<sup>61</sup> Fuchs, *Personal Responsibility*, 33.

ser humano a permanecer fiel a su vocación principal: volver al Padre.<sup>62</sup> La ley más fundamental de la humanidad, la ley de Cristo, es esencialmente la presencia misma de Dios que hace posible la auténtica realización de la humanidad.<sup>63</sup>

En tercer lugar, la ley de Cristo es una ley personal, donde gracias al acontecimiento de Cristo (Encarnación-Revelación) se establece una relación de salvación entre Dios y la humanidad. Si no ocurre así, la redención humana se vuelve un imposible, porque la relación sería entre la voluntad de un Dios metafísico y nadie. Para Fuchs, la “gracia del Espíritu de Cristo no es una ley establecida ante todos los hombres de la misma manera, sino una guía interna y con ello una ley para cada persona desde dentro”.<sup>64</sup>

En cuarto lugar, tal como lo expresa Fuchs, Cristo es el dador de ley: “no porque Él mismo se convierta en una norma para nosotros, o porque nos hace exigencias, sino porque vence -al hombre de la carne- y causa en nosotros por obra de la gracia la realización que exige el amor”.<sup>65</sup>

Por último, para Fuchs la naturaleza humana logra su propia realización con el [ser] *siendo-en-Cristo*; esto se traduce por supuesto, en cumplir-obedecer la ley de la naturaleza. La ley de la naturaleza es la *ley de Cristo*. Dicha ley debe entenderse como la presencia misma de Cristo al interior de un ser humano concreto, que establece un encuentro cara a cara con Cristo, quien es la única ley definitiva para la humanidad.<sup>66</sup>

No son los nuevos preceptos morales los que especifican la moralidad cristiana, sino la gracia del Espíritu que transforma al hombre. Lo que distingue al Sermón de la Montaña no es, hablando con propiedad, una moral cristiana “sobrehumana”, sino el hombre nuevo del Reino de Dios creado por Cristo. Este hombre desinteresado y entregado al prójimo y al Padre

---

<sup>62</sup> Fuchs, *Human Values*, 4 - 5.

<sup>63</sup> En *Dei Verbum* n. 2, volver al Padre es constitutivo de la naturaleza humana: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe, 1,4).

<sup>64</sup> Fuchs, *Human Values*, 84.

<sup>65</sup> *Ibíd.*

<sup>66</sup> Este argumento tiene a su base la propuesta de Rahner: “La autocomunicación de Dios es dada no solo como un don, sino también como condición necesaria que hace posible [en el ser humano] una aceptación del don, que permite a la persona ser cambiada por Dios”. Ver Rahner, *Foundation*, 128.



va a comenzar a ser verdaderamente hombre, es decir, a vivir la verdadera moralidad del hombre.<sup>67</sup>

Por lo tanto, necesariamente la realización personal del sujeto se da al interior de la relación personal con Dios; la persona se sitúa frente a la autocomunicación de Dios y, recibéndola, realiza su propio ser como nueva creatura en Cristo. Aquí la libertad es comprendida como la posibilidad misma de realización de la humanidad con el auxilio de Dios.

### 1.2.2. La noción de libertad en Josef Fuchs

Para Fuchs, la especificidad de la moral cristiana no se funda en los preceptos; optar por Cristo es la opción preferencial. Una vez se opta por Él, se inaugura el proceso de humanización del sujeto creyente, que comienza con acciones desinteresadas, es decir, hacer el bien al otro y en Dios-Padre, sin nada a cambio. La libertad de sus acciones se ven ampliamente implicadas a ese proceso.<sup>68</sup>

Al ser cristiano corresponde no un nuevo contenido de una nueva moral (en el sentido de nuevos preceptos morales), sino sobre todo el contenido del hombre nuevo que no permanece en la vida de pecador (hombre *sarkikos*), sino que se convierte a la gracia del ser redimido -en la fe, en la caridad, en el seguimiento de Cristo- y expresa su ser redimido viviendo como hombre nuevo, cristianamente, la verdadera moral humana y una religiosidad cristiana. Precisamente así el ser cristiano corresponde al obrar cristiano.<sup>69</sup>

Según Fuchs, el obrar del cristiano permite asumir los problemas morales desde unas nuevas categorías, en donde las nuevas decisiones son analizadas y resueltas, gracias a la racionalidad humana que busca la resolución de los conflictos morales en la realidad concreta.<sup>70</sup> Sin embargo, para el autor, es necesario que el ser humano actúe según el compromiso que ha adquirido con Dios en el plano trascendental; todo ello porque Dios y el ser humano buscan estar en una relación permanente que debe reflejarse en los actos.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Fuchs, *Human Values*, 239.

<sup>68</sup> Para profundidad en el tema de la especificidad cristiana ver el análisis de Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la Moral Cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.

<sup>69</sup> Fuchs, *Human Values*, 240.

<sup>70</sup> Múnica, "La moral", 324.

<sup>71</sup> Fuchs, *Human Values*, 240. Este argumento sigue a la *Gaudium et spes* 16 con el título: *Dignidad de la conciencia moral*, referido a la relación de Dios con cada uno de los seres humanos, es decir: la moral.

Porque en cada acto libre la persona se actúa ella misma como sujeto del acto. Es precisamente en esto en lo que consiste la moralidad, a saber, en que por el acto moral categorial la persona, como un todo, se actúa ante el Absoluto. En realidad, el acto moral categorial no sería moral si, en y a través de él, la persona que cumple el acto no se realizase ella misma ante el Absoluto. Pero inversamente, la auto-actuación moral de la persona no es posible más que en y por un acto de una categoría particular.<sup>72</sup>

Fuchs confirma que el sujeto actúa libremente sólo gracias a que actúa frente al Absoluto-Dios; frente a Él, todo ser humano se va humanizando, y sólo sí, actúa a la manera de Dios, es decir, está en estado de *gracia*. Ese actuar humano ocurre en la dinámica: por Cristo, con Cristo y en Cristo, tal como lo señala Fuchs:

La respuesta genuina al llamado de Cristo surge de las profundidades del corazón del hombre, donde el hombre (en su libertad) opta no por este o aquel bien (o mal) en particular. El hombre decide comprometer todo su ser personal con el bien o con el mal: [optando por el bien] hace una opción de fe, por amor, y para seguir a Cristo; [optando por el mal] decide no aceptar el llamado de Cristo.<sup>73</sup>

Para Fuchs, libertad y aceptación van de la mano; aceptar la llamada de Cristo es la que permite la liberación de la persona humana de las exigencias de todas las leyes, pues ha hecho a la humanidad capaz de lograr la bondad de la vida humana:

La libertad del cristiano de la Ley no constituye en primera instancia una mera invalidación de la Antigua Alianza y sus preceptos. Mucho más y principalmente, significa también una liberación del hombre de su impotencia de hacer aquello que está bien. La libertad en este sentido es aquella que nos permite entrar en comunión con Dios (2 Cor 3, 15; Gal 2, 19 ss).<sup>74</sup>

Por tanto, para Fuchs, entrar en comunión con Dios es la condición de posibilidad de todos los actos morales posibles, en razón de que actuar de manera moral es precisamente

---

<sup>72</sup> Fuchs, *Human Values*, 247.

<sup>73</sup> Fuchs, Josef, S.J. *Personal Responsibility*, 36.

<sup>74</sup> Fuchs, *Natural Law*, 23. Utilizando la noción de salvación de Rahner, diremos que la *opción fundamental* es: “la validez definitiva de la verdadera autocomprensión y realización de [la misma opción] de una persona en libertad realizada ante Dios, por el hecho de aceptar lo que le es revelado y ofrecido”. Ver Rahner, *Foundation*, 39.

*ejercer*, ante Dios y con respecto a éste, una autocomprensión concreta del agente moral (ser humano) como realizado *ante* y con *respecto* a Dios.

En este caso, el factor decisivo es más bien el grado en que un individuo como persona, en sus buenas o malas acciones y propósitos libremente escogidos, se determina a sí mismo como un todo, es decir, en libertad básica; [por tanto] que de ahí se determine a sí mismo como bueno o malo, y ordene sus actos y propósitos de acuerdo con dicha determinación.<sup>75</sup>

Para Fuchs, la noción de libertad está determinada por la *opción fundamental*, que ya hemos analizado,<sup>76</sup> donde es “el amor [de Dios] que compromete a una persona como un todo; no es un acto de amor específicamente diferente de otros actos, sino que el individuo, al comprometerse trascendentalmente, realiza su libertad básica. Tal compromiso se realiza y ejerce a través de específicos actos de libertad de elección”.<sup>77</sup>

La libertad [correlacionada con la *opción fundamental*] nos habilita no sólo a decidir libremente acerca de actos y propósitos particulares sino que, mediante estos, nos determina a nosotros totalmente como persona, no meramente en un área particular de nuestro comportamiento, [sino en la totalidad del ser].<sup>78</sup>

El ser libres no está referido a las decisiones particulares, sino a una libertad que permite al individuo ser lo que él mismo es, en cuanto se compromete y realiza su propia identidad con respecto a Dios (el Absoluto).<sup>79</sup> Para Fuchs, la conciencia permite la experiencia de auto-comprensión del sujeto, en cuanto se sitúa en la historia, y a su vez, constituye la esencia de la libertad humana; con estos elementos, se puede llegar a construir una verdadera definición de la moralidad humana: la actualización de sí, en el tiempo y la historia, que la persona realiza a través del ejercicio de sí misma.

Finalmente, para Fuchs, Dios es la última fuente de toda libertad: “la experiencia valiosa y acuciante de la persona humana, que surge de la dimensión más íntima de la

---

<sup>75</sup> Fuchs, *Human Values*, 94.

<sup>76</sup> *Opción fundamental*, entendida como la relación de aceptación-rechazo de la comunicación con Dios por parte de un sujeto, se ha hecho posible concluir que lo que en definitiva define tal opción no es el sujeto moral en sí, sino *el* Dios que se manifiesta a Sí mismo de tal forma a sujetos morales específicos.

<sup>77</sup> Fuchs, *Human Values*, 99.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 93.

<sup>79</sup> Fuchs, *Personal Responsibility*, 217.

autoconciencia, es la participación en absoluta libertad; por lo tanto, la propia libertad no es en sí misma original y absoluta, sino que está sometida por la obligación [a la relación]”.<sup>80</sup>

En ese acto primero, la conciencia -que constituye la identidad básica de la persona- reconoce haber sido llamada a *recibir y responder* al llamado de Dios. La persona se realiza en libertad como un todo, dispone de su totalidad para decidir, y responder a la *exigencia* total que Dios hace de ella, es decir, la *opción-libertad fundamental*.<sup>81</sup>

### 1.3. Significados erróneos de la libertad según Joseph Ratzinger

#### 1.3.1. Críticas a la cosmovisión racionalista

Para el análisis de las comprensiones de Ratzinger, a propósito de la correlación gracia y libertad, se identifican dos trabajos en particular. Por un lado, su ensayo: *Verdad y libertad*,<sup>82</sup> y, por otro lado, el comentario que elabora a la Instrucción *Libertatis conscientia*, llamado: *libertad y liberación: una visión antropológica*.

En un análisis preliminar, sobre los falsos significados de la libertad que aparece en ambos trabajos, Ratzinger identifica que han surgido gracias a la cosmovisión racionalista -no materialista- y que esos significados han sido moldeados dentro de los campos de la ciencia y de la tecnología donde, según su parecer, el ser humano y Dios han sido separados:

El mundo racionalmente construido está determinado por la causalidad racionalmente percibida. La noción de intervención personal [por Dios] es a la vez mítica y repugnante. Pero si se adopta este enfoque, debe ser seguido consistentemente, porque lo que se aplica a Dios se aplica igualmente al hombre. Si sólo hay un tipo de causalidad, el hombre también como persona es excluido y reducido a un elemento de causalidad mecánica, en el ámbito de la necesidad. La libertad también, en este caso, es una idea mítica.

En este sentido se puede decir que las personalidades de Dios y del hombre no pueden ser separadas. Si la personalidad no es una posibilidad, es decir, no está presente, con el

---

<sup>80</sup> Fuchs, *Human Values*, 120.

<sup>81</sup> Este argumento sigue consecuentemente lo propuesto en la *Gaudium et spes* n. 16.

<sup>82</sup> Ratzinger, Joseph, “Verdad y libertad”, <http://www.humanitas.cl/images/html/biblioteca/articulos/d0056.html>. (Consultado el 20 de Mayo de 2017).

"fundamento" de la realidad, no es posible en absoluto. O bien la libertad es una posibilidad inherente al fundamento de la realidad, o no existe.<sup>83</sup>

El primer argumento recoge el aporte del Vaticano II sobre la relación íntima y existente entre Dios y el ser humano; sin embargo, al hablar de libertad, reconoce que negando a Dios, se niega al sujeto y, negado el sujeto, la libertad deja de existir. Vista la libertad de este modo, se convierte en la ausencia de compromiso.<sup>84</sup>

En cuanto a este último punto, Ratzinger reconoce cómo esta comprensión de la libertad ha eliminado la exigencia de la responsabilidad, y cómo también desde esta creencia materialista los comportamientos humanos son ahora biológicamente determinados, sacando de la ecuación a Dios.<sup>85</sup>

Para Ratzinger, las dos proposiciones, la eliminación de la responsabilidad y la determinación biológica, se identifican con una libertad a modo de licencia que permite actuar sin restricciones; como un medio potencial para la manipulación social de la persona humana a través del control de los mercados intelectuales y económicos.

Según Ratzinger, ese modelo de libertad se identifica también con una manipulación potencial, como una falsa noción de libertad que puede estar en consonancia -en algún momento- con las comprensiones elaboradas por la teología de la liberación.<sup>86</sup> Aunque reconoce el llamado contemporáneo de Cristo libertador, piensa que la teología de la liberación tiende a leer la historia de la salvación de la manera equivocada.

Según su parecer, la teología de la liberación en vez de pasar de Moisés a Cristo, y de Cristo al reino de Dios, va en la dirección opuesta: a través de la aplicación de criterios políticos a Cristo.<sup>87</sup> Esto conduce a una interpretación política del éxodo que está más bien fuera de los alcances cristológicos. El interés general de Ratzinger, dentro de su aporte -plasmado tanto en sus artículos y comentarios-, es "hacer comprensible la nueva dimensión de los conceptos de éxodo, libertad y liberación que vinieron al mundo a través de Cristo".<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Ratzinger, Joseph. *Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press, 1986, 20. Traducción mía.

<sup>84</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 17

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>87</sup> *Ibíd.*

<sup>88</sup> Ratzinger, Joseph. *A New Song for the Lord*, trans. Martha M. Matesich. New York: Crossroad, 1996, 6.

En una gran mayoría de sus escritos como teólogo, Ratzinger sostiene que la dificultad fundamental con la que se encuentra la noción de “libertad”<sup>89</sup> es que ha sido separada de la noción “verdad”.<sup>90</sup> Según el teólogo, el concepto de libertad es la capacidad de hacer o de tener algo que deseamos; sin embargo, no se puede reducir a la propia voluntad como la única norma para la acción humana; esto presupone que la voluntad del sujeto no es verdaderamente libre.<sup>91</sup>

Ante esta afirmación, se pregunta Ratzinger si la voluntad es irracional. ¿Se puede ser verdaderamente libres? ¿Se puede ser verdaderamente bueno? Él propone la necesidad de una definición más elaborada de libertad: “la libertad, como aquella capacidad de querer y de hacer lo que queramos en el contexto de la razón”.<sup>92</sup> Tal interacción entre la razón y la voluntad permite encontrar un punto común que es compartido por todas las personas; para el autor, esa podría ser la manera de fundar un modelo de compatibilidades entre las libertades personales.

Ni el marxismo, ni el liberalismo han generado tal interacción entre voluntad y razón, y mucho menos han logrado entregar un significado de la libertad que tanto han prometido; según el parecer de Ratzinger, ellos han fracasado. El marxismo afirmó haber descubierto un camino científicamente garantizado hacia la libertad; sin embargo, instituyó un gigantesco sistema de esclavitud.<sup>93</sup> En cuanto al liberalismo, a pesar de las promesas elaboradas dentro de un sistema liberal de política y economía, muchas personas en las sociedades democráticas están excluidas de la libertad, sea por el desempleo, la pobreza material; también [las personas] están “obsesionadas por el espectro de la falta de sentido”.<sup>94</sup> Ante este triste horizonte, Ratzinger formula dos preguntas: ¿qué es la libertad? y ¿qué es la verdad? Según él, al responder las dos, se puede identificar una verdadera moral.

### 1.3.2. Críticas al concepto errado de libertad en *Gaudium et spes*

Ratzinger identifica que la idea de libertad es el tema central de las propuestas de la sociedad europea post-medieval y moderna, y que tiene su origen en lo planteado desde

---

<sup>89</sup> En un análisis más elaborado de esas falsas nociones de libertad ocurren en su ensayo titulado *Verdad y libertad* y, como Benedicto XVI, en su encíclica *Spe salvi*.

<sup>90</sup> La noción general de libertad es la expresada por Karl Marx. Afirma que en la futura sociedad comunista se podrá hacer una cosa hoy y otra mañana; cazar por la mañana, pescar en la tarde, criar ganado por la tarde y criticar después de la cena, como me plazca. Citado por Ratzinger en *Truth and Freedom*, 17.

<sup>91</sup> <http://www.pensamientos.org/pensamientosbenedictoLIBERTAD.ht> (Consultado el 22 de Abril de 2017).

<sup>92</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 17.

<sup>93</sup> *Ibíd.* 18, 19, 21.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 18.

Lutero, quien proponía la más íntima de todas las libertades humanas: la libertad de conciencia, frente a la autoridad de la Iglesia.<sup>95</sup> Según el autor, gracias al aporte de Lutero el concepto de libertad llegó a ser individualizado, -cuestión que no era posible encontrar dentro del discurso eclesial de su época- y, que de igual modo, significaba “liberación del yugo de un orden supraindividual”.<sup>96</sup>

Según parecer de Ratzinger, en la *Gaudium et spes* se presenta la afirmación de una libertad moral humana, pero que tiene a su base el pensamiento de libertad individualizada -aporte de Lutero- y va en contra del determinismo, ya sea biológico o teológico. El texto como tal deseaba sostener la realidad de la responsabilidad moral humana en oposición a cualquier tipo de determinismo.<sup>97</sup>

Su primera crítica a la *Gaudium et spes* está referida a la exclusión de la espiritualidad humana que debe estar en relación con la inteligencia, para alcanzar lo que él llama “la verdad”.<sup>98</sup> Según la opinión de Ratzinger, la conciencia como capacidad humana para el bien y para la libertad debe estar ordenada hacia el amor.<sup>99</sup>

El contenido ontológico real de la idea de libertad, como capacidad de aceptar la propia naturaleza y de identificarse con ella, es comprendido como el carácter de diálogo de la libertad humana; para su realización [de la libertad] con todas las posibilidades debe apelar al amor que nunca puede forzarla. Pero sólo sobre esta base habría sido posible demostrar que Dios convoca al hombre, y que Él [Dios] no está en oposición a su libertad sino que la hace verdaderamente posible.<sup>100</sup>

Una segunda crítica, es que la *Gaudium et spes* excluyó la doctrina del Nuevo Testamento sobre la libertad. Él percibe que la idea de la libertad está correlacionada con la doctrina del ser humano como imagen y semejanza de Dios; sin embargo, no existe ninguna referencia a Cristo. Según Ratzinger, se debió haber establecido la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el don de la libertad que se confiere en Cristo.

---

<sup>95</sup> Cuestión ya discutida en Vaticano I y Vaticano II.

<sup>96</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*. 20.

<sup>97</sup> Ratzinger, Joseph. “The Dignity of the Human Person” from *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V, trans. W. J. O’Hara. New York: Herder and Herder, 1969. 136-140.

<sup>98</sup> Su crítica está usando el significado de la libertad humana, expuesto en la *Gaudium et spes* 17.

<sup>99</sup> Ratzinger, “The Dignity of the Human Person”, 130-131.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 138-139.

Que la *libertad humana* no consiste en la selección abstracta entre las diferentes posibilidades de conducta, sino por su propia naturaleza, el amor en la presencia de Dios y que *sólo puede ser comprendido realmente en relación con este vis-à-vis*. Sólo sobre esta base sería también posible explicar el perfecto cumplimiento de la libertad cristiana en la “libertad de los hijos de Dios”.<sup>101</sup>

Según Ratzinger, la Constitución usó los textos bíblicos para fundamentar el significado de la libertad desde una *theologia naturalis* (teología natural) en lugar de una teología de la fe.<sup>102</sup> El autor sugiere que se debió haber construido el significado de “libertad” dentro de la Constitución, atendiendo la doctrina ética judía de los dos caminos.<sup>103</sup> Sobre ese modelo, se ha elaborado la teología de la Alianza, que es bastante recurrente en la mayoría de textos bíblicos; según Ratzinger lo que interesa en última instancia es el cumplimiento de la ley por Cristo a través de su muerte en la Cruz.<sup>104</sup> Un significado de la libertad que no asuma tales compromisos no es válido.

Para el autor, *Gaudium et spes* no asume para la significación de libertad, ni la doctrina ética judía ni el cumplimiento de la ley en Cristo; por tanto es inadecuada, tanto a nivel teológico como a nivel filosófico. La comprensión teológica de la libertad expuesta en la Constitución no es históricamente fiel ni a los testimonios bíblico-teológicos, ni a la historia humana real. Como lo ve Ratzinger, *Gaudium et Spes* no se ocupa realmente de los problemas de la libertad humana; sólo expresa de manera simple un concepto de libertad en conexión con la elección.

Con esta crítica, Ratzinger reconoce que la *Gaudium et spes* no desarrolla en profundidad la comprensión antropológica de la libertad, ya que omite el tema de la *libertad de los hijos de Dios*. Ratzinger presenta como ejemplo a una mujer que aborta a su hijo; se presenta una respuesta falsa de la noción libertad cuando aborta; todo ello gracias al derecho a la autonomía y a la autodeterminación. Esta elección, según el autor, anula el derecho del otro -en este caso del no nacido- a la libertad.

---

<sup>101</sup> Ratzinger, “The Dignity of the Human Person”, 130 - 131.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 137.

<sup>103</sup> Deut. 30, 15: “Mira, yo he puesto hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal”.

<sup>104</sup> Ratzinger, “The Dignity of the Human Person”, 137-138.



Ratzinger señala que la relación madre-hijo es el ejemplo de la naturaleza interdependiente de todo ser humano; es un ejemplo particularmente vivo de la verdadera naturaleza de la libertad humana.<sup>105</sup>

El ser de una persona [el hijo] está tan estrechamente entrelazado con el ser de otra [la madre], y solo sobrevive por estar unido físicamente a ella. Esta unidad, sin embargo, no elimina la alteridad de este ser ni nos autoriza a disputar su identidad distinta.

Sin embargo, ser uno mismo en esta manera es ser radicalmente a través de otro. De manera opuesta, la madre contradice su propio deseo de ser independiente y, por tanto, se experimenta como la antítesis de su propia libertad.<sup>106</sup>

Para Ratzinger, este “ser-de”, “ser-con” y “ser-para” son la esencia del “ser-humano”. Todo ser humano debe aceptar la limitación de su libertad, es decir, en comunión más que en competencia; es desde allí donde “el grito radical de la libertad exige la liberación del hombre de su propia esencia como hombre, para que pueda llegar a ser el *hombre nuevo*”.<sup>107</sup>

Ratzinger ve este intento de lograr una libertad de autonomía radical como una especie de intento falso donde “el objetivo implícito de todas las luchas de la modernidad por la libertad es ser al fin como un dios que no depende de nada ni de nadie; en este sentido la libertad propia no estaría restringida por la libertad del otro”.<sup>108</sup> Según el parecer de Ratzinger, este es un intento falso de divinización, porque detrás de él se encuentra una imagen falsa de Dios, un ídolo, una concepción de la divinidad como puro egoísmo.

El ser humano es imagen de Dios precisamente en la medida en que el “desde”, “con” y “por” constituyen el patrón antropológico fundamental, un patrón bien presentado en la *Gaudium et spes*.<sup>109</sup> Sin embargo, cualquier intento de liberarse de este patrón no conduce a la divinización sino a la deshumanización:

La libertad humana sólo puede consistir en la coexistencia ordenada de las libertades, esto significa que el orden-derecho no es la antítesis conceptual de la libertad, sino más bien

---

<sup>105</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 26 - 27.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 26 - 27.

<sup>107</sup> *Ibíd.*

<sup>108</sup> *Ibíd.*

<sup>109</sup> *Ibíd.*

su condición; y, de hecho, un elemento constitutivo de la libertad misma. El derecho no es un obstáculo para la libertad, sino que la constituye. La ausencia de derecho es la ausencia de libertad.<sup>110</sup>

Esto plantea la cuestión de cómo se identifica el “derecho” que concuerda con la libertad. El derecho debe estar de acuerdo con la verdad, y por lo tanto con la libertad. La verdad del ser incluye su verdad moral. El verdadero derecho que concuerda con la libertad propuesta por Ratzinger es el bien mismo, y define la responsabilidad como “el anclaje de la libertad en la verdad del bien, del hombre y del mundo”.<sup>111</sup>

En lugar de consistir en una expansión cada vez mayor de los derechos individuales aislada del conjunto, la libertad sólo puede aumentar si hay un aumento de la responsabilidad, que incluye las reivindicaciones de una existencia humana compartida que es la verdadera naturaleza humana. Esta responsabilidad debe incluir un entendimiento religioso, pues la filosofía por sí misma no puede obtener una visión integral del bien común, incluido el bien futuro.<sup>112</sup> Para Ratzinger, no se puede entender la libertad mientras sólo se vea la persona humana en su individualidad sin referencia al otro y al conjunto de la humanidad; por lo tanto, la responsabilidad significaría vivir el ser de cada uno en la verdad.<sup>113</sup>

La verdad puede ser encontrada en el Decálogo, que es la auto-presentación y autoexposición de Dios y el hombre. Es el espejo de la esencia de Dios. Al vivir el Decálogo, ponemos nuestro ser en correspondencia con la verdad y así hacemos el bien. La definición de libertad es vivir nuestra divinidad, que viene a través de la unión de nuestro ser con el Ser de Dios.<sup>114</sup>

La preocupación de Ratzinger, a través de su exposición, ya no sólo se remite a presentar su posición sobre la libertad, sino que su deseo hace notar que el Decálogo no fue

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 29. El traductor de este ensayo, del alemán al inglés, señala que aquí el término “derecho” hace que el “*recht*” alemán. Este término puede significar “derecho” en el sentido de “derechos humanos”, pero también puede significar “ley”, con la connotación más o menos explícita de “orden justo”.

<sup>111</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 31.

<sup>112</sup> Cf. Benedicto XVI, *Spe salvi*, 28: “El amor de Dios conduce a la participación en la justicia y la generosidad de Dios hacia los demás. El amor de Dios requiere una libertad interior de todas las posesiones y todos los bienes materiales: el amor de Dios se revela en la responsabilidad de los demás”.

<sup>113</sup> *Ibíd.*

<sup>114</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 32 -33.

usado en la presentación hecha por el Concilio sobre el tema. En su análisis de la libertad, hay una historia de la libertad y de la liberación, que a su vez es una “purificación continua por el bien de la verdad. La verdadera historia de la libertad consiste en la purificación de los individuos y de las instituciones a través de esta verdad”.<sup>115</sup> Esa historia tiene sus orígenes, según él, en el Éxodo, que luego se ve explicitado en las Diez palabras de Dios.

Desde esta perspectiva, el Decálogo es presentado por Ratzinger como Revelación directa de Dios, en este caso, como una ley positiva dada por Dios a todos los hombres y mujeres, atestiguando que el Antiguo Testamento es fundamental para la elaboración de la moral cristiana.<sup>116</sup>

## **2. Una síntesis teológico - sistemática de la correlación gracia - libertad (Bernard Lonergan S.J.)**

### **2.1. Generalidades fundamentales**

Las producciones escritas de Bernard Lonergan se han caracterizado por su contenido filosófico y sistemático, y en ellas, el autor no se percibe como alguien especialista en la teología moral; sin embargo, el uso recurrente de la noción gracia y la noción de libertad, en un gran número de sus escritos, proporciona elementos fundamentales, novedosos y alternativos que deseamos analizar.

Hemos querido traer a discusión, en esta última parte del capítulo, las correlaciones que establece Lonergan dentro del terreno de la antropología teológica, y que son fundamentales para la elaboración de una propuesta alternativa en el campo de la libertad humana. Según de Roux, las correlaciones entre

La revelación y la fe, la gracia y el pecado, en el sentir de nuestra tradición cristiana, se encarnan en ésa, nuestra realidad nativa de hombres. Y, por lo tanto, fluyen por los mismos cauces del obrar humano; encontramos aquí un punto de partida sólido -¡tan sólido como la

---

<sup>115</sup> Ratzinger, *Truth and Freedom*, 30. Ver: Benedicto XVI, *Spe salvi*, 24 - 25.

<sup>116</sup> Subyacente a esta propuesta en el desarrollo de Ratzinger, aparece un tipo de antropología y un tipo de teología abiertamente utilizada que posee varias características de la moral tradicional y que corresponde también a la propuesta ampliamente expuesta en el Catecismo de la Iglesia Católica y a las comprensiones Juan Pablo II sobre el tema.

realidad nativa del hombre mismo!- para una comprensión de la teología “a la altura de la época”. Para la elaboración coherente de sus modelos operacionales específicos y para su integración eficaz con las demás áreas del quehacer científico. Si es que hemos de intentar transformar nuestra realidad actual, social y cultural, en forma eficiente y responsable.<sup>117</sup>

La intención de transformar nuestra realidad actual, social y cultural es claramente identificable en las obras de Lonergan. Ese deseo es presentado inicialmente en su tesis doctoral: *Grace and Freedom* donde no pierde de vista las correlaciones ya mencionadas por de Roux, como son: *la revelación y la fe, la gracia y el pecado* que también aparecen en *De Ente Supernaturali*<sup>118</sup>, un libro de texto que elaboró para sus clases con el tema de la gracia.<sup>119</sup>

El objetivo de Lonergan en su obra *Grace and Freedom* es el de corregir las deficiencias en la teologización de santo Tomás sobre esa correlación; y, directamente, de los puntos de vista de los intérpretes posteriores del padre Angélico. Junto a esto, desarrolló y actualizó de acuerdo al pensamiento contemporáneo el tema de la realidad de la gracia de Dios.

Toda su obra, en especial en las producciones posteriores, se encuentra caracterizada por el método trascendental. Hace un esfuerzo por describir, en términos metafísicos cómo el orden de lo sobrenatural se conoce a través de la proporcionalidad humana con el fin de experimentar el llamado del amor misterioso que proviene de Dios.

Nuestro modelo de identificación y análisis va a sufrir una variación importante. Veníamos exponiendo en casi todos los casos las nociones de gracia y libertad que, tanto para el Magisterio eclesial, como para el Magisterio teológico, nos han permitido ampliar nuestro campo de análisis frente al interés de nuestra investigación. Deseamos ahora incluir otras nociones complementarias que hacen parte de una comprensión alternativa de la libertad dentro de las obras de Bernard Lonergan como son: el pecado, los sesgos y la conversión.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Roux (de), Rodolfo. S.J. “Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre”. *Theologica Xaveriana*, 47 (1997): 381 - 414. 389.

<sup>118</sup> Lonergan, Bernard, S.J. “De Ente Supernaturali: Supplementum Schematicum (“The Supernatural Order”)” *Early Latin Theology*, vol. 19 of *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

<sup>119</sup> *De Ente Supernaturali* posee una gran similitud con las opiniones que Lonergan expuso en su trabajo sobre Santo Tomás *Grace and Freedom*.

<sup>120</sup> Haremos referencia a más nociones que hacen parte del aparato discursivo de Bernard Lonergan, que no vemos necesario listar aquí.

Lonergan se basó en la teología de Aquino para explicar la salvación como una *creación-comunicación de la naturaleza divina* (humano-divinización), por la cual ciertas operaciones en los sujetos permiten -de alguna manera- alcanzar la esencia de Dios. Estas operaciones fueron identificadas especialmente como las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad.<sup>121</sup> En ese contexto antropológico-teológico, Lonergan funda sus nuevas elaboraciones.

Una de esas nuevas elaboraciones es la noción de “fe” que para Lonergan, es el conocimiento nacido del amor religioso, que permite al sujeto la apropiación del valor trascendente en la cuarta fase de la conciencia intencional. Por tanto, los sujetos son verdaderamente auto-trascendentes, y están invitados a vivir en el horizonte de la fe.<sup>122</sup>

Los riesgos de deshumanización, en la inautenticidad personal y en la decadencia colectiva -y que están conectados con nuestra fragilidad constitutiva-, son los que en el siguiente numeral analizaremos bajo dos títulos: la comprensión de pecado en los primeros escritos de Lonergan y la comprensión de pecado en sus escritos posteriores.

Terminado el análisis de la noción de “pecado”, abordaremos el tema de la experiencia religiosa que para la investigación actual es de mucho interés, y se encuentra explícitamente en las obras posteriores del autor en correlación directa con las nociones de sobrenatural y de conversión religiosa.<sup>123</sup> Lonergan reconocerá que la experiencia religiosa es el momento más importante de la transformación-conversión que debe vivir el sujeto como alguien que está enamorado de Dios.<sup>124</sup>

## **2.2. La noción de pecado en los primeros escritos de Lonergan**

Lonergan discute la noción de pecado utilizando también algunos sinónimos como privación, absurdo, inautenticidad, alienación y sesgo. Estas nociones pueden ser ampliamente identificadas en su teología posterior, a diferencia de sus primeros trabajos en donde no las usó. Para su argumento sigue una de las premisas agustinianas sobre el pecado:

---

<sup>121</sup> La fe es ocasionada por la palabra interior de la gracia de Dios que motiva y justifica la aceptación de las palabras exteriores de la tradición religiosa y filosófica. El horizonte de la fe se da a uno a través de la experiencia religiosa.

<sup>122</sup> Lonergan, “The General Character of the Natural Theology” En *Insight*, 9.

<sup>123</sup> Para profundizar en el tema de experiencia religiosa y de horizontes, ver: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Canadá: University of Toronto Press, 1998, 185 - 203.

<sup>124</sup> Lonergan, Bernard, S.J. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988, 105.

el mal no es una cosa existente -una sustancia- sino, al contrario, es una privación, una falta, una mala relación, una desatención. Pecado es una realidad histórica, y a su vez, la raíz de la decadencia.

Lonergan dedica un esfuerzo considerable a explorar el problema del mal.<sup>125</sup> Analiza las proposiciones de santo Tomás y su teología respecto a la posibilidad que tiene el ser humano de pecar.<sup>126</sup>

En sus primeros trabajos Lonergan correlaciona la cuestión del pecado con la oscuridad en nosotros, es decir, no se es inteligente cuando se comete una falta. Para entender la oscuridad del pecado humano, Lonergan primero habla de la luminosidad de Dios en la creación. La privación que Lonergan identifica en el pecado formal no es el fracaso en la realización de algún acto externo; es más bien el fracaso previo de la voluntad en elegir como se debería.

El fracaso es una privación en sentido estricto; es una falsedad objetiva que tiene su origen en el apartamiento de la creatura racional de la sabiduría del gobierno divino.<sup>127</sup> La luminosidad es para Lonergan, la sabiduría de Dios; Él es el único modelo posible que es fuente de bondad, y ayuda a que la persona humana elija de manera racional mediante una operación positiva.<sup>128</sup>

El pecado ocurre cuando elegimos libremente la oscuridad; nos alejamos de esa sabiduría. En esa elección, el sujeto percibe que hay otra escala de valores en nuestra persona, en nuestra inteligencia, en nuestra voluntad y en nuestro carácter; esa modificación nos afecta poderosamente. El decir “no” a la iluminación de la sabiduría divina nos afecta psicológicamente; por esta razón Lonergan se atreve a decir que -a nosotros- nos queda más fácil pecar.

Se introduce -según Lonergan- en nuestra constitución psicológica una “falsedad objetiva”. Por definición esa “falsedad” es algo que carece de racionalidad; todo pecado es una elección -que nunca es racional- contra la sabiduría divina.<sup>129</sup> “Así, el pecado, y en

---

<sup>125</sup> Lonergan, “El conocimiento trascendente especial” En *Insight*, 789 – 834.

<sup>126</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 111 – 118; 253-290; Como también en *De Ente Supernaturali*, cap. 3,178-179.

<sup>127</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 117, nota 97.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>129</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 176.

especial, el pecado original fue concebido como un oscurecimiento del entendimiento y debilitamiento de la voluntad”.<sup>130</sup>

Uno puede rastrear la genealogía de una falsedad objetiva y a su vez, identificar los conjuntos de relaciones de la falsedad objetiva que ha elaborado el sujeto.<sup>131</sup> En ese punto, uno puede concluir que no existió un ejercicio de inteligibilidad en la persona que ha decidido.<sup>132</sup> El mal y el pecado para Lonergan se manifiestan en el mundo.<sup>133</sup>

Pues dentro de los males que afligen al ser humano, ninguno es tan grave como las creencias erróneas, que distorsionan su mente y a su vez hacen que las aberraciones de su conducta sean sistemáticas. Sin embargo, a pesar de sus potencialidades para el mal, la creencia es inevitable en la colaboración humana, y la política de no creer en nada es tan ilusoria como el programa cartesiano de dudar de todo aquello que es posible dudar.<sup>134</sup>

Lonergan reconoce que tanto los seres humanos como las comunidades y sus tradiciones, incurren en creencias erróneas.<sup>135</sup> La postura del autor, sobre la noción de “pecado” se elabora siguiendo la explicación que ofrece santo Tomás de Aquino en términos de una “carretera de tres carriles”.<sup>136</sup>

Esos tres carriles de esta “extraña tricotomía” son los siguientes: el primer carril, ¿qué desea Dios que suceda?; el segundo carril, ¿qué es lo que Dios no quiere que suceda?; y el tercer carril, ¿qué es lo que Dios permite que suceda?<sup>137</sup> En el primer carril, el sujeto está siendo reflexivo usando la iluminación divina para actuar; en el carril dos, ya no ocurre esta relación, lo que genera una privación de esta posibilidad con un sentido restringido.

Lonergan define el tercer carril como “pecado”, es decir, la privación total de esa iluminación. La privación como aquello que Dios no quiere que suceda -carril dos-, Él la

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*

<sup>131</sup> Lonergan, *Insight*, 630.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, 43-50.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, 790.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 789 -790.

<sup>135</sup> Este tema sobre las creencias erróneas, ocupan un lugar importante en su obra *Insight*.

<sup>136</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 111.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 112- 114.

tolera; sin embargo, no tolera directamente el mal natural.<sup>138</sup> Citando a santo Tomás, Lonergan añade:

Por lo tanto, Dios no desea que el mal ocurra, y no desea que el mal no ocurra; pero, Dios permite que el mal ocurra (...); y por tanto, Dios no desea de ninguna manera el mal de la culpa que contradice el orden del bien divino. Sin embargo, Dios permite el mal de defecto natural (privaciones), o el mal de castigo, buscando algo bueno para lo cual este tipo de mal es camino.<sup>139</sup>

Tales experiencias del mal natural son privaciones en sentido estricto.<sup>140</sup> Son toleradas por Dios, porque ellas son parte de la realización de un bien superior; y el bien superior es lo que Dios quiere, y que se debe expresar en las voluntades de los sujetos humanos. El pecado no es querido por Dios en ninguna de sus formas. Sin embargo, suele ocurrir que la privación total de Dios genera el pecado -carril tres-.

Aún más, Dios permite el pecado -que Él no quiere, y lo prohíbe- y, sin embargo, lo hace parte de su plan salvífico desde donde ha manifestado su misericordia y su gracia.<sup>141</sup> La ordenación del mundo por Dios no indica que Dios sea la causa del pecado. Al contrario, el pecado como privación es un defecto radical en el entender del sujeto. El entender -según Lonergan- se opone al pecado.<sup>142</sup>

En palabras de santo Tomás: “si el pecado no viene del divino intelecto ordenado, y si [el pecado o el mal] es algo que Dios permite que ocurra o no ocurra; y si esta palabra [pecado] es el tercer carril que hemos examinado, consecuentemente el pecado es un *per accidens* que no puede ser reducido al diseño divino”.<sup>143</sup>

Sin embargo, nos podemos preguntar sobre la inteligibilidad del gobierno divino que permite el pecado e indirectamente también el mal natural y punitivo. En respuesta, Lonergan ofrece lo que él considera una de las ideas más profundas de san Agustín.<sup>144</sup> “Dios omnipotente, que incluso los paganos reconocen como el Poder Supremo sobre todos, no

---

<sup>138</sup> *Ibíd.*

<sup>139</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 1, q.19, a. 9; *De malo*, q. 16, a. 4. Cf. Lonergan, *Grace and Freedom*, notas: 86 y 87. Traducción personal del texto inglés de Lonergan.

<sup>140</sup> *Ibíd.*

<sup>141</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 116.

<sup>142</sup> *Ibíd.*

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 115.

<sup>144</sup> Lonergan, *Topics in Education*, 29-30.



permitiría cualquier mal en sus obras, a menos que en su omnipotencia y bondad, como Bien Supremo, Él sea capaz de sacar bien del mal”.<sup>145</sup> Dar credibilidad a la sabiduría, poder y bondad divinos frente al mal y el pecado requiere la fe.<sup>146</sup> En cuanto a los actos de intelección humana, Lonergan afirma:

Ahora bien, en tanto los cursos de acción elegidos por la gente reflejan o bien su ignorancia, o bien su voluntad torcida, o bien un dominio ineficaz de sí misma, lo que resulta es el absurdo social. En tal caso, para comprender su situación concreta, el ser humano tiene que recurrir, no sólo a los actos de intelección directa que aprehenden la inteligibilidad, sino también a los actos de intelección inversa que reconocen la ausencia de inteligibilidad.<sup>147</sup>

Con base en lo expuesto sobre la noción de pecado, podemos afirmar que Lonergan establece algunas equivalencias con otros términos como absurdo, irracionalidad, objetividad falsa, voluntad torcida, dominio ineficaz. Todo lo anterior no sólo afecta a las personas, sino también a las comunidades.

El autor complementará sus análisis en escritos posteriores, elaborando un método que se orienta a la auto-apropiación de las operaciones del sujeto, evitando reduccionismos como sacrificar el conocimiento teórico y práctico en aras del idealismo, del inmanentismo, o del relativismo.<sup>148</sup>

En cuanto a la noción de conciencia, Lonergan recurre a otro significado. Para él, conciencia no es representación, percepción o conocimiento, incluido el conocimiento de sí; al contrario, es simplemente la presencia del sujeto a sí mismo en todas sus operaciones.<sup>149</sup> En su estudio acerca de la constitución ontológica y psicológica de Cristo afirma que: “el hombre sólo es consciente de sí a través de sus actos porque no se da conciencia moral de sí sino en cuanto alguien considera, delibera, juzga y elige acerca de un bien inteligible y de un

---

<sup>145</sup> Saint Augustine, *Handbook on Faith, Hope and Love*, 3.11, tr. by A. Outler, Christian Classics Ethereal Library. [Http: //www.ccel.org/ccel/augustine/enchiridion.chapter3.html](http://www.ccel.org/ccel/augustine/enchiridion.chapter3.html) (Consultado 16 de Mayo de 2017).

<sup>146</sup> “Sin la fe, sin el ojo del amor, el mundo es demasiado malo para que Dios sea bueno, y para que exista un Dios bueno. Pero la fe reconoce que Dios concede a los hombres su libertad, que los quiere ser personas y no sólo sus autómatas, que los llama a la autenticidad superior que vence al mal con el bien.” Lonergan, *Método*, 117.

<sup>147</sup> Lonergan, *Insight*, 792.

<sup>148</sup> Lonergan, Bernard. S.J. “Verbum: Word and Idea in Aquinas”, *Collected Works of Bernard Lonergan*, T. II. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

<sup>149</sup> Para profundidad en el tema de la conciencia sus operaciones los esquemas que elabora el Germán Neira permiten una claridad mayor. Ver. Neira, Germán. S.J. “El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad” *Theologica Xaveriana*. 155 (2005): 463 - 476.

modo que obliga.”<sup>150</sup> La conciencia es precisamente experimentar el propio experimentar, entender, juzgar, decidir y actuar.

## 2.3. La noción: pecado en los últimos escritos de Lonergan

### 2.3.1. Nociones de sesgos, pecado, decadencia e inautenticidad

En sus trabajos posteriores, Lonergan transpone este análisis del pecado al horizonte del método trascendental y lo enriquece con otras nociones.<sup>151</sup> Propone ciertas nociones complementarias como *alienación*, *inautenticidad*, *sesgos*, *decadencia* y *absurdo objetivo*<sup>152</sup>. El hecho fundamental de la pecaminosidad humana - en el contexto del método trascendental- ocurre porque los seres humanos no siempre actúan de acuerdo con los preceptos trascendentales que el autor identifica: estar atentos, ser inteligentes, ser razonables y ser responsables.<sup>153</sup>

Hay, pues, una roca sobre la que es posible edificar. Pero permítaseme insistir en la naturaleza particular de esta roca. Cualquier teoría, descripción o explicación de nuestras operaciones conscientes e intencionales necesariamente es incompleta y admite ulteriores clarificaciones y ampliaciones. Pero tales clarificaciones y ampliaciones tendrán que proceder de las mismas operaciones conscientes e intencionales.

En cuanto dadas en la conciencia, estas operaciones son la roca; ellas confirman cada una de las explicaciones correctas y refutan cada una de las explicaciones inexactas o

---

<sup>150</sup> Lonergan, Bernard. S.J. *The Ontological and Psychological Constitution of Christ*. Vol. 7, Collected Works. Ed. Michael Shields, Frederick Crow and Robert Doran. Toronto: University of Toronto Press. 2002. 88.

<sup>151</sup> Lonergan avanzó en el desarrollo de su propia posición filosófica sobre el conocimiento y la autoridad moral en dos obras fundamentales. En la primera, titulada *Verbum: La palabra y la idea en Aquino*, donde examina las funciones cognitivas del entendimiento inteligible y del juicio racional en la mente de Santo Tomas. En este estudio Lonergan afirma que, la palabra interior del entendimiento y del juicio (el *Verbum*) es el fundamento del conocimiento humano. Para el autor, el acto de comprender, el entendimiento y el juicio llevan a un conocimiento de la verdad, el ser y la metafísica. Cf. Lonergan, Bernard. S.J. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Volumen 2, Collected Works. Toronto: University of Toronto Press, 1997. Su segunda obra es *Insight: un estudio sobre la comprensión humana*. Lonergan invita al lector a auto-apropiar su propia experiencia de entender. Con esta finalidad lleva el lector a experimentar el entendimiento en el desarrollo histórico de los paradigmas de la matemática, de la física, de las ciencias naturales, de la filosofía y del sentido común cultural. Cf. Lonergan, Bernard. S.J. *Insight, estudio sobre la comprensión humana*.

<sup>152</sup> Lonergan no hace aún lado sus primeras comprensiones sobre el pecado y el mal; al contrario, les da uso en muchos de sus escritos. Ver: “Moral Theology and the Human Sciences,” en Lonergan, *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, 304.

<sup>153</sup> Lonergan, *Método*, 55.

incompletas. La roca, es, entonces, el sujeto, con su atención, su inteligencia, su racionalidad y su responsabilidad conscientes y al mismo tiempo no-objetivadas.<sup>154</sup>

Sin esta “roca” la atención se vuelve desatenta; nuestra búsqueda de la comprensión se vuelve no-inteligente; nuestros juicios de la realidad se vuelven no-razonables; y nuestros valores morales y existenciales generan decisiones irresponsables. Es decir, rechazamos o descuidamos las nociones trascendentales de Ser y Valor, en lugar de dirigir nuestra existencia hacia ellas.

Para Lonergan, esta búsqueda errónea es el resultado de una desorientación en nuestros afectos que, a su vez, afectan los juicios de valor. Sin embargo, para alcanzar una búsqueda no-errónea, es decir, auténtica, el autor propone tres aspectos que deben estar involucrados. En primer lugar, debemos poseer una sabiduría práctica relativa a la situación concreta en la que estamos deliberando, que se relaciona con nuestros rasgos, personajes, tendencias, historias, etc.<sup>155</sup>

Si uno está viviendo con gente muy fina que es muy considerada, sensata, amable, educada, etc., no es muy difícil ser sensato, considerado, amable y educado. Pero si uno está viviendo con un grupo de facinerosos y desea sobrevivir, tiene uno que tener algo de facineroso. Los juicios y las posibilidades morales de uno están condicionadas por el medio en que uno vive.<sup>156</sup>

En segundo lugar, los seres humanos poseemos algún sentimiento moral, como respuesta intencional al valor. En tercer lugar, los seres humanos poseemos constitutivamente un impulso hacia la auto-trascendencia.<sup>157</sup> En cuanto a las nociones trascendentales que debemos no descuidar, ellas son el dinamismo de la conciencia intencional. Promueven al sujeto desde los niveles más bajos hasta los niveles más altos de conciencia: de lo experiencial a lo inteligible, de lo inteligible a lo racional, de lo racional a lo existencial.

Además de ser distintos y ser funcionalmente dependientes, los niveles de conciencia están unidos en el despliegue hacia objetivos plurales e intercambiables, de un solo “tender

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>155</sup> Lonergan, *Método*, 38.

<sup>156</sup> Lonergan, *Philosophical and Theological Papers*, 24. Traducción elaborada por Germán Neira en: Neira, Germán. S.J. “El dinamismo de los juicios”, 219.

<sup>157</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 214. Ver. Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 463 – 476.

a” trascendental.<sup>158</sup> Por lo tanto, parece razonable buscar en nuestros sentimientos morales la fuente de del fracaso en la auto-trascendencia De hecho, Lonergan describe la forma en que los sentimientos deben ser corregidos, desarrollados y cultivados antes de que sean capaces de ser guías confiables en el valor de discernimiento.<sup>159</sup>

Este argumento sobre los sentimientos morales, los juicios de valor y la trascendencia, los desarrolla Germán Neira S.J., -estudioso de Lonergan- en su artículo titulado: *el dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad*. Su intención es presentar en forma ordenada aspectos que en Lonergan se refieren al dinamismo de los sentimientos y valores como constitutivos de la moralidad humana (proceso de decidir).<sup>160</sup>

En un proceso humano de autotrascendencia que lleva a la realización de la autenticidad humana, el valor originante es la persona humana. A través de los sentimientos intencionales tiende hacia un objeto-valor intencional (aprehendido, conocido y juzgado como bien verdadero).

El objeto intencional o bien-valor está implicado en una escala preferencial de valores que integra los valores fundamentales de todo proceso auténtico de realización humana, tanto personal como comunitaria. Los valores terminales dan la calidad final del proceso: son los que, de hecho, han sido auténticamente realizados por personas y comunidades auténticas, según una auténtica escala de valores.<sup>161</sup>

Ante esta auténtica escala de valores, que guían a personas y comunidades respectivamente, Neira se pregunta en su artículo: “¿Por qué tiene tanta importancia la escala de valores en el dinamismo de autotrascendencia, tanto personal como comunitaria?” Responde citando a Doran -uno de los primeros estudiosos de la obras de Lonergan- de la siguiente manera:

En la autotrascendencia real (moral) se implica la escala preferencial de valores que se basa en los crecientes grados de autotrascendencia a los que uno es llevado en su respuesta a los valores en los diferentes niveles. La escala está de acuerdo con el dinamismo auténtico

---

<sup>158</sup> Bernard, Lonergan. S.J. “The Subject”, en *A Second Collection , Papers by J.F. Lonergan, S.J.* (Ed. by William F.J. Ryan, S.J. & Bernard J. Tyrell, S.J.), London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974, 81.

<sup>159</sup> Lonergan, *Método*, 38 y 245.

<sup>160</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 208.

<sup>161</sup> Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 466.

de realización humana tanto personal como comunitaria, y en este sentido se convierte en criterio de discernimiento de autenticidad o inautenticidad.<sup>162</sup>

Ese dinamismo auténtico de la realización humana se convierte en criterio de discernimiento sólo gracias a esa escala de valores. Para Lonergan, todo ello ocurre en el cuarto nivel de operación humana, es decir: “ser responsable, deliberar y decidir: se trata de la búsqueda deliberada de valores”.<sup>163</sup>

Neira a propósito hace una salvedad, afirmando que el sujeto, al estar en la búsqueda de los valores, no se encuentra fuera de los otros niveles de la conciencia intencional - experimentar, entender, juzgar, decidir- sino que, al contrario, siguen estando presentes todos y cada uno de ellos, incluido el quinto nivel “el amor”, y, más específicamente, el don del amor de Dios, que potencia positivamente los otros niveles de operación.<sup>164</sup> Neira expone en otro de sus artículos ese cuarto nivel de la siguiente manera:

En el nivel responsable (cuarto nivel) nos interesamos por nosotros mismos y nos hacemos la pregunta de “qué quiero yo hacer de mí mismo en mi vida”; nos interesamos por nuestras operaciones, por nuestras metas, y deliberamos acerca de los posibles caminos de acción, evaluamos, decidimos, hacemos nuestras decisiones, y actuamos. Nos encontramos ante el sujeto responsable o sujeto existencial.<sup>165</sup>

Lonergan adjunta a su argumento los sentimientos que son también poderosos portadores de significado debido a su correlación con símbolos. De hecho, Lonergan afirma que “el desarrollo o aberración afectiva implica una transvaloración y una transformación de los símbolos”.<sup>166</sup> Los símbolos, según Lonergan, se mueven entre el mundo de la inmediatez y el mundo mediado por el significado;<sup>167</sup> y, como ya hemos observado antes, ellos proveen un discurso internamente unificador en el cual somos revelados y conocidos por nosotros mismos.<sup>168</sup>

---

<sup>162</sup> Doran, Robert, *Complicate the Structure. Notes on a Forgotten Precept*, Ponencia manuscrita presentada en el Lonergan Workshop, Boston College, junio de 2004; copia facilitada por Jaime Barrera, quien participó en el Workshop, 2004. 13; Cf. Neira, Germán. S.J. “El dinamismo de los juicios...”, 472.

<sup>163</sup> Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 466.

<sup>164</sup> Doran, Robert, *Complicate the Structure*, 14; Neira, Germán. S.J. “El dinamismo de los sentimientos”, 473.

<sup>165</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 205.

<sup>166</sup> Lonergan, *Método*, 66.

<sup>167</sup> Lonergan, *Topics in Education*, 54 - 58.

<sup>168</sup> Lonergan, *Método*, 66 - 67.

Nosotros, los seres humanos, somos comunicadores de significado y valor; suele suceder, según afirma Lonergan, que las respuestas correctas de valor no son comunicadas oportunamente en los signos y símbolos, de manera que nuestra conciencia no tendrá las imágenes -signos y símbolos- apropiados con los que pueda operar. En Lonergan, la noción de “desorden” es un profundo sentimiento opuesto al amor. Desorden es sinónimo de pecado. Para el autor,

La pecaminosidad es distinta del mal moral; esta es la privación de amor total; ésta es una dimensión radical de la falta de amor. Esa dimensión puede ser ocultada por superficialidad sostenida, por la evasión de preguntas finales, por absorción de todo aquello que el mundo ofrece para competir con nuestra creatividad, para relajar nuestros cuerpos, para distraer nuestras mentes.

Pero, el escape no puede ser permanente; y, entonces, la ausencia de realización se revela en el malestar, la ausencia de alegría en la búsqueda de la diversión, la ausencia de paz en un disgusto depresivo consigo mismo; o un maníaco, hostil, e incluso un disgusto violento en contra de la humanidad.<sup>169</sup>

Por tanto, en cada sujeto el defecto moral se refiere a la privación de estar enamorado. Privación para Lonergan también es un sinónimo directo de la noción de “pecado”. Podemos anestesiarnos hasta cierto punto, pero al final los sentimientos y decisiones con carácter “desordenado” se filtran a las operaciones de nuestra conciencia, en donde la persona nota que ha eliminado valores o ha sido desatento en algún nivel de la escala de valores; esto trae consigo -como hemos visto- una privación consciente de la realización humana auténtica, tanto personal como comunitaria que afecta el dinamismo de autotranscendencia, el proceso moral y el ser existencial.<sup>170</sup> A continuación presentaremos brevemente algunas de las nociones que Lonergan relaciona con la noción de pecado: inautenticidad, alienación, absurdo, sesgos y decadencia.

### **2.3.2. Inautenticidad**

Esta falta de autenticidad ocurre tanto en la persona y en las comunidades por no seguir los preceptos trascendentales que hemos identificado; esto también se puede describir como un fracaso en la auto-trascendencia del sujeto. Por tanto, nuestro ser moral y existencial

---

<sup>169</sup> Lonergan, *Método*, 242 - 243.

<sup>170</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 219.

está constituido por nuestras opciones, por nuestros juicios responsables, desde donde elegimos y decidimos dentro de la escala de valores.<sup>171</sup> En la elección moral, elegimos una bondad objetiva; sin embargo, si no es coherente, el ser humano no alcanza la auto-trascendencia y, en esta forma, se vuelve no-auténtico.<sup>172</sup> Este último argumento lo explica Neira con mayor profundidad de la siguiente manera:

Los juicios de valor se dan en un contexto, y el contexto puede ser más o menos desarrollado, tanto en el ámbito personal como en el ámbito social o cultural. Tenemos dos posibilidades: el contexto de desarrollo, en el que se da una autotrascendencia moral, y el contexto de fracaso producido por los sesgos y desviaciones, en el cual se pierde la orientación de la autotrascendencia. Entre estos dos polos (positivo y negativo) de realización moral, se da una infinidad de posibilidades concretas en los individuos y en las comunidades.<sup>173</sup>

En ese fracaso que es producido por los sesgos y desviaciones, el sujeto pierde la orientación de la autotrascendencia. Perdemos lo que nosotros mismos podríamos ser y lo que podríamos hacer. Perdemos “la posibilidad de benevolencia y beneficencia, de colaboración honesta y del amor verdadero; de salir completamente del hábitat de un animal y a convertirme en una persona dentro de una sociedad humana”.<sup>174</sup> Ese resultado inauténtico es el descuido de los preceptos trascendentales de ser atento, ser inteligente, ser razonable, ser responsable.

### **2.3.3. Alienación**

La forma básica de la alienación humana es el desprecio de los preceptos trascendentales.<sup>175</sup> Como resultado de la alienación, nosotros como sujetos conscientes ya no juzgamos de la misma manera sobre nosotros mismos.<sup>176</sup> Genera en nosotros un desorden operativo, donde el movimiento del “yo” al “tú” o al “nosotros” se bloquea; nuestro ser

---

<sup>171</sup> Lonergan, “Horizons,” 17.

<sup>172</sup> Lonergan, *Método*, 104.

<sup>173</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 219.

<sup>174</sup> Lonergan, *Método*, 104.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, 55 y 357.

<sup>176</sup> Lonergan, *Método*, 34.

personal y social se distorsiona, porque opta -según Lonergan- por valores no verdaderos o ambiguos.<sup>177</sup>

La elección contra la auto-trascendencia, afirma Lonergan, es una elección contra el gobierno moral del mundo; nos alejamos de Dios quien es el fundamento de nuestro ser existencial.<sup>178</sup> Ocurre entonces un nivel de disonancia personal y social que es desconcertante.<sup>179</sup> La alienación genera en nuestra existencia las características de lo absurdo.<sup>180</sup> De hecho, es la noción que se relaciona más con la posibilidad humana de pecar, cercana a la teología anterior de Lonergan expuesta en *Grace and Freedom*.<sup>181</sup>

La alienación e inautenticidad están íntimamente conectadas con nuestras situaciones históricas, personales y sociales. Todas estas situaciones recurrentes de irracionalidad acumulada, tanto en las decisiones como en las acciones, distorsionan las personas y las sociedades; la capacidad para sugerir los cursos inteligibles de acción continúan disminuyendo hasta el límite de un estancamiento permanente.<sup>182</sup> En palabras de Neira:

El dinamismo humano de autotrascendencia lleva al desarrollo de la autenticidad personal y comunitaria, pero no es algo definitivamente adquirido: tiene sus alternativas y altibajos, puede fracasar en las elecciones particulares por las desviaciones, los sesgos individuales y grupales, y las desintegraciones, que promueven la inautenticidad personal y comunitaria. Por eso el discernimiento, la sanación y la conversión son siempre necesarios en los procesos humanos.<sup>183</sup>

En Lonergan esta acumulación de situaciones recurrentes de irracionalidad recibe el nombre de absurdo, que es causado por un alejamiento de las personas y comunidades, del ser y el valor.<sup>184</sup>

---

<sup>177</sup> Lonergan, Lonergan, Bernard. S.J. "The Subject", en *A Second Collection*, Papers by J.F. Lonergan, S.J. (Ed. by William F.J. Ryan, S.J. & Bernard J. Tyrell, S.J.), Ed. Darton, Longman & Todd, London, 1974, 85.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 85 - 86.

<sup>179</sup> Lonergan, *Método*, 357 - 359.

<sup>180</sup> Lonergan, "The Subject", 86.

<sup>181</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 111 - 116.

<sup>182</sup> Lonergan, "Moral Theology and the Human Sciences", 305.

<sup>183</sup> Neira, "El dinamismo de los sentimientos", 467.

<sup>184</sup> Para Lonergan: "La noción de ser es un principio dinámico que nos tiene en movimiento hacia un conocimiento cada vez más pleno del ser; la noción de valor es el florecimiento del mismo principio dinámico que, ahora, nos tiene en movimiento hacia una realización, cada vez más plena, del bien, de lo que realmente vale la pena". Lonergan, "The Subject", 86.



### 2.3.4. El absurdo

La noción de “absurdo” es presentada también en la teología expuesta por Lonergan sobre el pecado en *Grace and Freedom* de la siguiente manera:

Porque el pecado es un absurdo, una irracionalidad, una falsedad objetiva, no puede tener como antecedente la causa o la no-causa, donde por no-causa significa una norma de inacción que hace el pecado inevitable; porque ambas, causa y no-causa son instancias de la correlación inteligible, y lo irracional no puede ser correlacionado.<sup>185</sup>

Al no encontrarse ninguna inteligibilidad en estas faltas, se convierten en absurdas y, por definición, no tienen una causa suficiente o razonable.<sup>186</sup> Por tanto, el absurdo conlleva procesos negativos de inautenticidad y de decadencia, que no van en concordancia con el dinamismo de integración para una realización humana auténtica.

### 2.3.5. Decadencia

Estos procesos negativos los identifica Lonergan como desviaciones humanas, que afectan tanto a los individuos como a grupos y naciones, y por supuesto, a todo el género humano. Neira reconoce dos factores que han llevado a las desviaciones humanas. Uno de estos es la decadencia social y el estancamiento del proceso civilizador; todo ello se debe al distanciamiento de las normas aceptadas en la sociedad, donde el egoísmo de grupo se ha centrado en sus propios intereses y saca de su horizonte los intereses de los demás.

Otro factor que enumera Neira es la aberración general del sentido común que se cree omnipotente y rehúsa todo lo que ayude a entender los procesos humanos a largo plazo.<sup>187</sup> Visto de esa manera, en muchos casos nuestras mejores tradiciones se hacen decadentes;

---

<sup>185</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 116.

<sup>186</sup> Ver “absurdo” en Bernard Lonergan, “A Post-Hegelian Philosophy of Religion,” in *Third Collection*, 214 - 215; también en: “Questionnaire on Philosophy: Response”, 366 - 367; de igual modo en: *Método*, 55; finalmente en: “Moral Theology and the Human Sciences”, 305 - 306.

<sup>187</sup> Neira, Germán. S.J. “El dinamismo de los juicios...”, 221. Cfr. Lonergan, *Filosofía de la educación* (Topics in Education, 1959), capítulo III, “El bien humano como objeto”, “Los diferenciales y la integración”. Los diferenciales del bien humano son tres: el desarrollo intelectual que da origen a la creatividad y al progreso; el pecado en cuanto crimen, en cuanto componente en el proceso social, y en cuanto aberración; la redención. Ver especialmente, 99 -108.

nuestras ciencias máspreciadas abandonan de raíz el ideal científico de buscar el bien humano.<sup>188</sup>

Subsecuentemente, esa fuerza de decadencia produce en nosotros una orientación hacia la oscuridad, en donde las operaciones de nuestra conciencia llegan a ser caracterizadas, ya no por la auto-trascendencia, sino por una pérdida de sí mismo: auto-centramiento, desviación, desorden operativo. Siguiendo la propuesta de Lonergan, Neira identifica dos caminos dentro del sujeto operador humano,

El sujeto existencial se encuentra –en su camino de búsqueda de autenticidad– con dos posibilidades reales, que tienen resultados de realización personal (*performance*) muy diferentes: la primera posibilidad es la autotrascendencia por medio de la respuesta a los verdaderos valores; esta primera senda tiene como criterio de discernimiento la escala de valores y su integración en las decisiones existenciales concretas.

La segunda posibilidad es contraria a la autotrascendencia, la limita y la frena: es el autocentramiento, que lleva a elegir valores ambiguos, con el criterio de que “me gusta o no me gusta” (lo que es agradable, desagradable, satisfactorio, no satisfactorio); no se da una búsqueda auténtica de autotrascendencia.<sup>189</sup>

El dinamismo de la autotrascendencia se da cuando el sujeto -persona o grupo- realiza bien la operación, y, por lo tanto es auténtico en esa realización, es decir es un buen operador. Es la alternativa dialéctica entre atención o desatención. Lonergan describe la dialéctica del pecado de esta manera:

No solo la desatención, la obtusidad, la irracionalidad, la irresponsabilidad producen objetivamente situaciones absurdas. (...) Las situaciones objetivamente absurdas no permiten ser tratadas. Las mentes corruptas tienen la tendencia de escoger la solución equivocada e insisten en que, por sí misma, es inteligente, razonable y buena.

Imperceptiblemente la corrupción se extiende desde la ambigua esfera de la ventaja material y el poder de los medios de comunicación, de las revistas elegantes, de los

---

<sup>188</sup> Lonergan, Bernard. S.J. “*Existenz and Aggiornamento*,” in *Collection*, 227 - 228.

<sup>189</sup> Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 473.

movimientos literarios, del proceso educativo, de las filosofías reinantes. Una civilización en declive cava su propia tumba con consistencia implacable.<sup>190</sup>

De esta manera, se puede ver lo inútil que es tratar de mover a alguien, o a alguna sociedad, fuera de la situación de decadencia por medio solamente de la argumentación racional. Como hecho, el pecado es el mayor dinamizador de la decadencia.

La situación de decadencia llega al extremo de desear que el pecado y la decadencia pudieran ser verdaderos y buenos como constitutivos de la realidad. Al llegar a este extremo, podemos afirmar que las mentes se han corrompido pues ya no saben distinguir lo que es real y lo que es verdadero valor.<sup>191</sup>

### 2.3.6. Sesgos o desviaciones

Como motores que impulsan este creciente absurdo, decadencia, alienación, inautenticidad, Lonergan identifica cuatro sesgos: egoísmo individual, egoísmo grupal, sesgo dramático y sesgo general. Los sesgos son presentados en su obra *Insight* y los incorpora posteriormente en el horizonte de *Método*.

En *Insight*, Lonergan afirma que los sesgos pueden afectar al mismo bien y convertirlo en realizaciones defectuosas, que es lo que ordinariamente llamamos *mal*; y, en nuestro caso, *el mal humano* lleva a la decadencia tanto personal como grupal. Los sesgos o desviaciones en la operación humana que no logra una buena realización (*performance*) no solo afectan a los individuos sino a los grupos sociales y a esos conjuntos complejos de relaciones humanas que denominamos sociedades y culturas. Lonergan afronta este problema de las desviaciones cuando trata del conocimiento de sentido común, que en palabras de Neira,

Es el conocimiento que tenemos ordinariamente para resolver los problemas concretos de la vida, y que se amplía en forma especializada en el ámbito del saber que denominamos ciencias humanas y sociales, en las que están presentes la inteligencia y la libertad humanas en toda su complejidad: psicología, tecnología, economía, política, sociología, antropología, etc.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Lonergan, Bernard. *Insight*, 54 - 55.

<sup>191</sup> Lonergan, *Método*, 55 - 59.

<sup>192</sup> Neira, Germán. S.J. *El bien humano como construcción sociocultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 96 - 106.

Por esta razón, el conocimiento de sentido común, aunque posee la riqueza de las respuestas a los problemas concretos de la vida, tiene límites que, si no son complementados por otras formas de conocimiento, pueden generar sesgos y desviaciones, y como resultado acumulado la decadencia, tanto en las personas como en los grupos.<sup>193</sup> En cuanto a los sesgos o desviaciones, Neira afirma que,

Pueden llegar hasta el punto de afectar el proceso moral con la racionalización: se justifica la incoherencia de la propia vida al acomodar los criterios a la forma como se vive; se justifica con doctrinas ideológicas la alienación, que es el descuido de los preceptos trascendentales de ser atento, ser inteligente, ser razonable, ser responsable.

A través de todo este proceso de desintegración humana se puede llegar al extremo de la inmoralidad, que consiste en odiar lo que es verdaderamente bueno, y amar lo que es realmente malo.<sup>194</sup>

Lonergan identifica cuatro clases de sesgos o desviaciones de la operación humana que producen sufrimiento y decadencia en todos los ámbitos humanos. Dos se refieren al dinamismo individual -*dramático y egoísmo individual*- y dos al dinamismo grupal -*egoísmo grupal/social y aberración general/cultural*-.<sup>195</sup> Ahora, analicemos brevemente cada una de ellas.

En el ámbito de la operación humana personal se pueden dar dos desviaciones: la dramática y la individual. En cuanto a la desviación dramática se da en el ámbito subconsciente del sujeto cuando el “censor” o *selector* de imágenes necesarias para una intelección las reprime, de modo que las intelecciones no deseadas no surgen; y tampoco las preguntas relevantes para entender.<sup>196</sup>

La persona desviada en su experiencia dramática puede llegar fácilmente a un debilitamiento del desarrollo personal (ego-development), y a una inmersión desordenada en los afectos familiares o de su grupo social. Esta psicopatía básica bloquea la inteligencia que

---

<sup>193</sup> Neira, *El bien humano*, 98. “El sentido común conoce, pero no sabe lo que conoce, ni como corregir y complementar sus propias carencias. Únicamente las explosiones ciegas y destructoras, inevitables aun en una desintegración parcial del orden social, pueden convencer al sentido común práctico de que su competencia tiene límites y de que debe primero aceptar aprender, si es que quiere dominar la nueva situación.” Lonergan, *Insight* (Capítulo 7, “El sentido común en cuanto objeto”), 273.

<sup>194</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 221.

<sup>195</sup> Neira, *El bien humano*, 98 y 100.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, 99.

podría ayudar a resolver un problema personal o social; en esta forma, se inhibe y se bloquea la inteligencia recurrente, que es el principio operativo de una libertad humana efectiva en expansión, y de las transformaciones progresivas de la sociedad humana.<sup>197</sup>

Por otro lado, la desviación individualista es el desarrollo incompleto de la inteligencia que, en palabra de Neira,

Falla en reconocer cómo la orientación dinámica de la inteligencia es hacia un bien común a todos. La persona sesgada en sentido individualista puede ser muy habilidosa en la promoción inteligente de sus propios intereses; en cambio esa misma inteligencia *queda excluida cuando empieza a cuestionar las limitaciones y distorsiones de esos intereses*.<sup>198</sup>

Para Neira, “la desviación individualista se diferencia de la dramática en el sentido de que es más intencionalmente egoísta y más urdidora del propio beneficio”.<sup>199</sup> De esta manera, los sujetos bloquean el desarrollo del sentido común práctico y, con frecuencia, distorsionan su propia experiencia, transformándola en instrumento de su egoísmo individualista.<sup>200</sup>

En cuanto al ámbito de lo social, encontramos *la desviación de grupo o egoísmo grupal*. “Esta desviación resulta de las fallas prolongadas de grupos responsables de la adaptación de la vida comunitaria a los cambios exigidos por el entender práctico para solucionar problemas que aquejan a personas y comunidades de esa sociedad.”<sup>201</sup> Tal egoísmo grupal elimina la capacidad cooperativa, ya que predominan los deseos y el bienestar del propio grupo, y no incluyen en sus intereses el bienestar de otros grupos afectados por situaciones problemáticas. Con esta manera de proceder, afirma Lonergan que, la sociedad acaba por estratificarse, y

sus privilegiados están muy por delante del logro medio; sus marginados parecen ser los restos del logro rudimentario de una época olvidada. Las clases acaban por distinguirse no solo por la función social, sino también por el éxito social; y la nueva diferenciación halla su expresión no solo en etiquetas conceptuales, sino también en sentimientos profundos de

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*

<sup>198</sup> Lamb, Matthew. “Dimensión social y política de la teología de Lonergan.” Matthew Lamb, 65 - 117. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2000, 100 - 101.

<sup>199</sup> Neira, *El bien humano*, 99.

<sup>200</sup> *Ibíd.* Germán Neira elabora un cuadro que presenta de manera estructurada y sintética los sesgos del operar humano que llevan a la decadencia, en Neira, *El bien humano*, 100.

<sup>201</sup> *Ibíd.* En el ámbito de la operación social el objetivo principal es la construcción de un bien de orden social que asegure la recurrencia de bienes necesarios para todos sus miembros.

frustración, rencor, amargura y odio. Es más, el curso del desarrollo queda distorsionado. El orden social que ha sido plasmado no corresponde a ningún conjunto de ideas prácticas desarrollado coherentemente.<sup>202</sup>

Por último, en el ámbito de la cultura, ocurre una desviación o *aberración general* que, en palabras de Neira, “proviene de la represión de la inteligencia socialmente común en razón de la miopía y la autosuficiencia de un sentido común practicista que cree tener la capacidad de resolver todos los problemas de la vida humana y de la sociedad.”<sup>203</sup> En palabras de Lonergan:

La aberración general del sentido común impide que sea eficaz al realizar ideas que, por convenientes y razonables que fueren, suponen una visión a largo plazo o establecen integraciones superiores o implican la solución de problemas disputados e intrincados [...]. Implica pecados tanto de rechazo como de mera omisión. Su practicidad complaciente se desvía fácilmente hacia la visión de que, así como los deseos pertinaces y los temores mezquinos exigen y justifican la realización de ciertas ideas, así también las ideas que carecen de esa garantía son objeto de indiferencia.

La visión a largo plazo, la integración superior, los problemas teóricos debatidos caen fuera del ámbito de lo práctico; es posible que esto sea pésimo o no lo sea; pero lo que no viene al caso es preocuparse por el asunto; no es posible hacer nada al respecto; en verdad, lo que podría hacerse al respecto probablemente no se haría.<sup>204</sup>

Para Neira, es necesario identificar tres consecuencias o implicaciones, que acarrearán esta practicidad, esta falta de comprensión de los problemas, este “realismo obstinado”, que hacen parte de esta desviación general del sentido común, siguiendo el argumento de Lonergan en su obra *Insight*.<sup>205</sup>

*La primera consecuencia* es el aumento progresivo de no comprensión de los problemas que habría que resolver: “cada punto de vista sucesivo es menos comprensivo que el anterior; es decir, que a una no-comprensión de un problema se le añade una nueva no-comprensión, y por tanto, se produce un mayor desfase acumulado que lleva a un sesgo o decadencia cultural.”<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Lonergan, *Insight*, 282.

<sup>203</sup> Neira, *El bien humano*, 101.

<sup>204</sup> Lonergan, *Insight*, 286 - 287.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, 287 - 290.

<sup>206</sup> Neira, *El bien humano*, 102 - 103.

*Una segunda consecuencia* es la irrelevancia creciente de la inteligencia desasida y desinteresada. Para Neira, esta búsqueda desinteresada y desasida de conocer está representada por “las disciplinas que reflexionan sobre la cultura vivida y conforman el conjunto de la cultura reflexionada: la sociología, la antropología, la filosofía, la teología, etc. Estas disciplinas -que incluyen también el arte, la literatura y la historia- se consideran inútiles e irrelevantes.”<sup>207</sup> En palabras de Lonergan,

La aberración general del sentido común genera un residuo cada vez más significativo, el cual (1) es inmanente en los hechos sociales, (2) no es inteligible y, con todo, (3) no es posible abstraer de él, si es que se quiere considerar los hechos tal como son de hecho. Llamemos a este residuo el absurdo social.<sup>208</sup>

*La tercera y última consecuencia* de la desviación general del sentido común es la capitulación de la inteligencia desasida y desinteresada (en este caso, no se trata ya de “irrelevancia”, como en la implicación anterior).<sup>209</sup> Según Neira, una característica del conocimiento de sentido común consiste en que es fragmentario e inmediateista: su tarea es la vida y la solución inmediata de los problemas de la vida; en este sentido, tiene que sintonizar exactamente con la realidad que hay que enfrentar, y en cierta forma, controlar.<sup>210</sup> Este tipo de conocimiento se considera científico, realista, atenido a las cosas tal como son.

Con esta manera de proceder, lo que ocurre es un rechazo a la significación normativa de la inteligencia desasida y desinteresada que se expresa por medio de las disciplinas que reflexionan sobre la cultura -ciencias humanas y sociales, filosofía, teología, etc.-, calificándolas como irrelevantes, poco prácticas e inútiles.

Este rechazo a la significación normativa de la inteligencia desasida y desinteresada (propia de la teoría) vuelve al sentido común radicalmente acrítico, pues carece de un punto

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, 104.

<sup>208</sup> Lonergan, *Insight*, 288.

<sup>209</sup> Neira, *El bien humano*, 104: “Una característica del conocimiento de sentido común consiste en que es fragmentario e inmediateista: su tarea es la vida y la solución inmediata de los problemas de la vida; en este sentido, tiene que sintonizar exactamente con la realidad que hay que enfrentar, y en cierta forma, controlar. El sentido común tiene un criterio práctico respecto del conocimiento: el conocimiento realmente útil y válido para la vida es el que parte de los datos (conocimiento empírico); lo realmente importante es aprehender la inteligibilidad inmanente que hay en estos datos y las generalizaciones que se hagan a partir de los mismos.”

<sup>210</sup> *Ibíd.*

de partida desde el cual pueda distinguir entre el avance social y el absurdo, pues la norma son los hechos que van sucediendo.<sup>211</sup>

Para Lonergan, todos somos sujetos capaces de lograr la autotrascendencia; estamos motivados espontáneamente hacia ella. Sin embargo, como hemos visto, la privación ininteligible es el pecado, cuyo absurdo viene a caracterizar nuestras sociedades, y es superado sólo en la actuación de la fe, la esperanza y la caridad.

En *Insight*, la fe, la esperanza y la caridad son necesarias y complementarias; necesarias para poder atender nuestra impotencia moral y nuestra naturaleza radical de pecar; y complementarias porque gracias a ellas se encuentra una posible solución, conversión y recuperación.<sup>212</sup>

En Lonergan “la *recuperación* de la prioridad de la vida” es sinónimo de la noción de “conversión”.<sup>213</sup> A continuación, presentaremos la conversión religiosa, moral e intelectual, que Lonergan identifica como necesarias para alcanzar la autotrascendencia.

## **2.4. La conversión como nueva configuración de la libertad humana**

### **2.4.1. Generalidades fundamentales**

En Lonergan la “conversión” implica un verdadero encuentro con lo divino, y es a su vez, una respuesta del corazón humano a la llamada hecha por Dios. La conversión depende del movimiento transformador que ocurre en el sujeto creyente por el amor de Dios. En palabras de Neira,

La conversión es la rectificación en el sujeto (persona o grupo) de la operación u operaciones mal realizadas, de modo que la persona cambia del autocentramiento (operación defectuosa o mal realizada) a la autotrascendencia (operación bien realizada). Este cambio o conversión logra la autenticidad del sujeto, debido a la operatividad realizada positiva y exitosamente.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, 105.

<sup>212</sup> Neira, *El bien humano*, 115. En el cuadro n. 5 Neira correlaciona los diferenciales del bien humano, advirtiendo que estos procesos no son lineales, tiene alternativas en las historias personales, sociales y culturales que son irregulares y cambiantes; por tanto, no tenemos un progreso continuado, sino procesos personales con alternativas de progreso y decadencia que no son previsibles.

<sup>213</sup> Lonergan, “Moral Theology and the Human Sciences”, 308.

<sup>214</sup> Neira, *El bien humano*, 118. En cuanto a la noción “recuperación”, Neira afirma que “es la reversión de los dinamismo y situaciones decadentes, tanto personales como de grupo, y el desarrollo de nuevos dinamismos



Por tanto, nos daremos a la tarea de analizar la noción de “conversión” en los escritos de Lonergan y sus posibles correlaciones; todo ello para poder presentar luego, el por qué la conversión religiosa y la conversión moral son necesarias para alcanzar bienes verdaderos, y por qué son fundamentales para la transformación del ser humano gracias a su participación constitutiva en la vida eterna de Dios.

Tanto en *Método* como en otras producciones escritas, Lonergan establece cuatro tipos de conversiones: religiosa, moral, intelectual y psicológica.<sup>215</sup> Lejos de ser realidades separadas, están relacionadas entre ellas, y concurren dentro del sujeto humano.

#### **2.4.2. La noción de conversión en los primeros escritos de Lonergan<sup>216</sup>**

Lonergan usa la noción de “conversión” en sus primeros escritos, en especial en *Grace and Freedom*, asumiendo la propuesta presentada en la obra de santo Tomás de Aquino; allí analiza cómo la “Doctrina de Dios”, va dirigiendo el alma hacia un fin sobrenatural.<sup>217</sup>

Según Aquino, cualquier ser creado, incluso un ángel, necesita la ayuda de Dios para desear absolutamente un fin sobrenatural.<sup>218</sup> “Cuando santo Tomás ilustra la gracia actual como operativa, lo hace refiriéndose a la conversión, “*cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat* [cuando la voluntad, que antes de estar deseando el mal, comienza a desear el bien]”.<sup>219</sup> Dentro de este contexto, Lonergan presenta las conversiones a las que se refiere el santo,

La conversión perfecta de la visión beatífica; la conversión meritoria de la gracia habitual, y la conversión preparatoria donde no está involucrada la infusión de un hábito, sino que simplemente la *operatio Dei ad se animam convertentis* [la operación de Dios que convierte el alma para Él mismo].<sup>220</sup>

---

creativos, que reversa situaciones de decadencia, para producir un nuevo flujo de mejoras que se acumulan e inauguran una nueva situación novedosa de progreso y bienestar tanto personal, como social y cultural.

<sup>215</sup> Para un análisis profundo sobre el tema de conversiones, el artículo de Germán Neira S.J. “Dinamismo de los juicios de valor”.

<sup>216</sup> Ver: Lonergan, *Grace and Freedom*, 41; 124 - 128; 132, 138 -142; 405 - 411; 429.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, 124 - 125.

<sup>218</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, I 62.2 c.

<sup>219</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 41. Ver Santo Tomás, *Summa theologiae*, 1 - 2, q. 111, a. 2.

<sup>220</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 125, nota 26.

Para Lonergan, estas tres conversiones dependen de Dios, quien es principio externo -a la persona humana- que mueve la voluntad hacia un fin; y, en casos especiales, es quien mueve la voluntad del sujeto, con la ayuda de la gracia hacia un fin especial.<sup>221</sup> Dentro del sujeto ocurre la deliberación; allí elegimos entre diversos medios para llegar a los fines propuestos; sin embargo, la elección del Fin en Sí mismo es concedida a nuestra voluntad, y no es elegida por la voluntad humana.<sup>222</sup>

De manera espontánea, nuestras voluntades tienden hacia el bien natural o, al menos, lo hacen si la voluntad no ha sido corrompida. En las conversiones propuestas por Aquino, Lonergan afirma que la conversión tiene como fin transformar la voluntad del sujeto para que se mueva hacia Dios.<sup>223</sup>

La gracia mueve la voluntad hacia Dios, quien es en efecto determinado pero que también es el *universale bonum* (q. 9, a. 6) más allá de toda limitación o clasificación; además la gracia mueve a la voluntad hacia Dios no como la adhesión de una “potencia” en el sentido de limitación o contracción, sino por una actuación adicional, y permite [en el sujeto] una expansión y ensanchamiento.

Los realmente libres son aquellos que gozan de la libertad de los hijos de Dios; el amor perfecto de Dios es el desapego perfecto que proviene de la excelencia creada y perfecta libertad en la elección.<sup>224</sup>

Dios, quien es el *universale bonum*, es desproporcionado a cualquier voluntad creada,<sup>225</sup> es decir, para que el sujeto sea movido hacia la voluntad de Dios como un fin se requiere -afirma Lonergan- la operación de Dios en nosotros.<sup>226</sup> En un primer momento, esta operación ocurre por una gracia operativa, donde la voluntad se mueve y no aporta nada. Tal acción -la de Dios en nosotros- no abroga la libertad humana. En cuanto al movimiento de la voluntad humana se atribuye a Dios como causa primera.<sup>227</sup>

Según Lonergan, el libre albedrío humano continúa operando libremente en términos de elección de medios hacia el fin, esto debido a la causalidad primaria de Dios; en cuanto a

---

<sup>221</sup> *Ibíd.*

<sup>222</sup> *Ibíd.*, 125 - 126.

<sup>223</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 125 - 126.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, 125, nota: 33.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, “Dios mueve [al ser humano] hacia un fin” 365, 380, 381, 382, 428 nota: 191; 429, 437.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, 125 - 126.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, 123 - 124.

la acción de la voluntad se atribuye principalmente a Dios.<sup>228</sup> La operación de Dios sobre la voluntad humana no está agregando una nueva fuerza; Dios opera sobre la voluntad humana mediante una actuación adicional que consiste en dar expansión y alargamiento.<sup>229</sup>

Lonergan es enfático al final de su aporte: “los más libres son aquellos que disfrutan de la perfección de esta expansión”, en la que la gracia de la conversión es operativa en nosotros, pero no viene de nosotros; en esta forma, Dios es el “operador” de esta gracia. Los seres humanos son asistidos por la gracia operativa que viene de Dios. Gracias a este “movimiento de Dios”, la naturaleza humana es elevada a cooperar con Dios en otras acciones de la gracia.<sup>230</sup> Sin embargo, Lonergan, usando el argumento de santo Tomás, reconoce que somos seres que podemos caer de nuevo, y, en los que la voluntad falla en realizar aquello que se han propuesto:

Cuando el alma se ordena perfectamente a la voluntad de [Dios], entonces hace lo que [Dios] le pide; pero el hecho de que a veces [Dios] mande y el alma no haga lo que Él le pide se debe a que [el alma] no se ha ordenado perfectamente. Esta situación imperfecta (orden/desorden) se debe a que la razón es movida por movimientos opuestos: aceptar o no aceptar.<sup>231</sup>

Como el alma no hace lo que es perfecto -en términos de santo Tomás, cuando está *corrupta por el pecado*- debe ocurrir en el sujeto una conversión que posee un carácter operativo, pues es Dios quien debe corregir aquella incapacidad que tiene la voluntad humana para ordenarse.<sup>232</sup>

Según este planteamiento de Lonergan, nuestra naturaleza desea corregirse, y por tanto, posee también una nueva capacidad llamada “arrepentimiento”; ésta es constitutiva de cada ser humano, y es un momento primero en un proceso de conversión humana; invita a perfeccionar la voluntad humana.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*

<sup>229</sup> *Ibíd.*, 126 - 127 n. 33.

<sup>230</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 126 -127.

<sup>231</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, I, II, q. 17, a. 5. Respuesta que controvierte a san Agustín en Confesiones VII, 9.

<sup>232</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 135, nota: 72. Para Lonergan lo que se entiende en santo Tomás por “alma” o por “espíritu” en la persona humana, podemos especificarlo en una forma más actual como la capacidad de entender y la capacidad de amar.

<sup>233</sup> Un ejemplo claro, se puede interpretar en el Evangelio de San Lucas 15, con el relato del hijo pródigo.

Para santo Tomás, este arrepentimiento ocurre de dos maneras particulares. Un primer tipo de arrepentimiento se da en la recepción del hábito de la caridad mediante la gracia santificante. Se trata de un arrepentimiento en el que la gracia santificante sustituye los hábitos que en nosotros se oponen a la caridad (como los vicios, deseos errados, etc.); y aumenta aquellos hábitos que son compatibles con la caridad - la justicia, la verdad, la misericordia, etc.- Se trata de una acción de arrepentimiento, influenciada por la gracia operativa.<sup>234</sup>

Un segundo tipo de arrepentimiento se da por una serie de gracias cooperativas (cooperación humana con la gracia) que son subsecuentes a la gracia operativa. En estas gracias -cooperativas-, siguiendo a santo Tomás, Lonergan distingue seis. La primera gracia cooperativa ocurre porque Dios nos ayuda a elegir el arrepentimiento; esto porque Dios nos ha movido inicialmente.<sup>235</sup> La segunda gracia cooperativa es el movimiento de la fe, donde la fe en sí misma es el fruto de la gracia.<sup>236</sup>

La tercera gracia cooperativa es el movimiento del “miedo servil” que nos motiva a huir del pecado porque tememos el castigo. La cuarta gracia cooperativa es el movimiento de la esperanza de ganar el perdón del pecado cometido: nace en nosotros un propósito de enmendar el daño. La quinta es el movimiento de la caridad por el cual el pecado se deja a un lado (no solo por miedo al castigo). La sexta es el movimiento del “temor filial” en el que uno voluntariamente trata de enmendar sus errores por respeto con Dios.<sup>237</sup>

A la luz de estos argumentos, Lonergan presenta tres observaciones importantes acerca de la secuencia entre gracia operativa y gracia cooperativa. Una primera observación es que la secuencia cooperativa establece y desarrolla un contenido psicológico en el obrar de la gracia de Dios.<sup>238</sup> No nos convertimos a Dios completamente de un momento a otro. La base de nuestra conversión final no puede ser instantánea. Existe una progresión de las operaciones psicológicas en cada sujeto humano, en las cuales, paso a paso nos acercamos más a Dios.

---

<sup>234</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, III 85.5.

<sup>235</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 128-129.

<sup>236</sup> *Ibíd.*, 201.

<sup>237</sup> *Ibíd.*, 127 - 128 nota: 38. Ver: Santo Tomás, *Summa theologiae* 3, q. 85, a. 5.

<sup>238</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 128.

Una segunda observación acerca de la secuencia entre gracia operativa y gracia cooperativa es que el dinamismo inicial -operativo- que se distingue del posterior-cooperativo-, no tiene un objeto intelectualmente aprehendido. El primer dinamismo no presupone ningún objeto aprehendido por el intelecto pues Dios es el que actúa directamente en el sujeto para generar una orientación radical de la voluntad. Sin embargo, los actos de fe, del miedo servil y de la esperanza presuponen una aprehensión intelectual por parte de la persona.<sup>239</sup> En Lonergan, el *liberum arbitrium* se identifica con el intelecto y la voluntad.<sup>240</sup>

En cuanto a la perfección de la acción del sujeto, Lonergan recuerda de nuevo que debe ser correlacionada con el grado de actuación del ser y el rol de los hábitos que se pueden observar en una escala cósmica.<sup>241</sup> El autor también recuerda que el pecador que está en proceso de conversión, impulsado por el deseo de cambiar su trayectoria por medio del arrepentimiento, no puede evitar los pecados futuros sin la ayuda de la gracia.<sup>242</sup> Con este último argumento, Lonergan justifica la necesidad de “otras gracias” que deben ir al lado de los “hábitos sobrenaturales”,

Porque los dones del Espíritu Santo nos trasladan a la región de un puro sobrenatural; se trata de una región que se encuentra más allá de los límites de toda la perfección creada. Así como una virtud [teologal] no es humana sino divina y natural solamente para Dios; como la sabiduría no es para nosotros solo entendimiento, sino fe; como la perfección más alta del hombre no puede ser inmanente como lo son las virtudes; con todo, [las virtudes] buscan conectarnos dinámicamente con la única fuente de absoluta perfección.<sup>243</sup>

No es que Dios genere un movimiento directo o dirigido para cambiar nuestra voluntad; al contrario, Lonergan siguiendo a santo Tomás afirma que no puede ocurrir en el sujeto un cambio de la orientación de la voluntad, sin que [este cambio] sea causado por aquellas *gracias cooperantes* que permiten que sea intelectualmente aprehendido. El cambio frente a la manera de elegir no se da porque el sujeto haya aprehendido el amor de Dios, sino

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*

<sup>240</sup> *Ibíd.*, 94.

<sup>241</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 45 - 47.

<sup>242</sup> *Ibíd.*, 51 - 54.

<sup>243</sup> *Ibíd.*, 47.

porque esa conversión del sujeto sólo ocurre en alguien que está enamorado de Dios. Después de este cambio, nosotros podemos cooperar con la obra de Dios.<sup>244</sup>

La tercera y última observación acerca de la dinámica entre gracia operativa y gracia cooperativa que Lonergan propone, ocurre en el movimiento de la voluntad que constituye un cambio en la forma regular la operación del sujeto; la voluntad comienza a operar en relación con la inteligencia, estableciendo un nuevo rumbo de acción. Para Lonergan, la conversión

Es la causa de otras acciones; ella es su *primum principium* en el pasaje que he citado, [*Summa theologiae* 3, q. 85, a. 5.] y en el *ad tertium* [gracia cooperativa] es desde donde viene el miedo servil. (...) El hombre por medio de la gracia operativa es asistido por Dios para desear el bien. Y por tanto, con el fin ya presupuesto, la consecuencia es que la gracia coopera con nosotros.<sup>245</sup>

De esta manera, Lonergan identifica el notable paralelo existente entre gracia habitual y real, como operativa y cooperativa; en ambos casos la gracia operativa cambia la orientación radical de la voluntad, *motio moventis* -el movimiento del que se mueve-; y, luego, cambia la respuesta de la voluntad hacia una nueva forma dentro de las aprehensiones de la inteligencia, *motus mobilis* -el movimiento del objeto que se mueve-.<sup>246</sup> De nuevo santo Tomás es citado por Lonergan para darle fuerza a su argumento:

Dios cambia la voluntad de dos maneras. [Primero] lo hace simplemente moviéndolo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando mueve la voluntad de querer algo sin introducir ninguna forma en la voluntad. Así, a veces, sin la adición de ningún hábito, hace que un hombre desee lo que antes no deseaba. [Segundo] lo hace introduciendo alguna forma en la propia voluntad.

Por la misma naturaleza que Dios dio la voluntad, Él la inclina a querer algo, como está claro en lo que se ha dicho. Ahora, de la misma manera como algo adicional, como gracia

---

<sup>244</sup> Ver: *Grace and Freedom*, 48: “Man endowed with the virtues becomes an *agens perfectum* and, for the most part, does what is right; thus the will adorned with the virtue of justice performs just deeds with the spontaneity and the regularity with which fire moves upwards”. [El hombre cubierto con estas virtudes se convierte en ‘agente perfecto’ y, en muchas ocasiones, hace lo que es correcto; así la voluntad adornada con la virtud de la justicia realiza acciones con espontaneidad y con la regularidad así como el fuego se mueve hacia arriba].

<sup>245</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 128, nota: 40. Ver: *Summa theologiae*, 1 - 2, q. 111.

<sup>246</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 128: “*primum principium est Dei operatio convertentis cor*: the first principle (of these acts) is the operation of God converting the heart”. *Ibíd.*, 507.

o como una virtud, el alma inclina la voluntad a algo a lo que no estaba previamente determinada por su inclinación natural.<sup>247</sup>

De esta manera, el ser humano tiene la capacidad de responder de manera diferente en todas sus decisiones. Se trata de un cambio de orientación radical; es una nueva forma de regular las decisiones, basada en un nuevo principio: el dinamismo de la voluntad, en el cual la persona comienza a actuar por medio de la gracia sobrenatural.

Santo Tomás distingue tres formas en que el Padre nos atrae: Primera, a través de la inteligencia, sea por la evidencia objetiva de los milagros o por *revelación interna*, como cuando Dios descubre a Pedro la divinidad de Cristo, lo cual la carne y la sangre no podían revelar. En segundo lugar, lo hace por medio de milagros [*revelación externa*] porque el Hijo tiene el poder de hacer las mismas obras que el Padre; es en Cristo donde brilla la majestad del Padre y la belleza del Hijo quien es la Verdad.

“Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha encomendado para llevar a cabo, las mismas que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado.” (Jn 5, 36). Una revelación externa o un objeto no son las únicas cosas que nos atraen. La tercera [forma en que el Padre nos atrae] es un *impulso interior* que nos incita y nos mueve a creer, a través de la acción directa [de Dios] sobre la voluntad; *cor regis in manu Domini* [el corazón del rey está en la mano del Señor].<sup>248</sup>

Para darle más fuerza al argumento, Lonergan transcribe el comentario de santo Tomás al Evangelio de San Juan c.6, lect. 5 p. 935.

Respondo que lo que leemos aquí sobre el Padre que nos atrae no implica coerción, porque hay algunas formas de ser atraído que no implican compulsión. En consecuencia, el Padre atrae a los hombres al Hijo de muchas maneras, utilizando las diferentes maneras en que podemos ser atraídos sin obligación. Una persona puede atraer a otra persuadiéndole con una razón. El Padre nos atrae a su Hijo mostrándonos que él es su Hijo. Él hace esto de dos maneras. Primero, por una revelación interior, como en: ‘Bienaventurados sois, Simón Bar-Jona, porque la carne y la sangre no os lo han revelado (esto es, que Cristo es el Hijo del Dios viviente), sino que fue hecho por mi Padre’ (Mt 16,17).

<sup>247</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 58, nota: 50; ver: Santo Tomás, *De veritate*, q. 22, a. 8.

<sup>248</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 141, nota: 100.

En segundo lugar, lo hace por medio de milagros, que el Hijo tiene el poder de hacer desde el Padre: ‘Las mismas obras que mi Padre me ha dado para realizar... dan testimonio de mí’ (Mt 5, 36). ) Una revelación externa o un objeto no son las únicas cosas que nos atraen. Hay también un impulso interior que nos incita y nos mueve a creer. Y así el Padre atrae a muchos al Hijo por el impulso de una acción divina, moviendo el corazón de una persona desde adentro para creer: ‘Es Dios el que obra en nosotros, tanto para querer como para cumplir’ (Fil 2:13); ‘Con cuerdas humanas los conduje, con lazos de amor, y fui para ellos como quien alza el yugo de sobre sus quijadas; me incliné y les di de comer.’ (Os. 11, 4); ‘Como canales de agua es el corazón del rey en la mano del Señor; Él dirige [al rey] hacia donde le place’ (Prov. 21, 1).

Con estos argumentos, la noción de conversión intelectual en Lonergan comienza a aparecer en este período, y es desarrollada con más fuerza en sus trabajos posteriores.<sup>249</sup> La noción de “conversión” en *Gracia y libertad* no es ampliamente elaborada por el autor; sin embargo, como identificamos en este análisis de su obra, es la base fundamental para nociones más elaboradas sobre el tema en otros de sus trabajos posteriores.<sup>250</sup>

Mientras que el término “conversión” rara vez aparece en *Insight*, el autor usa la noción con más fuerza en su obra *Método*, con el fin de dar una explicación más amplia de aquello que quedaría pendiente en *Insight*,<sup>251</sup> referido a la autotranscendencia moral, cuando nos preguntamos si vale o no vale la pena tomar una decisión específica que compromete la orientación de la vida y la realización de lo que considero realmente valioso.

### **2.4.3. La noción de conversión en los escritos tardíos de Lonergan**

El tema de la conversión, ocupa un lugar central en la obra *Método* de Lonergan. La conversión en esta obra significa: “la transformación del sujeto y su mundo”.<sup>252</sup> Tal transformación normalmente ocurre dentro de un período prolongado; es un proceso de maduración, que se va cristalizando gracias a juicios y decisiones que están movidas por el

---

<sup>249</sup> Roux (de), “Aportes de Bernard Lonergan”, 397.

<sup>250</sup> Ver, Rende, Michael, *Lonergan on Conversion: The Development of a Notion*. New York: University Press of America, 1991, 1-15.

<sup>251</sup> Lonergan, *Insight*, 15 y 764.

<sup>252</sup> Lonergan, *Método*, 130.



enamoramamiento del sujeto hacia Dios.<sup>253</sup> Neira, siguiendo a Lonergan, define conversión de la siguiente manera:

Es un cambio de dirección hacia algo mejor, hacia un crecimiento en la autenticidad: es una liberación de lo inauténtico; un abandono de las satisfacciones nocivas, peligrosas y engañosas; es dejar a un lado los errores, las racionalizaciones y las ideologías, para estar más abierto a las cosas como son y a la persona humana como debe ser.

Se da una promoción de lo auténtico: se perciben valores que antes eran desapercibidos, se transforman las escalas de preferencias, se da una mayor claridad sobre lo que es realmente verdadero y valioso; se opta por lo que vale la pena, aunque exija sacrificios.<sup>254</sup>

Visto de esta manera, la conversión es un cambio radical en el funcionamiento integral del espíritu humano, que modifica nuestra manera de actuar, nuestro modo de pensar y manera de elegir.<sup>255</sup> Nosotros tenemos que cambiar porque, ciertamente, seguimos aferrados a las satisfacciones nocivas, peligrosas y engañosas que simplemente nos llevan a un conjunto más grande de dificultades. Necesitamos un principio diferente de operación.<sup>256</sup>

Gracias a la “conversión”, los sujetos experimentamos el surgimiento de “algo nuevo que fructifica en secuencias acumulativas, interconectadas con desarrollos en todos los niveles y en todos los departamentos de la vida humana”.<sup>257</sup> Así como un sesgo puede corromper todas nuestras capacidades al pensar y al elegir, en la conversión experimentamos la creciente relación y una correcta operación una vez que nos hemos arrepentido.<sup>258</sup>

Este cambio de dirección, este dar media vuelta para poner un nuevo comienzo, es lo que entendemos por conversión. Se puede hablar de un ejercicio horizontal de la libertad en el que la decisión ocurre dentro de un horizonte ya establecido.

Se da también un ejercicio vertical de la libertad en el cual, por un conjunto de juicios y decisiones, pasamos de un horizonte a otro; en algunos casos este nuevo horizonte puede estar en consonancia con el anterior, y ser más profundo y rico; puede darse el caso de que el nuevo horizonte se salga del anterior y deje o repudie las características anteriores, para

---

<sup>253</sup> *Ibíd.*, 130 y 253.

<sup>254</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 210; ver Lonergan, *Método*, 56.

<sup>255</sup> Lonergan, *Método*, 130.

<sup>256</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 210.

<sup>257</sup> *Ibíd.*

<sup>258</sup> Lonergan, *Método*, 117 - 118.

comenzar una nueva secuencia más profunda, amplia, rica y auténtica. En este último caso, tenemos un proceso de conversión.<sup>259</sup>

La conversión dirige nuestra mirada, impregna nuestra imaginación, libera los símbolos que penetran hasta las profundidades de nuestra *psique*.<sup>260</sup> Proporciona el nuevo principio que necesitamos para lograr la autenticidad porque pone nuestras operaciones de experimentar, entender, juzgar y decidir sobre una nueva base.

Para Lonergan, la conversión no es algo que le sucede estrictamente a los sujetos; también tiene grandes efectos en las sociedades humanas, como observamos en la cuestión del pecado. Puesto que vivimos como seres sociales, la conversión hace parte de transformaciones fundamentales, tanto de la persona como de su contexto.<sup>261</sup> En este caso, estas personas -los convertidos- pueden formar, preservar y fomentar la conversión en las comunidades de las que hacen parte; todo ello porque las personas “convertidas” se ayudan mutuamente a “resolver las implicaciones y promesa de su nueva vida”.<sup>262</sup>

En Lonergan, la conversión es comunal e histórica: “se convierte en un movimiento con sus propias dimensiones culturales, institucionales y doctrinales”.<sup>263</sup> De esta manera, el sujeto se convierte así en persona apta para el análisis histórico; se convierte en persona capaz de producir una reflexión que explora, en el quehacer de las comunidades, el carácter y el origen de la conversión que puede ocurrir dentro de ellas mismas, identificando así el progreso en aquellas cuestiones que faltan por solucionar. La conversión es fundamental para el establecimiento de un nuevo horizonte. Los horizontes están constituidos por nuestro potencial de auto-trascendencia.

La conversión proporciona una orientación fundamental que guía el camino de los nuevos horizontes que ya hemos establecido.<sup>264</sup> Cambiar de horizonte implica un ejercicio radical de libertad en el que ha ocurrido una revolución, y elegimos un horizonte más amplio hacia el cual queremos caminar.<sup>265</sup>

---

<sup>259</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 210.

<sup>260</sup> Lonergan, *Método*, 131.

<sup>261</sup> Lonergan, *Método*, 130.

<sup>262</sup> *Ibíd.*

<sup>263</sup> *Ibíd.*, 131.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, 237.

La conversión comporta una nueva comprensión de sí mismo, porque en forma más fundamental pone por obra un nuevo yo que debe ser entendido. Se trata de dejar el hombre viejo y revestirse del hombre nuevo. No se trata de un desarrollo sino de un nuevo modo de desarrollo. De aquí en adelante, además del comienzo, es necesario tener en cuenta el desarrollo subsecuente.

Éste puede ser grande, normal o pequeño. Puede echarse a perder por pocas o por muchas reincidencias. Las reincidencias pueden ser corregidas completamente, o pueden todavía dejar sus huellas en un sesgo que puede ser grave o leve.<sup>266</sup>

Tanto la conversión como el sesgo, pueden entenderse en relación con la probabilidad emergente. Las conversiones afectan significativamente los programas de probabilidad según los cuales pasar de lo que hemos sido a lo que podemos llegar a ser es un proceso diferenciado y lento. Para Lonergan, como analizamos en el capítulo anterior, la probabilidad de actuar por un bien verdadero, ha sido dominada por la dinámica del pecado; como resultado las dinámicas de la sabiduría y la justicia, por ejemplo, pueden ser afectadas por esos sesgos. A diferencia de las tres conversiones establecidas por santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*,<sup>267</sup> Lonergan identifica a su manera tres fundamentales que son presentadas por Neira:

La conversión es básicamente tridimensional: puede ser intelectual, moral y religiosa. Cada una de ellas está relacionada con las demás, pero constituye un acontecimiento diferente. Las tres dimensiones son distintas, de modo que la conversión puede ocurrir en una dimensión sin ocurrir en las otras dos; o puede ocurrir en dos dimensiones sin ocurrir en la otra. Al mismo tiempo, las tres dimensiones están relacionadas y son solidarias: la conversión en una lleva a la conversión en las otras dimensiones; y la falla en una prepara la falla en las otras.<sup>268</sup>

Para Lonergan, estas conversiones -intelectual, moral y religiosa- no poseen un orden lógico, y, además, pueden darse en forma independiente. Sin embargo, él distingue que si hablamos de elevación -*sublation*-, podemos decir que la conversión religiosa eleva la

---

<sup>266</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 210; ver “Doctrinal Pluralism”, en Lonergan, Bernard. *Philosophical and Theological Papers* 1965-1980. Editado por Robert Croken y Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1998, 86.

<sup>267</sup> Ver: *Summa theologiae*, 1 - 2, q. 111, a. 2; Lonergan, *Grace and Freedom*, 125; Nota 26.

<sup>268</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 211; ver también Lonergan, *Método en teología*, 231 - 232.

conversión moral, y la conversión moral eleva la conversión intelectual; es decir, una lleva a la otra respectivamente.

Desde el punto de vista de la causalidad, Lonergan reconoce que lo primero que ocurre es el amor de Dios como don que promueve la conversión religiosa de los sujetos. Es el amor que permite una mirada nueva en la persona, y de igual manera, hace que la persona descubra los valores ya existentes en todo su esplendor, y gracias a su misma fuerza los realiza (conversión moral).<sup>269</sup>

Entre los valores descubiertos, Lonergan identifica las creencias religiosas en las que se halla el germen de la conversión intelectual. Esta conversión intelectual está implícita en el capítulo veinte en *Insight* titulado: “el conocimiento trascendente especial”, en donde se da a la tarea de explicar la noción de creencia, esbozando el contexto general de procedimiento llamado creer; analiza también el procedimiento mismo, presentando un método para eliminar las creencias erróneas.<sup>270</sup> La conversión intelectual la presenta Neira de la siguiente manera:

Se refiere a la orientación a lo inteligible y a la verdad. Por esta conversión una persona se libra a sí misma de confundir los criterios del mundo de la inmediatez con los criterios del mundo mediado por la significación. Se trata de librarse del mito de pensar que el acto de conocer es como el de mirar, que lo real es lo que está ahí (se trata de un error que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento). Sin esta conversión intelectual, la persona tiende a aprehender mal el mundo mediado por la significación.<sup>271</sup>

En Lonergan, la conversión intelectual es esencialmente simple, algo que ocurre espontáneamente cuando alguien “alcanza la edad de la razón, cae implícitamente en los criterios anteriores de la realidad (¿estás despierto?, ¿lo ves?, ¿es pesado?, etc.) y procede a funcionar sobre la base de los criterios de evidencia suficiente o razón suficiente”.<sup>272</sup> Por lo tanto, la conversión intelectual permite organizar los parámetros propios en los cuales los seres humanos conocen la realidad, reemplazando las comprensiones erróneas del conocimiento y la objetividad para el desarrollo de un realismo crítico.

---

<sup>269</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 211.

<sup>270</sup> Lonergan, *Insight*, 807.

<sup>271</sup> Neira, “El dinamismo de los juicios”, 211.

<sup>272</sup> Lonergan, Bernard. S. J. “Doctrinal Pluralism,” en *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, 87.

La auto-trascendencia intelectual está tomando posesión de la propia mente. Es una cuestión de atender a cada una de sus múltiples operaciones, de identificarlas, de compararlas, de distinguirlas, de nombrarlas, de relacionarlas unas con otras, captando la estructura dinámica de su surgimiento y desarrollo, y así llegar a aclarar el funcionamiento de la mente en las matemáticas, en la ciencia, en el sentido común, en la historia, en la filosofía.<sup>273</sup>

Estas operaciones citadas por Lonergan son a su vez progresos dentro de las actividades intelectuales humanas, necesarias para el proceso de comprensión del sujeto. De manera contraria, si ocurre la ausencia de la conversión intelectual, se podría avanzar mucho en las ciencias, en la historia, en la filosofía, en el sentido común, etc.; y este progreso probablemente contendrá por defecto una falsedad objetiva. Por lo tanto, aunque los elementos dentro del progreso pueden ser genuinos, todo el sistema de la comprensión humana se caracterizaría, en este caso, por el absurdo y el declive.

Un cuarto tipo de conversión la *psíquica*, Lonergan argumenta que somos conscientes de dos formas; una de esas formas es a través de nuestra sensibilidad: de manera pasiva estamos sintiendo e imaginando nuestros deseos, miedos, placeres y dolores. La otra forma de conversión psíquica se da a través de nuestra intelectualidad: somos más activos cuando consultamos en nuestro interior de manera consciente para entender; esa acción de entender posibilita pronunciar una palabra, como también sopesar la evidencia para juzgar, para finalmente deliberar para elegir y ejercitar nuestra voluntad para actuar.<sup>274</sup>

Esta segunda forma de ser conscientes en Lonergan tiene relación directa con conversión, autenticidad y auto-trascendencia; de allí nuestro interés en abordar con más detalle tal comprensión de la conciencia. Para Doran conscientemente

nos preguntamos sobre los datos de la experiencia para entender; cuando entendemos pronunciamos una palabra que expresa nuestro entendimiento; ponemos en evidencia para juzgar si hemos entendido correctamente; sobre la base de nuestra comprensión de la evidencia juzgamos; planteamos preguntas para la deliberación; tomamos decisiones sobre

---

<sup>273</sup> Lonergan, Bernard. S.J. "Self-Transcendence: Intellectual, Moral, Religious," en *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, 321-322.

<sup>274</sup> Para profundidad en el tema de la conversión: Doran, Robert M. *What Does Bernard Lonergan Mean by 'Conversion'?* 2011. <http://www.lonerganresource.com/> (Consultado 12 de mayo de 2017), 4.

la base de nuestra comprensión de la evidencia de valores; nuestras decisiones conducen a nuestras acciones.<sup>275</sup>

Para Doran, siguiendo a Lonergan, el punto de la conversión psíquica puede captarse si reflejamos que la primera forma de ser consciente, la corriente sensible de nuestra conciencia, es cambiada por el propio desempeño de estas operaciones intencionales. Además, los obstáculos para realizar las operaciones intencionales pueden surgir de la corriente sensible de la conciencia que genera -por resistencia psíquica- sesgos individuales, grupales y generales.<sup>276</sup>

Nos interesa ahora entrar a analizar, con más detalle, la conversión moral y la conversión religiosa expuestas por Lonergan; esto para proponer posibles soluciones a situaciones particulares de la libertad humana que atenderemos al final de esta investigación.

#### **2.4.3.1. La conversión moral**

Según Lonergan, la conversión moral cambia el criterio de las propias decisiones y opciones por valores diferentes.<sup>277</sup> Se trata de optar por una Fuente Última de valor que sea diferente a la fuente puramente humana. Cuando estamos tomando decisiones nos preguntamos por la cuestión del valor.<sup>278</sup>

Más allá del bien particular y del bien de orden, existe el bien de valor. Apelando al valor o a los valores, satisfacemos unos apetitos y no satisfacemos otros; aprobamos algunos sistemas para realizar el bien de orden y desaprobamos otros; aprobamos o vituperamos a las personas humanas como buenas o malas, y sus acciones como rectas o erróneas.<sup>279</sup>

En palabras de Neira el valor “es un dinamismo de trascendencia que significa ir más allá, ir a través y más allá. No se trata de las preguntas para la inteligencia o la reflexión, sino

---

<sup>275</sup> Doran, *What Does Bernard Lonergan*, 4.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, 6 - 9.

<sup>277</sup> Lonergan, *Método*, 240.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, 34. El artículo de Germán Neira sobre los juicios de valor presenta en forma ordenada aspectos que en Lonergan están dispersos en varias de sus obras y se refieren al dinamismo de los sentimientos y valores como constitutivos de la moralidad humana (proceso de decidir).

<sup>279</sup> Lonergan, “The Subject”, 81.

de las preguntas para la decisión. El valor es lo que una persona o comunidad tiende a alcanzar en las preguntas que se proponen a la deliberación o decisión”.<sup>280</sup>

Nuestras preguntas tienden a indagar acerca del valor moral, que luego se convierte en criterio de nuestras elecciones y decisiones; es la noción trascendental del bien (valor). En la conversión moral elegimos los valores reales sobre las meras satisfacciones.

Con esa manera de proceder -cuando elegimos valores reales y no solamente satisfacciones personales- es posible experimentar el desencanto por no haber alcanzado con éxito el valor que buscábamos; y más aún, podemos llegar a preguntarnos si lo que estamos haciendo es valioso todavía.

De allí en adelante, el sujeto está dispuesto a atender a las preguntas para la deliberación, no evitando las que podrían conducir al sacrificio; impulsados por nuestra reflexión moral, estamos dispuestos a considerar toda la gama de posibles cursos de acción, no evitando los que implican el auto-sacrificio; la noción trascendental del bien (valor) se va convirtiendo en lo más deseado por nosotros, y se vuelve nuestro interés primordial.

El sujeto humano es intelectualmente auto-trascendente cuando llega a conocer, es moralmente auto-trascendente cuando busca lo que vale la pena, lo que es realmente bueno, convirtiéndose así en principio de benevolencia y beneficencia; y es efectivamente auto-trascendente cuando se enamora, cuando sale de su aislamiento y cuando espontáneamente actúa no únicamente para sí mismo, sino también para los demás.<sup>281</sup>

Una persona que se encuentra en proceso de conversión moral está orientada hacia el bien, y piensa en el “otro”. Porque esta conversión de nuestra libertad va orientando su marcha hacia la autenticidad. Con esto se constata que nuestras elecciones afectan tanto a nosotros mismos como a los objetos elegidos o rechazados; a cada uno le corresponde decidir por sí mismo lo que quiere hacer de sí.<sup>282</sup> Sin embargo, Neira advierte que,

La conversión moral está todavía lejos de la perfección moral, pues es necesario seguir un proceso largo de conocimiento personal de la realidad humana y de su

---

<sup>280</sup> Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 465.

<sup>281</sup> Lonergan, *Método*, 281.

<sup>282</sup> Lonergan, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, 86; También en *Método*, 235. Ver Neira, “El dinamismo de los Juicios”, 212.

potencialidad, de las situaciones concretas, de las desviaciones en el plano individual y social, de los elementos sociales de progreso y decadencia.<sup>283</sup>

Para que no ocurra esta decadencia, no se puede prescindir de la experiencia y volvernos desatentos, puesto que se afecta inmediatamente el proceso de entender, de juzgar, y de decidir. Al no poder comprender bien los datos que nos vienen de ese proceso, ¿cómo podríamos realizar un juicio que busca un bien verdadero? De la misma manera puede ocurrir con la escala de valores, si se omite o se desatiende alguno de sus ámbitos - valores vitales, sociales, culturales, personales, religiosos-, pues se afectaría el proceso de autotranscendencia y autenticidad, tanto personal como comunitaria.<sup>284</sup>

La escala de valores se refiere al cuarto nivel de operación humana (ser responsable, deliberar y decidir): se trata de la búsqueda deliberada de valores. Pero en la búsqueda de los valores, siguen estando presentes todos y cada uno de los niveles de conciencia intencional (experimentar, entender, juzgar, decidir) incluido como quinto nivel el amor, y, más específicamente, el don del amor de Dios, que potencia positivamente los otros niveles de operación.<sup>285</sup>

La conversión, así vivida, afecta todas las operaciones conscientes e intencionales del ser humano. El sujeto ahora dirige su mirada, a enriquecer su entendimiento, a guiar sus juicios y a reforzar sus decisiones. Tanto la conversión moral como la conversión religiosa e intelectual es un cambio radical en el funcionamiento del espíritu humano.<sup>286</sup> Es un cambio radical que se aleja del auto-centramiento, y queda un nuevo significado y valor al compromiso abierto con los otros y con el mundo.

La conciencia moral, como Lonergan la presenta, es la respuesta de una persona que ha tomado la decisión de actuar de acuerdo con el juicio de valor en que se fundamenta la decisión. Se trata de un sentimiento inteligente de satisfacción o insatisfacción. Los sentimientos, en palabras de Neira

son respuestas intencionales. Se refieren a dos categorías principales de objetos, y pueden tender al objeto-valor en dos formas: en la primera, el objeto-valor es reconocido

---

<sup>283</sup> Neira, "El dinamismo de los juicios", 212.

<sup>284</sup> *Ibíd.*

<sup>285</sup> Neira, "El dinamismo de los sentimientos", 473. Ver Doran, Robert. *Complicate the Structure*, 14.

<sup>286</sup> Lonergan, *Método*, 131.



como verdadero valor al que se puede tender y se puede escoger: es el objeto como valor al que se tiende activamente (verdadero valor que puede exigir sacrificios y renunciaciones); en general, la respuesta al valor nos lleva al mismo tiempo a la auto-trascendencia y a elegir un objeto (persona o cosa) en virtud del cual nos trascendemos a nosotros mismos.<sup>287</sup>

De igual modo, la conciencia se basa en el funcionamiento de la inteligencia; la forma en que evaluamos nuestro propio funcionamiento como jueces de valor y decisores.<sup>288</sup> Al lograr nuestra autotrascendencia moral, Lonergan afirma que nuestra conciencia se ha convertido en conciencia moral.<sup>289</sup>

Como observamos antes, las operaciones de la conciencia moral ocurren en la cuarta fase de la conciencia intencional y se caracterizan por una orientación a la noción trascendental de valor, y experimentamos una satisfacción de estar optando por un “bien verdadero”. La conversión moral hace más probable que los bienes particulares que elegimos sean ordenados con razón a un valor trascendente. Una vez que nosotros abandonamos nuestras decisiones egoístas, se establece una continuidad psicológica<sup>290</sup> en nuestras operaciones conscientes que hacen que sea más probable que hagamos opciones de “bienes verdaderos” en el futuro. En palabras de Neira:

La conversión moral pone al sujeto en el nivel de la conciencia existencial y lo constituye en un valor originante. Es necesario conservar continuamente el discernimiento, un examen crítico y continuo de las propias respuestas intencionales en relación con los valores y la escala de preferencias. Poco a poco, esta atención y compromiso continuado con la búsqueda y realización de los valores auténticos en nuestras propias vidas, nos llevará a ser personas moralmente buenas y virtuosas, cuya bondad se manifieste en la realización de su vida (performance).<sup>291</sup>

---

<sup>287</sup> Neira, “El dinamismo de los sentimientos”, 469: “A este tipo de valor se orienta la persona en su decisión más por el dinamismo psicosomático que por el dinamismo inteligente auténtico: por el autocentramiento (*self-regarding*) se da una falta de discernimiento sobre la verdad del valor y una falla en la autotrascendencia (*self-transcending*)”. No entraremos en más detalle sobre el tema de los sentimientos en Lonergan. Sin embargo, para profundidad sobre el tema, el artículo de Germán Neira es bastante claro para ese propósito.

<sup>288</sup> Lonergan, “Horizons”, 28.

<sup>289</sup> Lonergan, *Método*, 268 - 269.

<sup>290</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 316: “Un número de movimientos paralelos, que pueden unirse bajo el título de ‘Operación Divina en la Voluntad’, acompañaron el desarrollo del pensamiento de Santo Tomás sobre los operarios de la gracia. La más notable entre éstas es la aceptación de la teoría agustiniana o psicológica de la necesidad de la gracia. Esto añade a la afirmación general de la necesidad de hábitos en una ley de continuidad psicológica para explicar la impotencia del pecador”.

<sup>291</sup> Lonergan, *Método en teología*, 234-235. Ver: Neira, “El dinamismo de los juicios”, 212.

Según Lonergan, Dios busca con esto, “mover la voluntad hacia un fin; en este movimiento en sí mismo tiende hacia un bien; la intención divina impulsa al pecador para que haga lo que es correcto”.<sup>292</sup> Santo Tomás presenta esta situación de la siguiente manera, en su comentario a la Carta a los Romanos:

Yo te he levantado por el pecado, para que no te vuelvas peor. Esto no debe entenderse como si Dios causara pecado en el hombre; más bien, debe entenderse en un sentido permisivo, a saber, que de su justo juicio permite que algunos caigan en pecado a causa de pecados anteriores (...) Pero me parece que todavía hay que entender más aquí, es decir, que los hombres se mueven entre el bien y el mal a través de cierto impulso interior; y por lo tanto, Agustín dice en su libro *Sobre gracia y libre albedrío*, capítulo 22, que Dios opera en los corazones de los hombres en orden a inclinar sus voluntades, conforme Él [Dios] desee, sea por su misericordia para las cosas buenas, o por los desaciertos de las cosas malas.

Y por lo tanto, de Dios se dice muy a menudo que estimula a algunos [seres humanos] a hacer el bien (...) También se dice que Él estimula a algunos para hacer el mal (...) Sin embargo, Él nos mueve al bien y al mal de diferentes maneras: porque inclina la voluntad de los hombres al bien directamente como el autor de estas buenas obras; pero se dice que inclina o estimula a los hombres al mal como una causa ocasional, es decir, en la medida en que Dios pone ante una persona, ya sea en él o fuera de él, algo que por sí mismo es propicio para el bien, pero que por su propia malicia [a la propuesta de Dios] la usa [el ser humano] para hacer el mal (...)

Del mismo modo, en cuanto él [ser humano] miente, Dios lo continúa iluminando interiormente al bien; por su parte Dios, instiga al hombre a hacer el bien, por ejemplo, un rey puede defender los derechos de su reino o castigar a los rebeldes. Sin embargo, un hombre malo abusa de este buen impulso según la malicia de su corazón (...) Pero un hombre malo no piensa así, porque está en su mente destruir. Así es como sucedió con el Faraón que, cuando Dios le pidió que defendiera su reino, abusó de esta sugerencia y practicó la crueldad.<sup>293</sup>

A través de la conversión moral, es posible que nuestras elecciones morales responsables no sean esporádicas sino recurrentes; esa nueva manera de elegir muestra que

<sup>292</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 343.

<sup>293</sup> Santo Tomás de Aquino, *In Rom c.9. Lect. 3. Par. 781*; Cf, Lonergan, *Grace and Freedom*, 344, nota: 53.

nuestras operaciones conscientes, reflejan habilidades también nuevas como la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza, necesarias para seguir la iluminación/bien que Dios realiza a modo de impulso. Por tanto, la conversión moral es la posibilidad de un horizonte caracterizado por la auto-trascendencia moral.

#### **2.4.3.2. La conversión religiosa**

La conversión religiosa es un don gratuito. Lonergan lo identifica claramente como una gracia causada sólo por Dios quien es el que actúa sobre nosotros, sin nuestra cooperación; “conversión religiosa” es sinónimo de gracia santificante, o gracia operativa.<sup>294</sup> En términos cristianos, Lonergan describió esta gracia operativa usando principalmente dos fuentes bíblicas.<sup>295</sup>

La primera es la Carta a los Romanos, donde establece que la conversión religiosa ocurre gracias al amor de Dios que inunda nuestros corazones por medio del don del Espíritu Santo: “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos fue dado”.<sup>296</sup> La segunda fuente para construir su argumento sobre la gracia operativa o conversión religiosa es la que Lonergan utiliza en *Grace and Freedom*; Dios es quien reemplaza nuestros corazones de piedra con corazones de carne: “Yo les daré un solo corazón y pondré un espíritu nuevo dentro de ellos. Y quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne”.<sup>297</sup>

En ambos la acción de Dios es totalmente gratuita y no depende de la elección humana. Lonergan identifica dos razones por las cuales esto ocurre: en primer lugar, porque el amor de Dios que inunda nuestros corazones se da a través del don del Espíritu Santo, y de esto depende nuestra justificación gracias a la obra de Cristo: “Por tanto, habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, por medio de quien también hemos obtenido entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 344, nota: 53.

<sup>295</sup> Lonergan, *Método*, 241, y “Horizons,” 26 - 27.

<sup>296</sup> Rom 5, 5. Versión Biblia de las Américas.

<sup>297</sup> Ez 11, 19.

<sup>298</sup> Rom 5, 1 - 2.

En segundo lugar, el corazón de piedra que hay que reemplazar<sup>299</sup> ocurre en nosotros cuando estamos dominados por el pecado, no nos arrepentimos y no podemos reconocer el bien cuando viene a nosotros. Dios en un movimiento sólo comprensible con esta metáfora remueve el corazón de piedra e instala el corazón de carne.

La realidad fundamental, distinta de su expresión, es la conversión: religiosa, moral e intelectual. Normalmente la conversión intelectual se da como fruto de la conversión tanto religiosa como moral; la conversión moral tiene como fruto la conversión religiosa; y la conversión religiosa tiene como fruto el don de Dios que es su gracia.<sup>300</sup>

La conversión religiosa es la gracia operativa de Dios que nos mueve a escoger no sólo el bien, sino también un fin sobrenatural. Nos permite vivir en el horizonte de la fe. Aunque la conversión religiosa es una gracia operativa, para Lonergan también puede ser cooperativa: “La gracia cooperativa es la eficacia de la conversión, es el movimiento gradual hacia una completa transformación de la totalidad de la vida [que incluye] sentimientos, pensamientos, palabras, hechos y omisiones”.<sup>301</sup>

Lonergan, usando aquí de nuevo a santo Tomás, entiende que la misma gracia es tanto operativa como cooperativa.<sup>302</sup> En la medida en que la gracia actual opera, sin nuestra contribución, recibe el nombre de gracia operativa. Pero cuando esta misma gracia *operativa* permite o impulsa nuestra cooperación, se transforma en cooperativa. A modo de ejemplo Lonergan propone al apóstol Pedro, para comprender esta dinámica interna y externa de la gracia.<sup>303</sup>

En dos momentos de la vida del apóstol Pedro, que vamos a citar, él estaba actuando en función de la misma conversión religiosa; el primer momento demuestra su inicio operativo: en la Última Cena, Pedro declaró total lealtad a Cristo, aunque todos los demás apóstoles podían fallar; el interés de los evangelistas es evidenciar que un apóstol no cumplió

<sup>299</sup> Lonergan, *Método*, 241. Ver *Grace and Freedom*, “Heart of stone” en: 58, 63, 201 - 203, 344, 394, nota: 64; 428.

<sup>300</sup> Lonergan, *Método*, 267-268. El argumento de Lonergan usa de nuevo la Carta a los Romanos: “¿O tienes un poco las riquezas de su bondad, tolerancia y paciencia, ignorando que la bondad de Dios te guía al arrepentimiento? Mas por causa de tu terquedad y de tu corazón no arrepentido, estás acumulando ira para ti en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual pagará a cada uno conforme a sus obras”. (Rm 2, 4-5).

<sup>301</sup> Lonergan, *Método*, 241.

<sup>302</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 129-132; Lonergan en *Método* hace referencia de su trabajo sobre gracia operativa y cooperativa. *Método*, 241, nota: 2.

<sup>303</sup> Lonergan, “Horizons”, 28. Sin embargo, el Apóstol Pedro es citado en *Grace and Freedom* para el mismo propósito: 197, 204 - 205; para el caso de gracia operativa y cooperativa en la página 132; 413 - 414; 430.

su promesa esa misma noche.<sup>304</sup> En un segundo momento es cooperativa al final de su vida, como profetizó Jesús en la restauración de Pedro: el apóstol vivió con compromiso su opción por Cristo hasta el martirio.<sup>305</sup>

La conversión religiosa, según Lonergan, es un don, que a su vez, da una orientación dinámica hacia la trascendencia, y no destruye la continuidad psicológica del receptor.<sup>306</sup> Esta continuidad puede ser precedida por obras temporales de gracia que mueven la disposición del futuro destinatario hacia la conversión religiosa. Sin embargo, como veremos en el horizonte de fe, nos movemos hacia un lugar donde esa transición no será demasiado violenta y nos permite mantenernos en nuestra opción fundamental.

Además, una vez establecida, la conversión religiosa es “completada y desarrollada por otras obras de gracia”.<sup>307</sup> En todos los sentidos, el sujeto religiosamente convertido todavía necesita la gracia de Dios. Lonergan aquí nuevamente se basa en su examen histórico sobre la gracia en la teología de santo Tomás de Aquino.

Como explica Lonergan, la acción de la gracia es necesaria para cambiar nuestras buenas intenciones hacia una buena disposición.<sup>308</sup> Tal disposición ocurre sólo por la acción de Dios.

El *actus interior* debe ser identificado con el deseo hacia un fin. La primera razón (...) es que la gracia operativa afecta la buena voluntad, y sólo así, con la voluntad aferrada hacia el fin, la gracia llega a ser cooperativa. La segunda razón es que la instancia principal del *actus interior* es conversión, especialmente cuando la voluntad, que antes deseaba hacer el mal, comienza a desear el bien (...) Santo Tomás ha explicado la conversión en términos de primer moviente [Dios], quien es el que dirige las voluntades creadas hacia su fin.

La tercera razón es que en la conversión existen actos libres que son resultado del movimiento divino (...) en la cual la divina operación y nuestra cooperación se unen; [por un lado] tenemos a Dios quien es *primum principium – Dei operatio convertentis cor* [primer principio - la operación de Dios que convierte el corazón] que corresponde a *voluntas mota et non movens* [la voluntad movida, pero no moviente]; en esta forma la “acción” de Dios suscita en nosotros una serie de actos libres que denominamos “cooperación”.

---

<sup>304</sup> Ver Mc 14, 27-31.

<sup>305</sup> Ver Jn 21, 17-19.

<sup>306</sup> Lonergan, *Método*, 107. El tema de la continuidad psicológica se encuentra también en *Grace and Freedom*, 54 n, 33; 35, 55, 57, 100, 104, 316, 355 – 357, 361, 373, 375, 382, 386, 388, 429, 432.

<sup>307</sup> Lonergan, *Método*, 107. Ver: *Grace and Freedom*, 365 - 366.

<sup>308</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 139.

La cuarta razón (...) la voluntad, *domina sui actus* [señora de sus actos], se mueve ella misma; pero, esta auto-movilidad presupone la actividad de un principio externo que mueve la voluntad hacia un fin.<sup>309</sup>

Por tanto, la conversión religiosa establece una línea nueva de sentido como posibilidad del horizonte de fe que permite la toma de decisiones en consonancia con la orientación hacia el valor sobrenatural. Desarrollar la madurez demostrada por el apóstol Pedro es la invitación que hace Lonergan; sólo así crecemos, somos purificados y nos identificamos siempre dependientes del amor de Dios para realizar obras de gracia.<sup>310</sup>

#### **2.4.4. La conversión religiosa como libertad y autenticidad**

La conversión religiosa también es una gracia, que va de la mano del amor de Dios. Cuando hablamos del pecado, notamos que existe una tendencia natural en todo sujeto humano de rechazar a Dios. Lonergan considera que los seres humanos permanecen libres y pueden rechazar el amor de Dios. El sujeto recibe de la tradición y de su contexto una forma de conversión religiosa de carácter exterior, y al cual se puede rehusar.<sup>311</sup> En este caso, la persona rechazaría lo que considera una noción insatisfactoria de la religión. Lonergan describe estas personas, lo mismo que hace Rahner, como “cristianos anónimos”; se trata de personas que están en estado de gracia, pero que no se expresan de la manera que suelen hacerlo las personas que se encuentran en estado de gracia.

El rechazo también puede ser de la palabra interior de la gracia. En este caso, la persona se niega a regresar o continuar en el amor de Dios; hace una pausa -por lo menos durante ese momento- a la iniciativa de Dios.<sup>312</sup> La vida de la persona en estas condiciones se caracteriza por acciones de pecado, de sesgos, de decadencia, de inautenticidad, etc.<sup>313</sup> El destinatario de la gracia vive en una dialéctica entre autenticidad e inautenticidad, mientras transita el camino de la conversión religiosa.

---

<sup>309</sup> *Ibíd.*

<sup>310</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 40 - 43.

<sup>311</sup> Lonergan, Bernard S.J. “The Functional Specialty ‘Systematics’” in *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, 192.

<sup>312</sup> Lonergan, “The Functional Specialty ‘Systematics,’” 192.

<sup>313</sup> *Ibíd.*, 192-193.

Lonergan distingue su propia comprensión del ser humano de las viejas y estáticas visiones de la antigua idea metafísica fundada sobre la naturaleza humana.<sup>314</sup> Uno es humano o no humano; el ser humano se comprende mejor desde una manera concreta y dinámica, es una forma que se basa en la experiencia y en la que el sujeto bajo el control del método trascendental, se va constituyendo en auténtico, genuino, y totalmente humano.<sup>315</sup>

Para Lonergan, la autenticidad humana se logra en la auto-trascendencia, y sólo ocurre cuando nuestro ser se convierte en *ser-en-amor*, es decir, cuando recibimos la conversión religiosa.<sup>316</sup> Sin embargo, incluso cuando nuestro ser se ha convertido en *ser-en-amor*, no estamos completamente libres de la dialéctica de nuestra autenticidad: el rechazo del amor de Dios, mencionado anteriormente, sigue siendo una posibilidad para un sujeto convertido.<sup>317</sup>

Para Lonergan, las tradiciones que comunican la palabra externa de la gracia de Dios pueden llegar a ser no auténticas a largo plazo.<sup>318</sup> Es decir, con el tiempo, los términos y significados de la religión, en la práctica, se pueden acomodar a la comprensión y juicio de aquellos que carecen de conversión religiosa.

Una persona que está en proceso de conversión religiosa experimenta -en relación con la palabra externa de una tradición religiosa particular- un estado de tensión, porque permanecer fiel a la palabra interior del don de amor de Dios es, en muchas ocasiones, incongruente con la palabra exterior. Esta tensión siempre existirá entre sujetos convertidos religiosamente y cualquier palabra exterior de tradición que no enseñe a vencer el mal con el bien.

Según Lonergan, la ética cristiana está invitada a cohesionar la palabra interior de la conversión religiosa y la palabra externa de la enseñanza ética. Porque, cuando es auténtica, y aquí siguiendo los hechos y palabras de Jesús, se busca cooperar con aquello que para el otro -el prójimo- es bueno. Jesús no imponía su escala de valores: aceptaba la escala de los que le hablaban y los invitaba a repensar su existencia. Lo que realmente es de valor ayuda a re-ordenar correctamente la existencia con respecto al valor trascendente; y, por lo tanto, la

---

<sup>314</sup> Lonergan, "Response of the Jesuit", 165-166.

<sup>315</sup> *Ibíd.*

<sup>316</sup> Lonergan, "Response of the Jesuit", 170 - 171.

<sup>317</sup> Lonergan, *Método*, 110 - 112, y 284.

<sup>318</sup> *Ibíd.*, 80 y 162. Ver *Insight* 795 - 796.

palabra interior de la conversión religiosa y la palabra externa de la Palabra hecha carne se correlacionan en busca del bien verdadero.

Según Lonergan, una tradición religiosa para su buen funcionamiento y el de sus respectivos miembros, debe poseer también un enfoque dialéctico. Para que la conversión sea genuina en los sujetos creyentes, ellos deberán ejercer la presión necesaria para reformar la tradición; no puede ocurrir lo contrario, la tradición no puede ejercer presión sobre las persona para que se ajusten a sus normas no auténticas. Como Lonergan explicó anteriormente, el trabajo inicial de la gracia no es suficiente. La conversión religiosa debe ser aumentada por otras gracias operativas y cooperativas.<sup>319</sup>

### 3. Conclusiones

En su teología inicial, Lonergan explica el pecado como una privación estricta, una dimisión o corrupción -permitida por Dios-; y como analizamos antes, siguiendo los planteamientos de santo Tomás, en los sujetos creados por Dios se puede dar una falsedad objetiva. En su teología tardía, Lonergan identifica el pecado con la alienación e inautenticidad que puede ocurrir en nuestras vidas; los identifica también como sesgos -individual, grupal, general, y dramático- que conducen de manera específica a nuestra decadencia o inautenticidad.<sup>320</sup>

El pecado -en el nivel más profundo- tiene una relación genética con lo que Lonergan describe en *Insight* como el ciclo más largo de la decadencia.<sup>321</sup> Sin embargo, tanto el pecado como la alienación, la decadencia, la inautenticidad y los sesgos, tienen una respuesta en los dinamismos de “conversión”. De manera que esta naturaleza destructiva del pecado en el ser humano sólo puede ser detenida y transformada por medio de la conversión. Este es el mayor avance de su propuesta, en su obra *Método*.

Para Lonergan esa noción de “conversión” - en sus primeros escritos- reconoce que la gracia de Dios es la que nos mueve a volver a Él. Sin embargo, en *Método*, la libertad necesita ser dirigida hacia un nuevo horizonte que permita al sujeto la autenticidad de su existencia; esto sucede específicamente gracias a la conversión religiosa, que es el don del

---

<sup>319</sup> Lonergan, *Método*, 116.

<sup>320</sup> Para profundidad en el tema de los sesgos, Douglas en su trabajo: *Transforming Desire*, presenta y analiza cada uno de ellos en detalle dentro del capítulo 5.

<sup>321</sup> Lonergan, *Insight*, 251 - 257.



amor de Dios que transforma al ser humano; es una experiencia religiosa que sólo es posible en el horizonte de la fe. Para Lonergan, como anotamos antes, la fe es el conocimiento nacido del amor religioso.

Lonergan ha presentado tres tipos de conversiones: intelectual, moral y religiosa. La conversión religiosa también proporciona la base necesaria de facto para la conversión moral e intelectual, trayendo la posibilidad de una conciencia sanada y unificada.

Esta noción de “conversión” que hemos analizado en Lonergan nos entrega los primeros elementos que pueden poder dar solución a ciertos problemas actuales de la libertad humana; sin embargo, no podemos perder de vista que dentro las producciones teológicas de Lonergan, existe una propuesta heurística para identificar una solución al problema del mal -expuesta en su obra *Insight*- la cual podría darnos elementos complementarios afines con nuestra investigación.

Por tanto, nuestro siguiente capítulo abordará esta posible ruta de identificación de una solución histórica al problema del mal en el que está implicada la libertad humana; y también -en su posible solución- las virtudes teologales de la caridad, la esperanza y la fe.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> Lonergan, *Insight*, 834.

## Capítulo IV

### Fe, esperanza y amor como dinamismos para una posible reorientación de los conflictos humanos

#### 1. Dinámica y relación entre fe, esperanza y amor

Desde el inicio de esta investigación hemos tratado de identificar y analizar la correlación existente entre gracia y libertad, entre Dios y el ser humano, entre teología y antropología; y hemos llegado por medio de esta reflexión a una conclusión general fundamental: que el mal humano proviene de una operatividad defectuosa o desviada de los sujetos y grupos humanos. También tratamos de sugerir cómo los dinamismos humanos dialécticos entre pecado y conversión, esclavitud y libertad que van sucediendo en la historia “son una clave de interpretación de esa misma historia, en la que aparecen mezclados continuamente el bien y el mal humanos, así como las conversiones y las recuperaciones”.<sup>1</sup> De modo que la solución al problema del mal humano tiene que ser histórica. Para Hans Urs von Balthasar, existe una dialéctica en la historia donde convergen una teología y una antropología:

En el hombre concreto y en su historia concreta colisionan la fuerza de la creación [antropología] y la fuerza de la gracia [teología] (...); de esa colisión las preguntas más complejas de las éticas humanas salen a la vista. Por el lado de la creación siempre incluyen fuerzas cósmicas todas ellas misteriosas, neutrales, buenas, peligrosas y malas.

En el caso del hombre, él se encuentra en el centro de esa colisión; se encuentra luchando en medio de una gran batalla, entre la omnipotencia divina, es decir, Dios por un lado; y por el otro, los principados, poderes, quienes gobiernan el mundo en la presente oscuridad. En este conflicto, [el ser humano] solo necesita la armadura de Dios que es la armadura de la gracia de Dios (Ef. 6, 12 – ss).<sup>2</sup>

La historia entonces, necesita de la gracia para convertirse en “historia salvífica”. Sólo en esta realidad espacio-temporal, el ser humano logra en medio de esa colisión encontrar respuestas para su realidad. Con estos elementos, von Balthasar procede a explorar en su obra las facetas de una teología antropológica que, a partir de la filosofía

---

<sup>1</sup> Neira, *El bien humano*, 116.

<sup>2</sup> Balthasar (von), Hans Urs, *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967. 198.

griega, integra la filosofía contemporánea; trata de iluminar temas como la totalidad del hombre, el problema del poder humano y las sociedades humanas.<sup>3</sup> Su estudio se encuentra en directa consonancia con los planteamientos de Lonergan.

Para Lonergan, la realidad humana concreta posee dos componentes ontológicos; por un lado, un componente constante: la naturaleza humana; por otro lado, un componente variable, que es la historicidad humana, referida ésta a lo que el ser humano hace de sí mismo.<sup>4</sup> Dentro del componente variable, tanto la familia como el estado, la ley y la economía no son entidades fijas e inmutables. Según el autor, son instituciones que se adaptan a las circunstancias cambiantes; pueden ser repensadas a la luz de nuevas ideas; pueden estar sujetas a cambios revolucionarios.<sup>5</sup>

Esos cambios -dadas las condiciones- hacen parte de la dinámica que posibilita una reorientación de los conflictos humanos. Para Lonergan, “todo cambio es en su esencia un cambio de significación; un cambio de idea o de concepto; un cambio de juicio o de evaluación; un cambio de orden o de exigencia”.<sup>6</sup>

Sin embargo, la voz de una sola persona no es suficiente para establecer cambios; se necesita un campo común, una idea común, o una persona que experimente lo que yo experimento; en ese reconocimiento mutuo de “tú también eres...” se identifican también una comprensión común, un juicio común –en cierta medida- y un acuerdo común. Para Lonergan, cuando dos o más se reúnen, se constituye una comunidad de posibilidades que es fuente y fundamento de una significación común:<sup>7</sup>

Y es esta *significación común* la que constituye la forma y el acto que halla expresión en la familia y el estado, en el sistema jurídico y económico, en las costumbres morales y en las organizaciones educativas, en el lenguaje y la literatura, el arte y la religión, la filosofía, la ciencia y la historia escrita.<sup>8</sup>

Lonergan advierte que al no encontrar un campo común de experiencia, “la gente [las comunidades, los estados, las religiones] pierde contacto; sin una forma común de

---

<sup>3</sup> Balthasar (von), *A Theological Anthropology*, 193 - 205.

<sup>4</sup> Lonergan, “Natural Right and Historical Mindedness,” en *Third Collection*, 170. Traducción al castellano de Francisco Sierra (22. 09. 04).

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 171.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> Lonergan, “Natural Right and Historical Mindedness,” en *Third Collection*, 171 -172.

comprensión, se da la incomprensión, la desconfianza, la sospecha, el temor, la hostilidad, los bandos. Sin juicios comunes en cierta medida, la gente vive en mundos diferentes”.<sup>9</sup>

Por eso, para comprender a los seres humanos y sus instituciones, Lonergan propone no perder de vista el estudio de la historia, “porque ese hacerse del hombre por el hombre se realiza, progresa y regresa en la historia, y en ella puede discernir, a través de esos cambios, cierta unidad en lo que de otra manera sería una desconcertante multiplicidad”.<sup>10</sup>

Como categoría de análisis sobre “lo que se ha ido gestando” en la historia, Lonergan diferencia que existe un desarrollo completo y dinámico en la historia, con una metáfora espacial “desde abajo hacia arriba”, afirmando que

[Este desarrollo] comienza por la experiencia, es enriquecido por la comprensión completa, es aceptado por un juicio razonable, y es dirigido no por las satisfacciones sino por los valores; y la prioridad de los valores es comprensiva, porque engloba no sólo a algunos sino a todos, de suerte que revele la conversión afectiva tanto como la conversión moral y la intelectual.<sup>11</sup>

Neira reconoce de hecho que Dios ya ha echado a andar una solución en medio de la historia, desde el dinamismo de una conversión afectiva, moral e intelectual; pero esa solución como ya hemos observado tiene que contar con la existencia del ser humano como es, junto con sus posibilidades, sus operaciones, con su libertad débil; y con su propensión a producir resultados opuestos al bien humano.<sup>12</sup> Para Lonergan, Dios es quien se ha comprometido con la solución del problema del mal

En la transmisión y la aplicación de verdades para la solución. [Dios] opera por las formas conjugadas de la fe, la esperanza y la caridad; estas [virtudes] capacitan al ser humano para lograr un desarrollo permanente en el nivel humano, en tanto revierte la prioridad de la vida sobre el conocimiento necesario para guiar la vida y sobre la voluntad buena necesaria para seguir el conocimiento.

---

<sup>9</sup> Lonergan, “Natural Right and Historical Mindedness,” en *Third Collection*, 171 - 172.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>12</sup> Neira, *El bien humano*, 121.

Es una integración nueva y superior de la actividad humana que, en cualquier caso, implica cierta trascendencia de los caminos humanos y, posiblemente, complica la dialéctica al añadir al conflicto interior entre el apego y el desprendimiento en el ser humano, la necesidad de que el ser humano vaya mucho más allá de su propia humanidad para salvarse de desfigurarla y distorsionarla.<sup>13</sup>

Se trata, aquí siguiendo a Neira, “de la respuesta que voy elaborando existencialmente a la pregunta de qué quiero hacer yo de mi propia vida y de la vida de las personas que me rodean. Nos encontramos en el campo de lo existencial, de la responsabilidad, del sentido de la vida”.<sup>14</sup> Esa respuesta de Dios a través de su amor, gracia y compromiso, deja intactas la libertad y las posibilidades operativas de la persona; y con el fin de constituir personas auténticas, las sana, las convierte y las invita a colaborar con la promoción del bien humano.<sup>15</sup>

La solución al problema del mal la establece Lonergan como su objetivo principal en su obra *Insight*. Con el título: *el conocimiento trascendente especial*, el autor establece tres preguntas fundamentales que guían la búsqueda de una posible solución: ¿Por qué son necesarias las creencias? ¿Qué es precisamente lo que ocurre cuando creemos? y, ¿qué podemos hacer para liberarnos de las creencias falsas?<sup>16</sup> Neira amplía estas preguntas en su libro sobre *el bien humano* de la siguiente manera:

¿Qué relación puede tener la religión con el bien humano y con la reversión del mal humano? ¿Tiene Dios alguna relación con la promoción de la autenticidad, del progreso y del bien humano? ¿Tiene Dios alguna relación con la reducción de los espacios del mal humano? (...) ¿Puede la persona humana resolver por sí misma el problema del mal humano? ¿Tiene Dios alguna solución al problema del mal humano?<sup>17</sup>

Para lograr esa autenticidad y cooperación en el progreso humano, Lonergan identifica los auxilios de orden *sobrenatural* que promueven y dinamizan la búsqueda de

---

<sup>13</sup> Lonergan, *Insight*, 834.

<sup>14</sup> Neira, “Dinamismo de los juicios de valor”, 203.

<sup>15</sup> Neira, *El bien humano*, 139.

<sup>16</sup> Lonergan, *Insight*, 796 - 807. Una síntesis (*outline*) puede encontrarse en inglés, en Donahue, *Study Outline to B. Lonergan Insight*, 63 - 64; 66 - 67.

<sup>17</sup> Neira, *El bien humano*, 120.

bienes verdaderos, es decir, *las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad*. Estas se pueden encontrar en dos obras fundamentales de Lonergan. Una de esas obras, *Grace and Freedom*, donde presenta estos auxilios de la gracia como dones gratuitos de Dios, integrados al sujeto como hábitos o virtudes sobrenaturales.

La segunda obra es *Insight*, que en el capítulo 20 introduce las virtudes teologales como hábitos [fe, esperanza y caridad] que son necesarios,<sup>18</sup> para la transformación paulatina de nuestro conocer, decidir y sentir.<sup>19</sup> “Así como la pregunta por Dios está implícita en todo nuestro cuestionar, así también el estar enamorados de Dios es la realización básica de nuestra intencionalidad consciente”.<sup>20</sup> La intensidad de esta conciencia transformada nos conduce a la experiencia de: a) una alegría profunda; b) una paz radical; y c) del misterio fascinante y tremendo.<sup>21</sup>

Presentaremos a continuación el análisis de las virtudes teologales en *Grace and Freedom*, para luego, en *Insight*, analizar cómo -las virtudes teologales- enriquecen el sistema operacional trascendente de los sujetos, en orden a la posible solución de conflictos de la libertad humana.<sup>22</sup>

## 2. Fe, esperanza y caridad en *Grace and Freedom*

La conversión religiosa como *gracia operativa* o gracia santificante proporciona un estado dinámico en la interioridad del sujeto que nos hace capaces de ser amigos de Dios; de ese estado de amistad entre nosotros y Dios, surge una manifestación de esa relación en actos particulares de amor (*gracia cooperativa*).<sup>23</sup> La gracia impulsa a la conversión religiosa, que luego hace al sujeto cooperativo del actuar de Dios.<sup>24</sup> Para Lonergan, la conversión religiosa va de la mano de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad; con

<sup>18</sup> También son presentadas en el capítulo 4 de *Método*.

<sup>19</sup> Lonergan, *Insight*, 801 - 807.

<sup>20</sup> *Método*, 107.

<sup>21</sup> Estas tres últimas precisiones las desarrolla Figueroa en “La cuestión de los fundamentos...”, 99.

<sup>22</sup> En el libro de Carlos Mendoza-Álvarez titulado: *Deus Ineffabilis*, él propone una interpretación de la virtudes teologales de manera que el sujeto creyente constituya una vida teologal que adquiera dimensiones universales, y que, a su vez, puedan ser significativas para el dinamismo de toda subjetividad, en su multiforme apertura radical: abierta [la persona] al conocimiento de lo *Invisible*, en medio de la finitud de la creado. Ver: Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 414 - 415.

<sup>23</sup> Doran, Robert, “Addressing the Four-Point Hypothesis” *Theological Studies* 68 (2007): 678-679.

<sup>24</sup> Lonergan, *Método*, 107.

ellas, cooperamos con Dios en la superación del espíritu de nuestra época y su transformación a partir de la orientación a la trascendencia como valor para la conversión religiosa.

En la parte número dos de la tesis doctoral de Bernard Lonergan, titulada: *Gratia Operans: A Study of the Speculative Development in the Writings of St Thomas of Aquin*, el autor elabora un análisis sobre cómo la operación Divina actúa dentro de la voluntad humana. Su investigación comienza presentado la noción de libertad y la posibilidad de la libertad de los sujetos, con el fin de identificar las limitaciones que existen en el ejercicio de su libertad y afirmar la necesidad de la gracia y sus auxilios para alcanzar el bien último.

Gracias a una intuición de santo Tomás, según la cual la libre voluntad del pecador necesita ser liberada,<sup>25</sup> Lonergan identifica que el problema fundamental entre la correlación gracia y libertad es la limitación constitutiva de libertad humana, donde la gracia y libertad son compatibles porque la libertad es limitada y la gracia es la única que habilita [a la libertad] para trascender tal limitación.<sup>26</sup> Por tanto, la gracia hace que el sujeto escape de la esclavitud del pecado. Esta liberación esencial, según santo Tomás, es operada por la *gracia habitual*, mientras que la función de la *gracia actual* es suplementaria.

Y por tanto, sobre la suposición de que la libre voluntad está adherida al pecado mortal o un fin equívoco, no está dentro de su poder [dentro del sujeto] el abolir todos los pecados mortales...; de esta disposición no puede escapar [por sí mismo] excepto por medio de la gracia, que sólo ella puede a través de la caridad hacer que mente humana se adhiera al bien inmutable como su fin.<sup>27</sup>

Para Lonergan existe otra limitación de la libertad humana, según la cual la voluntad posee la capacidad de moverse en sí misma hacia un bien en general, puesto que no es capaz de seleccionar su fin. Ese es el trabajo de Dios, quien mueve la voluntad del sujeto hacia un fin por medio de su *instintus divinus*.<sup>28</sup> Dios es quien mueve todo el bien en general, y es quien mueve todas las cosas hacia su fin último auxiliando cada persona de acuerdo a su capacidad y proporción; es evidente que Dios mueve lo necesario hacia el fin

<sup>25</sup> Santo Tomás, *De veritate*, q. 24, a. 12, ad 1m; a. 12, ob. 3. Ver Lonergan, *Grace and Freedom*, 361 - 369.

<sup>26</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 363.

<sup>27</sup> Santo Tomás, *De veritate*, q. 24, a. 12, ad fin.

<sup>28</sup> Santo Tomás, *Prima secundae*, q. 9 aa. 4 - 6. Ver Lonergan, *Grace and Freedom*, 364.

especial que es Él mismo.<sup>29</sup> Gracias a la división que presenta santo Tomás sobre la conversión, Lonergan ve necesario hablar de las virtudes teologales como fundamentales para lograr esa unión sobrenatural con Dios.

Más tarde, santo Tomás de Aquino divide esta conversión de la voluntad en una conversión imperfecta y perfecta: la primera es anterior a la justificación y puede tener lugar por etapas sucesivas; la última [la perfecta] ocurre en el instante mismo de la justificación. Ambas se deben simplemente a Dios: *Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit* [Para que Dios infunda la gracia en el alma, no requiere ninguna otra disposición, sino la que Él mismo hace].<sup>30</sup>

Para mantenernos en el sendero del bien verdadero, evitando caer de nuevo en el pecado, Lonergan observa que se necesita la gracia de la perseverancia. Según él, esta necesidad puede ser considerada absoluta o relativa; surge del hecho de que el sujeto regenerado tiene que vivir en el nivel sobrenatural en unión con Dios; y sólo Dios puede ser la fuente de tal vida, tanto en su principio como *gracia santificante*, como en su fruto que es la vida del Espíritu Santo en nosotros.

En cuanto a la necesidad relativa de esa gracia para la perseverancia, se da con respecto al peligro de recaer en el pecado.<sup>31</sup> Para santo Tomás todo lo anterior debe estar en completa conexión con los dones del Espíritu Santo. Lonergan reconoce que el ser humano necesita de la luz de la razón, y esta capacidad hace parte de su naturaleza. Las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad son necesarias para su vida sobrenatural. Pero aunque estas virtudes son más perfectas en sí mismas, no afectan a la razón humana. Para dar claridad al argumento, Lonergan propone dos metáforas,

Así como el sol por sí mismo produce luz, pero la luna sólo lo hace por la reflexión de la luz del sol [en su superficie]; y así como un médico cura al enfermo en virtud de su conocimiento, pero su aprendiz está constantemente preguntando por su ayuda, así también

---

<sup>29</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 365.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 366. Cf. *Summa theologiae*, 1 – 2, q. 113, a. 7 c.

<sup>31</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 366.



el hombre es proporcional a la vida humana, pero necesita el instinto y el movimiento del Espíritu Santo para ser guiado a la vida eterna.<sup>32</sup>

Para Lonergan, esta guía activa del Espíritu Santo puede ser considerada de manera relativa como una forma de acción por parte de Dios; esta acción tiende a la eliminación de la locura, la ignorancia, la torpeza y -por supuesto- la dureza del corazón; de igual manera, esa acción activa impide la recaída en el pecado por parte del sujeto creyente, y continúa a través de toda la vida; ésta es la gracia de la perseverancia que es auxiliada por los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales. En palabras de santo Tomás,

Una creatura racional se gobierna por el intelecto y la voluntad, los cuales deben ser gobernados y completados por el intelecto y la voluntad de Dios. Y por lo tanto, además del gobierno por el cual una creatura racional se gobierna a sí misma como dominadora sobre su acto, necesita ser gobernada por Dios.<sup>33</sup>

Según Lonergan, queda demostrado que sin hábitos sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, el pecador que usa la voluntad en muchas ocasiones para hacer el mal, no puede así hacer el bien; para ello, el ser humano necesita de esta gracia de la perseverancia, todo ello porque existe en su naturaleza la limitación de su libertad; tal limitación permite a Dios cambiar la voluntad del mal al bien sin ninguna interferencia con la libertad. Esa limitación santo Tomás la identifica como la ley de la continuidad psicológica, según la cual, el pecador está confinado por esta ley a la repetición continua de sus pecados.<sup>34</sup>

La infusión de la gracia en el pecador constituye un cambio permanente en la orientación o inclinación espontánea de la voluntad; cambia el corazón de piedra de la persona, e implanta -gracias a los hábitos sobrenaturales- el corazón de carne con el fin de iniciar una nueva continuidad psicológica en la búsqueda de la justicia.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 366. Ver *Summa theologiae*, q. 68, a. 2.

<sup>33</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 437. Cf. *Summa theologiae*, 1, q. 103, a. 5, ad 3.

<sup>34</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 54 nota 33; 55, 57, 100, 104, 316, 355 – 361, 373 – 375, 382, 386, 388, 429, 432.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 58.

### 3. Fe, esperanza y caridad en *Insight*

#### 3.1. Introducción

En su obra *Insight*, Lonergan trata la cuestión de la estructura heurística para la solución al problema del mal,<sup>36</sup> con la introducción de las virtudes teologales y la noción de formas conjugadas de la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad humanas que operan a lo largo de la vida.<sup>37</sup> Estas formas o hábitos operativos son “determinaciones antecedentes” que están coordinadas con la naturaleza del desarrollo humano.<sup>38</sup> La transformación de la conciencia que hemos resaltado cuando hablamos de la conversión religiosa es, de igual manera, la transformación de la conciencia moral.<sup>39</sup>

Pero es esta conciencia en cuanto ha sido realizada plenamente, en cuanto ha sufrido una conversión, en cuanto posee una base que puede ser ampliada y profundizada y elevada y enriquecida pero no sobrepasada; en cuanto está pronta para deliberar, juzgar y decidir y actuar con la fácil libertad de aquellos que obran todo bien porque están enamorados. Así, el don del amor de Dios ocupa el fundamento y la raíz del cuarto y más elevado nivel de la conciencia intencional del hombre.<sup>40</sup>

Antes de presentar las virtudes teologales o *hábitos trascendentales*, como posibilidad de solución al problema del mal, Lonergan en *Insight* se da a la tarea de identificar y analizar la proveniencia de las adversidades que son consideradas por los seres humanos como males. Según el autor, se debe tener en cuenta que así como la potencia irrestricta de la conciencia moral nos hace capaces de responder al misterio de un amor inconmensurable, así también nos hace capaces de experimentar las abismales profundidades del sinsentido del mal.<sup>41</sup> A continuación veremos los puntos principales del

---

<sup>36</sup> Lonergan, *Insight*, 799-807.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 515-516: “El término ‘conjugado’ expresa lo que consideramos como la característica esencial de las relaciones inteligibles recíprocas, las cuales definen implícitamente las formas conjugadas”.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 799-800. Cf. Figueroa, Pablo María, “La cuestión de los fundamentos en la ética de Lonergan” *Revista teología*, 107 (abril 2012): 79-109.

<sup>39</sup> Barrera, “Significado de Bernard”, 455 – 456.

<sup>40</sup> Lonergan, *Método*, 108.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 116-118. Barrera Parra, Jaime, “Significado de Bernard Lonergan para un teólogo” *Theologica Xaveriana* 155 (2005): 433-462.

análisis sobre el mal, para luego presentar y analizar las formas conjugadas como posibilitadoras de solución.

### 3.2. El problema del mal según Lonergan

Históricamente, para Lonergan, el problema del mal posee tres causas. La primera es el ser humano que hace el mal; es un hecho innegable que los seres humanos hacen malas elecciones y acciones que reciben el nombre de *pecado*. La segunda proviene de lo que llamamos males naturales o *mal físico*. La tercera causa es la que denomina *impotencia moral*. Es la incapacidad que tiene la persona humana para hacer continuamente el bien, debido a su limitación.<sup>42</sup>

En *Insight* el problema del mal sólo aparece cuando Lonergan intenta responder a la pregunta de si tenemos o no el conocimiento trascendente. Por un lado parecería que no podemos tener un conocimiento trascendente porque el conocimiento se limita al ser proporcionado de la persona humana inteligente y razonable.

Según el sentido definido hasta ahora, el conocimiento trascendente, en tanto va más allá, está en el ámbito del ser proporcionado. El conocimiento trascendente general es el conocimiento de Dios que responde a las cuestiones básicas suscitadas por el ser proporcionado, a saber, qué es el ser y si el ser es lo real.<sup>43</sup>

Para Lonergan, el Ser trascendente es Dios, quien es la causa eficiente, ejemplar y final del universo contingente del ser proporcionado en el que nos encontramos. Para el autor, tanto los sujetos como los grupos realizan acciones malas que podemos denominar sesgos o pecado. El autor reconoce este problema y afirma:

Puesto que Dios es el primer agente de cada acontecimiento, surgimiento y desarrollo, la pregunta es realmente ¿qué es aquello que Dios ha hecho o ha estado haciendo con respecto al hecho del mal? Llamaremos conocimiento trascendente especial a la respuesta a esa pregunta.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Lonergan, *Insight*, 722 - 725.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 789.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

En cuanto al *mal físico*, por ejemplo un terremoto, no se le puede atribuir a la persona humana, ni tampoco atribuírselo a Dios. Lonergan describe este tipo de males como “las deficiencias de un orden universal que consiste, en la medida de que lo comprendemos, en una probabilidad emergente generalizada”.<sup>45</sup> Y, por lo tanto, en este orden físico se dan continuamente límites y defectos (males físicos).

Quizás el verdadero problema del *mal físico* es que pensamos que está relacionado directamente con Dios. Comúnmente asociamos el dolor, el sufrimiento y las enfermedades con Dios; cuando en realidad se deben relacionar con los límites propios de un universo creado que no tiene las propiedades del Ser de Dios.<sup>46</sup>

Analizaremos ahora el problema del mal humano que está asociado al *pecado* y a la *impotencia moral*. Para el autor, el pecado es “el fracaso del libre albedrío para elegir un curso de acción moralmente obligatorio, o su fracaso en rechazar un curso de acción moralmente reprochable”.<sup>47</sup>

En cuanto a los males morales, como se ha dicho, son las consecuencias del *pecado* que es causado por las pobres elecciones humanas. Lonergan sostiene con respecto al pecado que –lo mismo que el mal- no es comprensible.<sup>48</sup>

En tanto los cursos de acción elegidos por la gente reflejan o bien su ignorancia, o bien su voluntad torcida, o bien un dominio ineficaz de sí misma, lo que resulta es el absurdo social. En tal caso, para comprender su situación concreta, el ser humano tiene que recurrir, no sólo a los actos de intelección directa que aprehenden la inteligibilidad, sino también a los actos de intelección inversa que reconoce la ausencia de inteligibilidad.<sup>49</sup>

Lonergan nos insinúa que es necesario comprender los cursos de acción humana, inclusive si existe la ausencia de inteligibilidad, es decir, *el pecado*; en sí mismo [el pecado] es irrazonable, ininteligible e irracional. Consiste en una división que se ha generado entre nuestro conocimiento y nuestro hacer (incoherencia) que no es inteligible ni

---

<sup>45</sup> Lonergan, *Insight*, 790.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 791.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 795.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 792.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

razonable. Para Lonergan “cuando un problema contiene lo irracional, sólo puede manejarse correctamente de una manera altamente compleja y crítica”.<sup>50</sup>

Esto no significa que Dios no sea la causa eficiente, final y ejemplar del universo. Lo que significa es que Dios no interfiere con la libertad humana, y la respeta. “Dios concede a los hombres su libertad, [y] desea que sean personas y no sólo sus autómatas”.<sup>51</sup> Dios nos quiere para seamos perfectos y, por tanto, no interfiere con nuestras decisiones.<sup>52</sup>

Aseverar la impotencia moral es aseverar que la libertad efectiva del ser humano está restringida no de la manera superficial que resulta de las circunstancias externas o de la anormalidad psíquica, sino de la manera interna que deriva de un desarrollo intelectual y volitivo incompleto.

Pues cuando ese desarrollo es incompleto, hay actos de intelección práctica que podrían ser alcanzados si alguien dedicara un tiempo a adquirir los actos de intelección preparatorios y necesarios, y hay cursos de acción que serían escogidos si alguien dedicara un tiempo a persuadirse a sí mismo a cultivar una disposición volitiva.<sup>53</sup>

En primer lugar, el número de elecciones posibles que el sujeto puede llegar a hacer es limitado, porque padece un desarrollo incompleto. Una de las características de una creatura en desarrollo es que debe vivir mientras se desarrolla. Cada uno de nosotros debe pensar y elegir y actuar mientras nos desarrollamos emocionalmente, mentalmente, físicamente y espiritualmente.

En segundo lugar, es evidente que vivimos en el mundo que es gobernado por una probabilidad emergente y sus respectivas circunstancias externas. Nosotros hemos pasado, dirá Lonergan, por falsos arranques, rupturas y fracasos, y sin embargo, la vida del ser humano debe estar guiada por una inteligencia que tiene que desarrollarse y una voluntad que tiene que ser adquirida.

La disposición volitiva a vivir de manera consistente con el conocimiento tiene que adquirirse persuadiéndose uno mismo o dejándose persuadir por los demás. La sensibilidad

---

<sup>50</sup> Lonergan, *Insight*, 793.

<sup>51</sup> Lonergan, *Método*, 117.

<sup>52</sup> Sobre este tema de la intrusión de Dios en la libertad humana, ya hemos hablado en el capítulo 3.

<sup>53</sup> Lonergan, *Insight*, 722.

y la intersubjetividad requieren tiempo para acomodarse a nuevas costumbres. Así resulta que el momento actual es siempre una trama de rezagos.

Nadie puede postergar su vida real hasta haber aprendido a vivir, hasta haber cultivado su volición, hasta que su sensibilidad se haya adaptado. Aprender, llegar a persuadirse, acabar por adaptarse, todo esto ocurre en la vida y por el hecho de vivir.<sup>54</sup>

Por lo tanto, debemos desarrollar la voluntad de actuar de acuerdo con nuestro conocimiento, junto con una voluntad que no debe ser irracional; todo ello dentro de las coordenadas de espacio-tiempo. Para Lonergan, el “problema” radica en una incapacidad para mantener un desarrollo sostenido de estas capacidades naturales del ser humano. Simplemente no parecemos ser capaces de mantenernos en ese ritmo de la vida.<sup>55</sup>

Una voluntad mala no es tan sólo la inconsistencia de la autoconciencia racional; es también un pecado contra Dios. La maraña sin remedio del absurdo social, de la impotencia del sentido común, de las filosofías que proliferan interminablemente, no es simplemente un *cul-de-sac* del progreso humano; es también el reino del pecado, un despotismo de las tinieblas; y los seres humanos son sus esclavos.<sup>56</sup>

Sin embargo, Lonergan no es tan pesimista. Sostiene que hablar de un problema implica la existencia de una solución. “El mal no es un hecho bruto, sino un problema sólo si tratamos de conciliarlo con la bondad de Dios; y si Dios es bueno, entonces no sólo hay un problema del mal, sino una solución”.<sup>57</sup> No establece una solución específica al problema del mal, sino que describe una estructura heurística de cómo se podría elaborar y presentar una solución.

Lonergan afirma que la solución al problema del mal consistirá en “la introducción de nuevas formas conjugadas en el intelecto, la voluntad y la sensibilidad del hombre”.<sup>58</sup> En palabras de Rodolfo de Roux:

---

<sup>54</sup> Lonergan, *Insight*, 791.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 795 – 796.

<sup>56</sup> *Ibíd.* 796: “La libertad permanece esencialmente intacta; por lo cual la autoconciencia racional del ser humano queda efectivamente frustrada por el peso de la responsabilidad ante pecados que pudo evitar pero no evitó”.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 797.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 799.

Esa solución puede consistir en un enriquecimiento operacional (*formas conjugadas*) del intelecto, la voluntad y la sensibilidad humana; vale decir en *hábitos* compatibles con su naturaleza. (...) En coordinación con la naturaleza del *desarrollo* humano, ya que el *vivir* es anterior al *aprender* y al *ser persuadido*, por lo mismo también debe serlo su ayuda; así disponemos, previamente, de *hábitos* operativos a lo largo de la vida.<sup>59</sup>

Estas nuevas formas conjugadas necesitan de los *hábitos trascendentes* para lograr una nueva integración superior de la actividad humana, controlando así elementos irracionales.<sup>60</sup> Esos hábitos son don gratuito de Dios, y a su vez, posibilitan en el sujeto un enriquecimiento *trascendente* de la *libertad esencial* -en virtud de la cual somos *responsables* de nuestros actos-, en beneficio de las posibilidades positivas de nuestra *libertad efectiva* -que identifica la *frecuencia* de nuestros aciertos y desaciertos.<sup>61</sup>

### 3.3. La libertad efectiva y la libertad esencial

En el campo de esta última -libertad efectiva- se sitúa, según identifica de Roux, nuestro problema, puesto que, sin libertad esencial, no cabe hablar de *pecado*.<sup>62</sup> Para Lonergan, la libertad esencial y la libertad efectiva se diferencian entre una estructura dinámica y su alcance operativo.

El ser humano es *esencialmente libre* cuando los cursos posibles de acción son aprehendidos por un acto de intelección práctica, motivados mediante la reflexión y ejecutados por una decisión. Pero el ser humano es *efectivamente libre* en mayor o menor grado en tanto esta estructura dinámica está abierta a aprehender, motivar y ejecutar una gama más amplia o más estrecha de cursos de acción que de otra suerte son tan sólo posibles. Así uno puede ser *esencialmente libre*, mas *no efectivamente* para dejar de fumar.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Roux (de), Rodolfo. S.J. *La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?* Mayo 19 de 2017. 7.

<sup>60</sup> Roux (de), Rodolfo. S.J. *La comprensión lonerganiana del mal humano*, 7.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 3.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 3; Ver Lonergan, *Insight*, 795 párrafos 2 y 3; ver también cap. 18, “la noción de libertad”, 701 – 713.

<sup>63</sup> Lonergan, *Insight*, 714 – 719.

Con esta diferenciación de las libertades, Lonergan se propone luego presentar los fundamentos claros y distintos, en primer lugar, de la *libertad esencial*; y acto seguido, las condiciones de la *libertad efectiva*.

Según Lonergan, siete fundamentos son necesarios en la *libertad esencial*. El primer fundamento es que toda inteligibilidad formal dentro del ámbito del ser proporcionado es contingente, es decir, los cursos posibles de acción aprehendidos por el acto de intelección práctica son meramente posibles mientras no sean motivados por la reflexión y ejecutados por una decisión.<sup>64</sup>

El segundo fundamento es que los cursos posibles de acción no sólo son contingentes, sino también constituyen una multiplicidad de alternativas; el tercer fundamento es que los cursos posibles de acción no sólo son una multiplicidad, sino también el ser humano se da cuenta de las alternativas, y estas son sometidas a examen reflexivo, y tal examen conduce ordinariamente a una nueva aprehensión de nuevas posibilidades, con la intervención directa de la decisión de la voluntad.<sup>65</sup>

Un cuarto fundamento de la libertad esencial es que la decisión de la voluntad no está determinada por sus antecedentes de tipo material (niveles inferiores-antecedentes remotos) o de tipo formal (sistematización superior-antecedentes próximos). Un quinto fundamento, es la posibilidad de inconsistencia entre el conocimiento y la acción humana; pues si tal inconsistencia es posible, entonces no puede haber ningún argumento válido que proceda de un conocimiento determinado a un acto de volición y una acción determinada.<sup>66</sup> Para Lonergan,

El ser humano no es libre porque puede no ser razonable en sus elecciones. Más bien la raíz de su libertad se halla en la contingencia de la inteligibilidad formal del ser proporcionado. Puesto que tal inteligibilidad es contingente, no puede garantizar su propia existencia u ocurrencia. Además, puesto que es contingente [la inteligibilidad], no es la única sino una multiplicidad de alternativas.

---

<sup>64</sup> Lonergan, *Insight*, 715.

<sup>65</sup> *Ibíd.*

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 716.



Es más, puesto que es contingente es conocida como meramente posible, como algo que necesita motivación, como lo que necesita motivación porque existirá u ocurrirá sólo si sobreviene una decisión.<sup>67</sup>

El sexto fundamento afirma que aunque el acto de volición es libre, no es arbitrario. Para Lonergan, un curso de acción es inteligente e inteligible, si es aprehendido por un acto de intelección práctica. Es también un acto razonable, si es motivado favorablemente por la reflexión racional. Según esto, el acto de volición tiene la función característica de conferir actualidad a un curso de acción inteligible, inteligente y razonable, por tanto, no arbitrario.<sup>68</sup>

El séptimo y último fundamento es que podemos tomar decisiones sobre la decisión al hacer que el flujo sensible presente las palabras pertinentes; es decir, la aprehensión inteligente, la reflexión y la decisión surgen del flujo como un contenido, y ese contenido puede ser no representativo sino simbólico.

Ahora, en cuanto a las condiciones o limitaciones de *la libertad efectiva*, Lonergan identifica cuatro. En primer lugar, la circunstancia externa, que siendo ajena al sujeto ofrece tan solo una gama limitada de alternativas concretamente posibles y tan sólo recursos limitados para lograr la ampliación de esta gama.

En segundo lugar, para Lonergan, el sujeto en cuanto sensible está limitado por el estado psiconeural personal: “esta es la fuente próxima de lo que de otra suerte sería una multiplicidad coincidente que recibe su integración superior de la inteligencia y la voluntad”.<sup>69</sup> Para el autor, en un estado normal de la persona ocurren una adaptación y un ajuste espontáneos entre las orientaciones del desarrollo intelectual y psiconeural. Sin embargo, advierte Lonergan, somos libres sí y sólo sí adquirimos destrezas y hábitos sensibles; lo opuesto será una *escotosis*<sup>70</sup> que generaría un conflicto entre los operadores de desarrollo (intelectual y psiconeural).<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Lonergan, *Insight*, 716.

<sup>68</sup> *Ibíd.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 717.

<sup>70</sup> La noción de “escotosis”, viene del griego *skotos* que significa oscuridad o tinieblas. Por “escotosis” nos referimos a la oscuridad en la que se ve sumergida la razón humana como consecuencia del pecado.

<sup>71</sup> Lonergan, *Insight*, 717. Para Lonergan, tal libertad efectiva afecta el sujeto sensible que es sobrecogido por ansiedades, por obsesiones y otros fenómenos neuróticos que restringen en la persona su capacidad de deliberación y elección efectivas.

Para el autor, este procedimiento se realiza por el rechazo de un acto de intelección, en donde puede optar por seguir la luz del bien o escoger la oscuridad. Prefiriendo la oscuridad, los prejuicios y pasiones pueden desviar el acto de comprensión, a veces, sin saberlo.<sup>72</sup> Esta aberración afecta el acto de comprensión en los asuntos prácticos y personales.

Digamos que tal aberración de la comprensión es una escotosis, y digamos que el punto ciego que resulta de ella es un escotoma. Fundamentalmente la escotosis es un proceso inconsciente. Se presenta no en los actos conscientes, sino en la función de censura que gobierna el surgimiento de los contenidos psíquicos (...) Además [las afirmaciones] pueden ser rechazadas como incorrectas, como meras ideas brillantes sin un fundamento sólido en los hechos; y este rechazo tiende a vincularse con la racionalización de la escotosis y con un esfuerzo de allegar evidencia a su favor.<sup>73</sup>

La consecuencia de este oscurecimiento es impedir una visión completa que se expresa en comportamientos errados que generan una desviación dramática (experencial-vital), en los sujetos y en los grupos humanos.<sup>74</sup>

La tercera limitación o condición que identifica Lonergan de la *libertad efectiva* se refiere al sujeto en cuanto inteligente, “donde una vez que hemos comprendido, podemos producir casi a voluntad el acto de comprensión. Pero mientras no hayamos comprendido, tenemos que esforzarnos mediante el proceso del aprendizaje”.<sup>75</sup>

La cuarta y última condición se da en el sujeto en cuanto quiere antecedentemente. Lonergan ha distinguido entre la *potencia conjugada*, que es la *voluntad*, -capacidad nuda de tomar decisiones- y la *forma conjugada* que es la *disposición volitiva*, -es el estado en el cual la persuasión no es necesaria para llevarnos a una decisión; “la volición, en fin, es el acto de decidir”.<sup>76</sup> En resumen, para Lonergan:

---

<sup>72</sup> Lonergan, *Insight*, 244 – 245.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 244.

<sup>74</sup> En *Insight* la escotosis no es la única causa de la “desviación dramática” del sujeto. Como observamos en el capítulo anterior, también están los sesgos personales y grupales que no permiten la comprensión. La escotosis de una manera más amplia, es un bloqueo en el surgimiento de las imágenes que producen las intelecciones; donde el sujeto queda ciego, afectando su comprensión de la realidad y de su vida.

<sup>75</sup> Lonergan, *Insight*, 717.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 718.

La libertad efectiva tiene que ganarse. El punto clave es alcanzar una disposición volitiva para persuadirnos por nosotros mismos y dejarnos persuadir por los demás. Pues en tal caso podemos ser persuadidos para tener una disposición volitiva universal; así, llegamos a estar dispuestos de manera antecedente a aprender todo lo que haya que aprender acerca del *acto de volición* [acto de decidir] y del aprendizaje mismo, y de cómo ampliar la propia libertad, ante las constricciones externas y las interferencias psiconeurales.<sup>77</sup>

Por ello, para Lonergan llegar a obtener la disposición volitiva universal -apertura completa/autenticidad perfecta- no consiste en el mero reconocimiento de una norma ideal, sino en la adopción de una actitud con respecto al universo del ser, es decir, una adopción de una actitud efectiva en la cual la realización es congruente con la aspiración.<sup>78</sup>

Para lograr la autenticidad se necesitan los hábitos trascendentales de la fe, la esperanza y la caridad, a los que hace referencia Lonergan; estas tres virtudes teologales son analizadas en un primer momento en la obra *Grace and Freedom*. La fe ayuda a los seres humanos a creer en aquellas verdades que están fuera de la proporción de la inteligencia de la persona y la de cualquier intelecto creado.<sup>79</sup> En cuanto a la esperanza, los seres humanos llegan a ser dirigidos hacia un bien que es absolutamente sobrenatural, es decir, la vida del cielo, que no es proporcional a ningún bien humano.<sup>80</sup> Finalmente, la caridad permite a los sujetos creyentes tomar decisiones de una manera que es y debe ser proporcional a la bondad divina.<sup>81</sup>

Para Lonergan, la solución al problema del mal consiste en un enriquecimiento operacional (*formas conjugadas*) del intelecto, la voluntad y la sensibilidad humana con la ayuda de los hábitos *trascendentes-sobrenaturales*; estas virtudes, puesto que exceden las posibilidades de nuestra naturaleza, sin embargo, son compatibles con la naturaleza constitutiva de los sujetos.

Junto a ese enriquecimiento, Lonergan recuerda que no se deben perder de vista las “*determinaciones antecedentes*”; que también deben estar coordinadas con la naturaleza del

---

<sup>77</sup> Lonergan, *Insight*, 719.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> *Ibíd.* Cf., *De Ente Supernaturali*, 1, 46.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 1, 47.

<sup>81</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.9. Cf. Lonergan, *Grace and Freedom*, 353, en esta obra la virtud de la caridad es comparada con la virtud de la justicia.

desarrollo humano. Para el autor, la solución debe también estar relacionada con la especificidad humana, y por esto, se sitúa en el nivel de la estructura operacional *intelectual, racional y volitiva*.

Es allí donde cabe esperar (heurísticamente) una solución que pueda tener validez, en la medida en que se pueden identificar “determinaciones antecedentes; y la solución que estamos buscando (...) satisface la unidad inteligible del orden actual del mundo, y (...) pueda resolver el problema”.<sup>82</sup> Roux identifica cuál es el objetivo central que persigue Lonergan,

Constatar (teológicamente), [porqué las virtudes teologales] como *don gratuito* de Dios, [son] un enriquecimiento *trascendente* de la *libertad esencial*, en beneficio de las posibilidades positivas de nuestra *libertad efectiva*. En orden a la superación del *reinado del pecado* y la instauración/conservación/progreso del *reinado de Dios*; en nuestra vida personal y consecuentemente social.<sup>83</sup>

Este estado dinámico de los hábitos operacionales sobrenaturales constituye un sistema en donde interviene la totalidad del ser humano que debe ser capaz de integrarlas en su desarrollo psicológico, sensible, intelectual y volitivo. Analicemos en detalle cada una de ellas, siguiendo la propuesta de Lonergan.

#### **4. Las formas conjugadas: la caridad, la esperanza y la fe**

##### **4.1. La caridad**

Un sinónimo de la noción de “caridad” es la palabra amor.<sup>84</sup> El amor como sinónimo de caridad, trae consigo la voluntad necesaria para superar *la impotencia moral*. La capacidad de amar verdaderamente al prójimo como a uno mismo es un don exclusivo de Dios. Lonergan describe la caridad como la voluntad que se adapta a la irracionalidad del pecado básico, “adoptando una actitud dialéctica que es paralela al método dialéctico

---

<sup>82</sup> Lonergan, *Insight*, 799.

<sup>83</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 8.

<sup>84</sup> En palabra de Roux: “La caridad, como disposición antecedente. de la voluntad buena, para un ejercicio correcto de la libertad esencial al elegir, querer y obrar, es en último término amor a Dios”. *La comprensión lonerganiana*, 9.

del intelecto”.<sup>85</sup> “La actitud dialéctica correspondiente de la voluntad es devolver bien por mal”.<sup>86</sup> Sólo un regalo profundo del amor de Dios (la caridad) puede permitir que una persona haga el bien. Así pues, la caridad trabaja para producir una voluntad buena.<sup>87</sup>

Lonergan habla del poder transformador del amor divino; ese amor es el que busca la naturaleza humana y desea proveerla del nuevo horizonte, es decir, un conocimiento trascendente que va más allá del ámbito del ser proporcionado.<sup>88</sup> La naturaleza humana puede ser curada, sanada y sólo así lograr trascender lo meramente humano. De esta manera, toda la existencia llega a ser diferente una vez es afectada por el amor de Dios, lo que permite que el bien humano permanezca. Nos puede ser útil al hablar de la caridad, y cómo transforma al ser humano, una estrofa del poema de san Juan de la Cruz:

*Oh noche que guiaste; oh noche amable más que la alborada;  
oh noche que juntaste, Amado con amada; amada en el amado transformada.*<sup>89</sup>

La conversión religiosa, en palabras de san Juan de la Cruz, es básicamente una “transformación”, en donde el amor de Dios convierte nuestros corazones gracias a su gracia operativa, gestando en nosotros un cambio de dirección. Para Lonergan, cuando ese amor se convierte en *cooperativo* puede ser llamado: *amor religioso*.<sup>90</sup>

Si las pasiones han de ser aquietadas, si las injusticias no deben ser exacerbadas, ni ignoradas, ni meramente suavizadas, sino reconocidas y suprimidas, entonces la tendencia

---

<sup>85</sup> Lonergan, *Insight*, 804.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 804.

<sup>87</sup> Según Mendoza-Álvarez, la caridad es “una fuerza que procede de la indigencia del amor, como gesto mesiánico del compartir siempre insuficiente y que se expresa siempre como incierto don, en la apuesta por *el cambio de mundo como plenitud de tiempo kairológico*, a imitación del deseo original y originario del *Abba* de Jesús”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 441 - 442.

<sup>88</sup> Lonergan define como “proporcionado”, aquello que está en concordancia con la ley de proporción natural. Lonergan, “involving parity of relations”, *De Ente Supernaturali*, 1.7. Cf. Lonergan, Bernard, S.J. *Insight, estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1999. 789. “El conocimiento trascendente general es el conocimiento de Dios que responde a las cuestiones básicas suscitadas por el ser proporcionado, a saber, qué es el ser y si el ser es lo real”.

<sup>89</sup> San Juan de la Cruz, *Poema Noche Oscura*.

<sup>90</sup> Para profundizar en el tema de conversiones, ver el trabajo de Steven Douglas Cone, titulado: *Transforming Desire: The Relation of Religious Conversion and Moral Conversion in the Later Writings of Bernard Lonergan*. Boston: College University Libraries. 2009. [Http://hdl.handle.net/2345/1990](http://hdl.handle.net/2345/1990). (Consultado: 15 de marzo de 2017).

humana a poseer y el orgullo humano deben ser reemplazados por la caridad religiosa, por la caridad del siervo paciente, por el amor que se autosacrifica.<sup>91</sup>

Actuar de acuerdo con la virtud de la caridad es una acción que ocurre según la sabiduría y la bondad divinas; esta acción excede en muchas ocasiones lo que espera o desea la voluntad humana. Sin embargo, lo que se comunica con esa acción realizada -con la virtud de la caridad- no es aquello que cada individuo ha decidido hacer; y tampoco indica que Dios es quien está controlando la voluntad humana, sugiriendo que la inteligencia -en alguna manera- ha sido violentada, y por tanto, sería una acción contraria a la posibilidad de la libertad humana.

Según Lonergan, lo que ocurre dentro del sujeto es una “nueva manera de ser” que a su vez posee un carácter fundacional para el conocer y el elegir; a su vez, esta comunicación de Dios por medio de la gracia enriquece a la persona, y es capaz de cambiar la totalidad de la naturaleza humana.<sup>92</sup> La comunicación, como un principio productivo de las operaciones humanas, está en consonancia con santo Tomás; para él, la *comunicación de la felicidad* -virtud en acción- constituye ese camino por el cual los seres humanos comienzan a ser parte de la vida de Dios.<sup>93</sup> Por tanto, la caridad es una dinámica de enriquecimiento que se debe al amor de Dios, y por el cual los seres humanos comienzan a ser parte del proceso de divinización.

Para Lonergan, la comunicación creada entre Dios y los seres humanos -la misma gracia santificante- mueve la existencia de los sujetos de manera diferente. Ahora, la caridad/amor con la que amamos en el presente es sustancialmente la misma con la cual amaremos a Dios en el cielo; sin embargo, es incompleta aquí y se completará allá. Alcanzar esta bienaventuranza sobrenatural -estar en la presencia del Señor- es el cumplimiento de todos nuestros deseos, es el sujeto y objeto de la esperanza humana.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Lonergan, *Método*, 118.

<sup>92</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.7. En este análisis, la fe y la caridad son comunicados al tiempo y expresan un principio subyacente (remoto) de santificación-gracia que es Dios. Del mismo modo, existe una identidad material con una diversidad formal entre la santificación-gracia y la comunicación creada de la naturaleza divina dentro de nosotros. Por esto, la comunicación creada santificada por la gracia, es principio proporcional (y al mismo tiempo remoto) constituido por las operaciones por las cuales alcanzamos a Dios.

<sup>93</sup> *Ibíd.*

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 1, 47.

Al explicar la gracia santificante en *Grace and Freedom*, en tan íntima conexión con las operaciones de nuestra conciencia, Lonergan rechazó una “sobrenaturalidad puramente constitutiva”. Lo explica de la siguiente manera: si la gracia santificante fuera comprensible como puramente entitativa, sería deducible de la Revelación; pero no sería evidente de otra forma. Lonergan recuerda la distinción hecha por Kant de los *noúmenos* y los fenómenos, en los que la gracia santificante sería una realidad numinosa, revelada por Dios a nosotros, pero para los demás no sería conocible.<sup>95</sup>

La participación en la vida de Dios se logra gracias al ser humano santificado.<sup>96</sup> El deseo natural de ver a Dios, según Lonergan, se cumple parcialmente en esta vida por la fe.<sup>97</sup> La “Verdad sobrenatural” se aprecia, pero no directamente. En la fe, no sabemos lo que es Dios.

Así como la caridad perfecciona la voluntad, la esperanza puede perfeccionar la inteligencia. ¿Qué significaría hacerlo? ¿Qué significaría perfeccionar la inteligencia? El objetivo de la inteligencia es el deseo desapegado, desinteresado e irrestricto de conocer, y “el logro de ese objetivo es conocimiento de Dios”.<sup>98</sup> Pero, según Lonergan, otros deseos interfieren con el puro deseo de conocer. Esta interferencia puede causar “la desesperación que hace que el hombre abandone el deseo irrestricto de conocer”.<sup>99</sup>

## 4.2. La esperanza

Para Lonergan, la esperanza es la forma conjugada de la voluntad que ayuda, sostiene y refuerza el deseo puro de conocer; se trata de una colaboración con la que Dios orientará la inteligencia del sujeto al conocimiento, a la participación, a la posesión del acto irrestricto de entender. No sólo la persona falla en el desarrollo volitivo; también falla por la incapacidad de la persona de sostener el desarrollo de la inteligencia. Para mantener ese desarrollo, los seres humanos necesitan de Dios para que ayude a realizar el *cambio* que requiere nuestra inteligencia. En palabras de Roux:

---

<sup>95</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.56.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 1.46.

<sup>98</sup> Lonergan, *Insight*, 804 – 806.

<sup>99</sup> *Ibíd.*

Si por el hábito trascendental de la caridad, la voluntad logra ser buena, por el de la *esperanza* esa voluntad buena, a su vez, hace *bueno* al *intelecto*. En efecto, éste funciona en forma adecuada en la medida en que sus *operaciones cognitivas* permanecen bajo el influjo del *deseo libre y desinteresado* de conocer. Un deseo meramente espontáneo, raíz de la autoconciencia inteligente y racional, activo con anterioridad a los actos de *intelección*, a los *juicios* y a las *decisiones*.<sup>100</sup>

Es una esperanza confiada en Dios que nos permitirá permanecer con el deseo desapegado, desinteresado e irrestricto de conocer incluso ante deseos interesados y conflictivos. En cuanto a la esperanza religiosa, Lonergan dice en el *Método*, “no son las promesas de los hombres, sino la esperanza religiosa la que puede permitir a los hombres resistir las vastas presiones de decadencia”.<sup>101</sup>

La esperanza es una fuerza motivadora que se dirige hacia el logro de estar con Dios-Padre; tal espera no es una mera ilusión temporal; al contrario, la esperanza se convierte en algo tangible porque encontramos gestos compatibles en la cotidianidad.<sup>102</sup> Lonergan por su parte, no especifica en *Método* el tipo concreto de promesas que tiene la esperanza. Sin embargo, en *Insight* la esperanza se relaciona como don relacionado con las promesas de resurrección y vida eterna hechas por Dios.<sup>103</sup>

Para Lonergan, esperamos en la gracia de Dios para que nos ayude a vencer el pecado y la desesperación; esta esperanza tiene un componente activo que es el de la oración.<sup>104</sup> Como bien lo expresa san Pablo en la Carta a los Efesios,

*Mi oración es que los ojos de vuestro corazón sean iluminados, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, cuáles son las riquezas de la gloria de su herencia en los*

<sup>100</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 10 – 11.

<sup>101</sup> Lonergan, *Método*, 117.

<sup>102</sup> En concordancia con este argumento afirma Mendoza-Álvarez: “La esperanza (...) puede significar entonces solamente el inicio de un *cambio del mundo*, gracias a aquello que hacen posible los justos que han entregado y siguen entregando su vida por los demás, incluyendo ese gesto compasivo también con sus verdugos. (...) Es la postergación de la espera como condición sin la cual no sería posible hablar de esperanza, para luego, subrayar la potencia deconstructiva de la violencia de la historia que viven los justos por los actos de gratuidad; para finalmente seguir esperando con la paciencia mesiánica la consumación de la historia gracias a la vida de los justos”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 430.

<sup>103</sup> Así lo afirma San Pablo en 1 Tim 4, 10: “Porque por esto trabajamos y nos esforzamos, porque hemos puesto nuestra esperanza en el Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, especialmente de los creyentes”.

<sup>104</sup> Lonergan, “Horizons”, 26.



santos y cuál es la extraordinaria grandeza de su poder para con nosotros los que creemos, conforme a la eficacia de la fuerza de su poder.<sup>105</sup>

Nuestra salvación, para Lonergan quien sigue los argumentos de San Pablo, está fundada en el amor: “Porque la creación fue sometida a vanidad, no de su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sometió, en la esperanza de que la creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora”.<sup>106</sup>

Según Lonergan, “En esa aclamación no sólo discernimos el terreno de nuestra esperanza, sino también la dimensión cósmica en la nueva creación de todas las cosas en Cristo Jesús, nuestro Señor”.<sup>107</sup> La esperanza cristiana es la orientación hacia el valor trascendente, que se vuelve real en nuestras opciones de vivir de una manera que sólo tiene sentido a la luz de la resurrección.

Significa vivir de una manera cada vez más atenta, inteligente, razonable y responsable, porque la esperanza es nuestro ser moral cuando se vuelve activo.<sup>108</sup> Sin embargo, la esperanza no es solo conocimiento. La esperanza es una expectativa de conocimiento. “No es el conocimiento que esperamos, sino el conocimiento que poseemos que suplirá la esperanza de la voluntad con su objeto y seguridad, y la caridad de la voluntad con sus motivos”. Lo que se necesita es un nuevo tipo de conocimiento, una nueva forma para alcanzar la certeza, es decir, la fe.

### **4.3. La fe**

#### **4.3.1. Hacia una noción de fe**

En la antropología de Lonergan, el ser humano no está completo hasta que ha sido llevado al horizonte de fe. En el horizonte de la fe, la realidad humana se transforma a través del conocimiento nacido del amor religioso.

---

<sup>105</sup> Ef. 1, 18.

<sup>106</sup> Rom 8, 20 - 22.

<sup>107</sup> Lonergan, “Christology Today: Methodological Reflections,” en *Third Collection*, 94.

<sup>108</sup> *Ibíd.*

El ingreso del ser humano en la colaboración nueva y superior y su participación en sus frutos será alguna especie de fe. Por la fe se entiende las formas conjugadas requeridas y que perfeccionan el intelecto, en cualquiera de las series de soluciones posibles al alcance de la omnipotencia divina, infundidas en el intelecto del ser humano.<sup>109</sup>

La fe desde esta perspectiva, perfecciona la naturaleza humana. Cuando la persona llega a la existencia humana -al mundo-, todavía no conoce a Cristo; sólo en el mundo es donde encuentra la *opción fundamental*. Se vive la existencia cristiana cuando Cristo es aceptado; con Él, hay un mundo nuevo donde se puede ejercer la trascendencia cristiana. Ontológicamente el sujeto se abre a la totalidad de la comprensión sobrenatural del ser.<sup>110</sup> Esta comprensión revelada y dada gratuitamente por Dios se puede denominar también *fe*.<sup>111</sup>

Esta fe es una gracia santificante que es recibida directamente en las operaciones del sujeto humano; de esta manera esta gracia -la fe- es en un primer momento experiencial. De hecho, transforma la base y el funcionamiento de nuestro conocimiento y nuestra manera de elegir. De igual modo, eleva nuestras operaciones conscientes a otro nivel de comprensión.

¿Cómo acontece esa gracia en los sujetos? Lonergan reconoce que sólo ocurre dentro del horizonte de la fe, que perfecciona la naturaleza humana.<sup>112</sup> Para Lonergan, esta perfección de la naturaleza necesita de la gracia.<sup>113</sup> “[El] orden de la gracia, la fe, la caridad y el mérito que viene a nosotros a través de Cristo, que es conocido por la fe, se realiza por la caridad, se socializa en el cuerpo místico que es la Iglesia”.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Lonergan, *Insight*, 824.

<sup>110</sup> “Sobrenatural” se puede utilizar en más de una manera. Estrictamente hablando, puede referirse a la relación de cualquier naturaleza superior a una naturaleza que es inferior a ella. Además de este uso relativo de lo natural y lo sobrenatural, también hay un uso absoluto de lo sobrenatural. Algunas operaciones son propias de la naturaleza creada. La bondad divina, la sabiduría y el amor, por ejemplo, son proporcionales sólo a Dios. Por lo tanto, un ángel es relativamente sobrenatural con respecto a los seres humanos; pero Dios es absolutamente sobrenatural respecto de toda la creación. Lonergan, *Grace and Freedom*, 14-20, y *De Ente Supernaturali*, 1.19 - 21.

<sup>111</sup> Dussel. *Historia de la Iglesia*, 36. Ver también Heidegger, *Ser y tiempo*, 31 - 32.

<sup>112</sup> Para Mendoza-Álvarez la fe: “en su sentido nihilista, es una oquedad de significado: un conocimiento de Dios sin imágenes porque es fruto del desapego de la existencia que se reconoce, en medio de la orfandad de los signos, habitada por una presencia amorosa (...) Se trata de descubrir la potencia de experiencia de una fe teologal, habitada por lo invisible del conocimiento, animada por la confianza sin asideros, e inspirada por la verdad del amor”. Mendoza-Álvarez, *Deus Ineffabilis*, 415 - 416.

<sup>113</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 15. La noción de “gracia” es fundamental para el desarrollo del teorema de lo sobrenatural elaborado por Santo Tomás.

<sup>114</sup> Lonergan, Bernard. S.J. “Topics in Education”, vol. 10 in *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto Press, 1993), 242.

El ser humano que ha de perfeccionarse en su libertad depende completamente de la gracia de Dios, porque todo ser contingente -en este caso todo ser humano- existe sólo en relación con Dios; para Lonergan, de esta relación [Dios-ser humano], nace una teología cuya labor efectivamente es ocuparse de lo *sobrenatural*.<sup>115</sup> La teología en su esencia considera que la perfección de lo natural ocurre sólo por medio de lo *sobrenatural*.<sup>116</sup> Santo Tomás argumentó que el conocimiento que se tiene del orden sobrenatural procede analógicamente del conocimiento que se posee del orden natural.

#### 4.3.2. Conocimiento nacido del amor religioso

Cuando Aquino discute la virtud teológica de la caridad -por ejemplo-, lo hace usando la analogía de la amistad humana.<sup>117</sup> La caridad es la amistad de los seres humanos con Dios; tal amistad es imperfecta en la vida presente, y será perfecta en el cielo. Se crea en el alma del sujeto -gracias a la acción de Dios- una forma habitual de relación que supera a la capacidad natural del alma para tener o expresar la amistad; esa amistad es el amor religioso.<sup>118</sup>

Lonergan atendiendo a la propuesta de santo Tomás, reconoce que la perfección humana ocurre por medio del amor religioso, que de manera simultánea afecta el nivel de la naturaleza, el nivel de la razón y en nivel de la voluntad.<sup>119</sup> “Existe una comunicación creada por la naturaleza divina, que es, a su vez, una creación proporcional; porque gracias a las operaciones de las criaturas, [ellas] pueden alcanzar a Dios tal como Él es”.<sup>120</sup>

En cuanto a la *comunicación creada*, los seres humanos son finitos y contingentes. Esto es verdad de toda la realidad creada.<sup>121</sup> Este argumento está en coherencia con la larga tradición cristiana de divinización llamada *theosis*. Sin embargo, Lonergan nunca se atreve

<sup>115</sup> Lonergan, *Topics in Education*, 242.

<sup>116</sup> Lonergan hace una clarificación de la noción de sobrenatural en *Insight*, de la siguiente manera: “Debo explicar que uso la palabra ‘sobrenatural’, no en el sentido ordinario, sino como el equivalente del *supernaturale* de los teólogos medievales. Era un término técnico que se refería a la desproporción entitativa entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, una voluntad buena y la caridad, la estima humana y el mérito ante Dios”. Ver Lonergan, *Insight*, 829.

<sup>117</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.1.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, II-II 23.2. En “Finalidad, amor y matrimonio,” el autor utiliza el modo expositivo de Aquino pero con una diferencia significativa: para Lonergan la gracia es una dinámica entre *lo natural* y *lo sobrenatural*.

<sup>119</sup> Lonergan, *Finalidad, amor, matrimonio*, 37 - 48.

<sup>120</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.4.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, 1.7.

a afirmar que los seres humanos se conviertan en la esencia divina dentro la existencia finita. Más bien, los seres humanos por la gracia reciben una comunicación y conocimiento de esa característica.<sup>122</sup> Santo Tomás, al hablar de *theosis* como la comunicación entre Dios y los seres humanos, concluye:

En consecuencia, puesto que hay una comunicación entre el hombre y Dios, en cuanto comunica su felicidad a cada ser humano, algún tipo de la amistad debe crearse en esta misma comunicación. El amor es comunicación, es caridad; por eso es evidente que la caridad es la amistad del ser humano con Dios.<sup>123</sup>

Gracias a Jesucristo, Dios-Hijo Encarnado, una verdadera amistad ha entrado en la historia; este acontecimiento marca la nueva manera de relación que debe existir entre todo ser humano y Dios.<sup>124</sup> Dada la revelación de Jesucristo, Aquino sostiene que Dios comunica la felicidad a todo ser humano, en tal manera que esta felicidad comunicada debe formar la base de “algún tipo de amistad”. En *De Ente Supernaturali*, Lonergan define comunicación como aquello que se convierte en común o compartido.<sup>125</sup> En otras palabras, por la gracia, Dios se comunica -se da a Sí mismo- al ser humano.

En la teología de santo Tomás, aquello que Dios comunica es la felicidad. Pero la felicidad es virtud en acción.<sup>126</sup> En orden a actuar de acuerdo a la virtud de la caridad para que sea natural y volitiva en cada ser humano, o creer de acuerdo con la virtud de la fe, Aquino argumenta que algunas formas habituales deben ser complementadas con la naturaleza humana.<sup>127</sup> Según Lonergan, los seres humanos pueden participar de aquello que -por derecho- pertenece exclusivamente a Dios: su amor correlacional.

Según Lonergan, gracias a la fe todo sujeto humano puede conocer -por la revelación dada en Cristo- aquellas verdades que están fuera de la proporción de la inteligencia humana o de cualquier intelecto creado; y, a su vez, los seres humanos experimentan que es

---

<sup>122</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 30.

<sup>123</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.1.

<sup>124</sup> Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8.7.

<sup>125</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.7.

<sup>126</sup> Ver, Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.3.

<sup>127</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, II-II 23.2; II-II 4.1.

posible dentro de la naturaleza humana poseer las mismas características constitutivas de Dios.<sup>128</sup> Sin embargo, Lonergan hace la salvedad de la siguiente manera:

En esa medida serán reveladas a la fe verdades que el ser humano jamás podrá descubrir por sí mismo y que, aun habiendo asentido a ellas, jamás podría comprenderlas de manera adecuada. Pues cuanto más elevadas sean a la perfección y a la significación propias de la integración superior, tanto más trascendentes serán con respecto al ámbito familiar del ser humano, y tanto más estarán fundamentadas en la excelencia absolutamente trascendente del acto irrestricto de comprender.<sup>129</sup>

Por esto, hay que tener en cuenta existen aspectos que son desproporcionados a la naturaleza humana.<sup>130</sup> Aunque los seres humanos en estas condiciones de su naturaleza podrían desear la bendición última: la resurrección; la capacidad de la naturaleza humana no nos permite lograr ese fin: es competencia exclusiva de Dios entregarla a quien Él desee.<sup>131</sup>

Para alcanzar este último fin, Lonergan, utiliza la noción de *potencia obediencial*.<sup>132</sup> Los seres humanos poseen la capacidad de recibir (*potencia pasiva*) la bienaventuranza de la vida divina. Esa capacidad se ve ampliada por la comprensión de la Revelación por medio de la fe; de esta manera, algunos sujetos creyentes tendrán la posibilidad de comprender aquellas cosas que otros no podrán aprehender.<sup>133</sup>

Para Lonergan, esa *potencia activa* es la característica fundamental de Dios.<sup>134</sup> Ningún ser humano posee esta capacidad ya que no es proporcional a la naturaleza humana;

---

<sup>128</sup> Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.

<sup>129</sup> Lonergan, *Insight*, 829.

<sup>130</sup> Desproporcionados se refiere Lonergan a la imposibilidad del hombre en alcanzar ciertas comprensiones, porque no las puede abarcar, por su proporción o tamaño.

<sup>131</sup> Para mayor profundización en este tema, ver *De Ente Supernaturali*, 2.

<sup>132</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.57-64. *Grace and Freedom*, 378.

<sup>133</sup> Ver San Pablo en 1 Cor 13, 8-13; 2 Pe 1, 4 y 1 Jn 3, 2.

<sup>134</sup> Este argumento se ve claramente en la comprensión de San Pablo: “Y Él os dio vida a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales anduvisteis en otro tiempo según la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia, entre los cuales también todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos en *nuestros* delitos, nos dio vida juntamente con Cristo (por gracia habéis sido salvados), y con Él *nos* resucitó, y con Él *nos* sentó en los lugares celestiales en Cristo Jesús, a fin de poder mostrar en los siglos venideros las sobreabundantes riquezas de su gracia por *su* bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Porque por gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y

de manera que ninguna otra naturaleza es proporcional a la naturaleza divina. Sin embargo, esa *potencia pasiva* se hace *activa* gracias a la participación a la que pueden acceder los sujetos creyentes por medio del amor religioso, a ejemplo de Cristo quien es de naturaleza divina.

Por lo tanto, el ser humano que quiera acceder a la capacidad de la vida eterna, requiere de la acción de Dios que es *potencia activa*, por medio del acontecimiento Cristo. La potencia es obediencial, porque permite al ser humano afirmar: aquí estoy Señor para hacer tu voluntad.<sup>135</sup> En Lonergan, todo ser humano tiene una obediencia en potencia que tiende a una participación creada en la naturaleza divina.<sup>136</sup>

### 4.3.3. La experiencia de vivir en el horizonte de la fe

Como hemos observado, la fe es un tipo particular de conocimiento, siendo la base para los juicios concernientes a la verdad divina. En particular, involucra tanto juicios de valor como juicios de hecho que proceden de la iluminación divina. Tener conocimiento de “algo” requiere tener un conocimiento suficiente para poder establecer un juicio sobre la cosa juzgada.

En la teología primera de Lonergan sobre la gracia, la fe significaba una sabiduría infusa donde su actuar acontece como potencia obediencial; tal potencia procede de la divina iluminación que permite al sujeto humano hacer juicios correctos acerca de la realidad; todo ello para finalmente revalorizar este mundo a la luz de ese valor divino encontrado.<sup>137</sup> La actuación de la potencia obediencial, sin embargo, tuvo que ver con la adición de la noción de “hábito” a la naturaleza humana como una especie de segunda naturaleza.<sup>138</sup>

---

esto no de vosotros, *sino que es don de Dios*; no por obras, para que nadie se gloríe. Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para *hacer* buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviéramos en ellas”. Versión Biblia de la Américas, Ef. 2, 1- 10.

<sup>135</sup> Lonergan, *De Ente Supernaturali*, 1.64. *Grace and Freedom*, 201; 425 - 426.

<sup>136</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*. 58. 104. 149. 196. 250. 320 – 384. Afirmación muy en consonancia con la *Dei Verbum*, n. 2.

<sup>137</sup> Como dirá él mismo más tarde, en un nivel expresamente *teológico*, “la fe es el conocimiento que nace del amor religioso” y por lo tanto, es inseparable de la caridad y de la esperanza. Ver Lonergan, *Método*, cap. 4º Religión, 116.

<sup>138</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 378 - 395.

En su teología posterior, Lonergan ya no procede en términos de la noción de “hábito” -desde la propuesta tomista- sino que la noción evoluciona. La conciencia se desarrolla como conjunto de operaciones-hábitos [naturaleza humana]; y la gracia -que no es en sí misma una adición a la conciencia- entra a través de la fe como conocimiento nacido del don del amor de Dios. La fe, entonces, es la potencia obediencial de la subjetividad humana; es una manera de llevar las operaciones de la conciencia humana a un horizonte caracterizado por el conocimiento nacido del amor religioso.

Dentro de este nuevo horizonte, el conjunto de las habilidades -formas conjugadas- se hacen necesarias y fundamentales para la solución de conflictos humanos, con el enriquecimiento dinámico de las virtudes teologales. De esta manera, el sujeto revestido con las virtudes llega a ser “un *agens perfectum* y, de allí en adelante, procura hacer lo que es correcto; de esta manera una voluntad, por ejemplo adornada con la virtud de la justicia, realiza actos justos con la regularidad y la espontaneidad con la que el fuego se mueve hacia lo alto”.<sup>139</sup>

Sin embargo, este ser humano, como agente perfecto, no posee, ni poseerá dentro del espacio-tiempo las mismas características constitutivas de Dios o de los Ángeles,

Así, Dios, los ángeles y los hombres son todos proporcionados a la verdad y al bien, todo porque ellos son seres racionales. Sin embargo, en Dios esta proporción no tiene defecto; en los ángeles, esta proporción implica que la operación no cae en el error; mientras que en el hombre se dan las condiciones para que no lo logre; por tanto, una gran mayoría de los hombres hacen lo que no es correcto.<sup>140</sup>

El autor reconoce que el ser humano posee una característica fundamental, y está referida a su desproporción para hacer el bien, lo que constituye su continua oposición a la supernaturalidad.<sup>141</sup> En su tesis sobre Tomás de Aquino, titulada *Special Theory of the Need of Operative Grace*, Lonergan presenta una teología de la gracia en la que se da una experiencia psicológica que puede aportar factores importantes para conocer a Dios, a pesar

---

<sup>139</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 48. Ver *Summa Theologica* I 10.5.

<sup>140</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*, 48.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 355-367.

de la desproporción constitutiva que se da. La invitación que hace Lonergan es la de constituir una metafísica desde la experiencia personal (a través de una teoría cognitiva).

No ocurre así en la teología temprana de Lonergan, que comienza con una exploración de la teología de santo Tomás de Aquino, en la que el autor explica el desarrollo medieval del llamado “orden de lo sobrenatural”. Utilizando esta distinción, y los aportes de Aquino, Lonergan fue capaz en su obra de explicar cómo la naturaleza humana puede ser elevada y curada por la gracia, sin afectar la libertad humana.

Lonergan se basó en la teología de Aquino para explicar la salvación como una *creación-comunicación de la naturaleza divina* (humano-divinización) por la cual ciertas operaciones en los sujetos permiten -de alguna manera- alcanzar la esencia de Dios. Estas operaciones ya las hemos identificado como virtudes teologales o hábitos trascendentales de la fe, la esperanza y la caridad.

Ese es el contexto en el que se funda la teología posterior de Lonergan, que se inaugura con la noción de “fe”,<sup>142</sup> que como hemos analizado, es el conocimiento nacido del amor religioso, que permite al sujeto la apropiación del valor trascendente en el cuarto ámbito de la conciencia intencional. Por tanto, los sujetos son verdaderamente auto-trascendentes y a su vez, viven en el horizonte de la fe.<sup>143</sup>

#### **4.3.4. La transformación humana por la fe**

Lonergan reconoce que la experiencia religiosa es el momento más importante de la transformación-conversión que debe vivir el sujeto, como alguien que está enamorado de Dios.<sup>144</sup> El tema de la experiencia religiosa<sup>145</sup> es uno de los de mayor interés en las obras posteriores del autor, por la directa correlación con la noción de “sobrenatural” y de “conversión religiosa”.

El don de la fe ha traído un cambio entitativo en el sujeto; sabemos, como observa Lonergan, que somos un conjunto encarnado de significados, y que, en el horizonte de la fe,

---

<sup>142</sup> La fe es ocasionada por la palabra interior de la gracia de Dios que motiva y justifica la aceptación de las palabras exteriores de la tradición religiosa y filosófica. El horizonte de la fe se da a uno a través de la experiencia religiosa.

<sup>143</sup> Lonergan, “The General Character of the Natural Theology” En *Insight*, 9.

<sup>144</sup> Lonergan, *Método*, 105.

<sup>145</sup> Para mayor profundidad en el tema de la experiencia religiosa y de los horizontes, Ver *Collected Works of Bernard Lonergan*, 185 - 203.



estos significados se desarrollan según la sabiduría y la bondad divinas. Nuestras operaciones de la conciencia han sido transformadas por una aprehensión de valor trascendente; nos podemos convertir en partícipes de la bondad y la sabiduría divina.

Tenemos que convertirnos en amigos de Dios, como lo propone santa Teresa de Jesús: “[oración es] tratar de amistad estando muchas veces a solas con quien sabemos nos ama”.<sup>146</sup> Es comunicación creada como relación bidireccional que transforma el conjunto de las operaciones de nuestra conciencia. Tales habilidades-operaciones se desarrollan, según Lonergan, en los horizontes:

Los horizontes, finalmente, son la resultante estructurada de los logros pasados, son a su vez, tanto la condición o la limitación de un mayor desarrollo. Están estructurados [los horizontes] con todo aprendizaje humano; no es una mera adición al aprendizaje previo, sino un crecimiento orgánico fuera de él.<sup>147</sup>

Gracias al método empírico generalizado, Lonergan fundamenta la metafísica de una manera verificable. Uno puede verificar sus propios procesos cognitivos, y por lo tanto, una metafísica basada en esos procesos que comprobados pueden ser estables.<sup>148</sup> Según de Roux:

Es aquí donde surge, para Lonergan, la oportunidad y conveniencia de emplear a fondo los recursos abiertos en el campo de sentido de la interioridad. Y entonces, la labor primordial del metodólogo, a este nivel del problema, será la búsqueda y eventual elaboración de lo que él mismo llamó “método empírico generalizado”, o también “método trascendental”. Precisamente, en virtud de su aplicabilidad generalizable a todos y cada uno de los campos del obrar humano, y por consiguiente de los mundos resultantes de aquel.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 8.5.

<sup>147</sup> Lonergan, *Método*, 237.

<sup>148</sup> Lonergan, *Philosophical and Theological*, 204. Sin embargo, la intención de Lonergan es más general. Lonergan creía que cualquier persona que experimenta un mundo, y que tiene ideas para la conjunción de los dos (sujeto y mundo) permite al mismo sujeto llegar a diferentes comprensiones del mundo. Con estas comprensiones hace elecciones.

<sup>149</sup> Roux (de), “En camino hacia una comprensión”, 388.

Es una filosofía verificable basada en la experiencia personal, que depende de lo que está disponible en nuestra interioridad, y usa el vasto mundo de significados.<sup>150</sup> Para Lonergan, las operaciones cognitivas de hecho operan con gran estabilidad con el patrón - que ya hemos expuesto- de experimentar, comprender, juzgar y decidir.

¿Qué es lo “sobrenatural” como iniciativa divina? Y más aún, ¿cómo se explica “lo sobrenatural”, cuando se propone un método que comienza con la experiencia personal, como respuesta humana?<sup>151</sup> Lonergan, en su método trascendental, reconoce que la experiencia personal es absolutamente necesaria. Lo sobrenatural no se ofrece como un objeto que permite ser definido en el sentido estricto de la palabra. Nuestro conocimiento de Dios no es así.

Sin embargo, las experiencias producen explicaciones; esas explicaciones apuntan en muchas ocasiones a explicaciones que se encuentran más allá de los límites de este mundo. Lo que cambia con el giro hacia el método trascendental es que estos factores experimentales se convierten en la base de cómo Dios es conocido por nosotros.

Con todo, la fe, la esperanza y la caridad son necesarias para desarrollos sostenidos de la voluntad y el intelecto del ser humano: a su vez, para Lonergan, estos dinamismos hacen parte fundamental para la búsqueda de alternativas a la solución al problema del mal. Sin embargo, Lonergan ve oportuno en su obra *Insight* presentar una nota explicativa -que irrumpe en la exposición de la estructura heurística de la solución- sobre la noción creencia como procedimiento inteligente y razonable.

#### **4.3.5. El análisis de la fe en *Método***

La contribución principal de Lonergan es tratar de simplificar -en gran medida- el tratado escolástico del catolicismo sobre la racionalidad de la fe; y, al mismo tiempo, la sobrenaturalidad del don divino. En el campo racional, nosotros necesitamos pruebas, evidencias claras y palpables, de los milagros, de las apariciones y de los hechos.<sup>152</sup> Para

---

<sup>150</sup> El tema de la metafísica es posterior en Lonergan. En primer lugar, elabora una teoría del conocimiento: ¿Qué hago cuando conozco?; luego, elabora una epistemología: ¿Por qué eso se llama conocer?; y, finalmente, elabora una metafísica: ¿Qué conozco cuando conozco? Este es el orden que sigue en su libro *Insight*.

<sup>151</sup> Lonergan, *Insight*, 786.

<sup>152</sup> Lonergan, Bernard. “Early Works in Theological Method 1” *Collected Works*, 413 - 482. Como también en *Early Latin Theology*, Toronto: UTP, 2010, 134.

Lonergan, “la razón es el conjunto de operaciones de los tres niveles de la actividad cognitiva; a saber, el conjunto de las operaciones de experimentar, entender y juzgar.”<sup>153</sup> En cuanto a la fe,<sup>154</sup> Lonergan presenta un modelo donde el acto de fe se puede situar dentro del ámbito de otros actos. Estos actos hacen parte del proceso de identificación de creencias erróneas que se enumeran en *Insight*.

El segundo capítulo de *Método* titulado *el bien humano* debe entenderse como una anticipación del cuarto capítulo titulado: *religión*. Allí Lonergan va a advertir explícitamente aquello que Pascal afirmaba: “El corazón tiene sus razones.” Para Lonergan es un ejemplo en referencia al don del amor de Dios:

A continuación, el ojo de este amor revela los valores en su brillo, mientras que la fuerza de este amor conlleva su realización; esta es la conversión moral. Por último, entre los valores discernidos por el ojo del amor, es el valor de la verdad enseñada por la tradición religiosa; tal tradición y la creencia son las semillas de la conversión intelectual.<sup>155</sup>

Para Lonergan, la fe es un conocimiento que nace del amor. Es un conocimiento de los valores y contravalores, de bueno y malo. Es un conocimiento que consiste en la respuesta de la persona a los valores y contravalores y, más específicamente, al desarrollo, la fuerza, la plenitud, el refinamiento de manera de responder y actuar.<sup>156</sup> En la afectividad descansa la aprehensión de valores.

---

<sup>153</sup> Lonergan, *Método*, 116.

<sup>154</sup> El análisis de la fe es presentado a modo de metáfora por Christopher Friel -estudioso de Lonergan- de la siguiente manera: “Los tratos de Dios con la persona en el camino hacia la fe son como la creación de una obra maestra de Miguel Ángel; la evidencia racional para la fe es como el cincel. El artista necesita un cincel, y hay tres maneras de usarlo: el cincel es defectuoso; el cincel es muy apto para el propósito [la creación de una obra]; el cincel es muy bueno. El cincel es defectuoso si no se recogen las pruebas de manera organizada, sopesada y medida como suficientes para el juicio; por lo tanto, no será de ayuda a favor de la fe. Una obra de arte puede ser creada por la segunda y tercera manera. Pero en el segundo caso, las personas sin educación (o inmaduros, sin experiencia, etc.) tienen pruebas escasas y dispersas (lo poco que se ha recogido no se ha organizado); sin embargo, es lo suficientemente fuerte para que el juicio sea necesario. En el tercer caso, el cincel es muy bueno en aquellos que tienen en su posesión una teología fundamental que les permite creer, y a su vez, responder a las objeciones. Por lo tanto, la evidencia es necesaria para que ocurra un juicio racional que lleve a la fe, pero como los cincelos, pueden venir en diferentes formas y tamaños.” Friel, Christopher. “Faith and Feeling in Lonergan” *Australian eJournal of Theology* 21.2 (August 2014), 139 – 154.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, 243.

<sup>156</sup> Lonergan, *Philosophical and Theological*, 43. El “conocimiento del valor” no es una noción típica en *Método*; sin embargo, según Friel, que para 1972 Lonergan usaba el así llamado *conocimiento de los valores* como el conocimiento en un sentido impropio, porque al hablar de la aprehensión de los *valores-fe* estamos hablando estrictamente del valor como *valor final*. Friel, “Faith and Feeling in Lonergan”, 150, nota: 56.

A nuestra aprehensión de valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor trascendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-transcendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor.<sup>157</sup>

En esa aprehensión de valores -en especial el amor- se basa en la creencia. Por consiguiente, la fe en *Método* es “ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones”.<sup>158</sup> Se genera un movimiento en el ser que va de la “inteligencia a lo inteligible, de lo razonable a la verdad y a lo real, de la libertad y la responsabilidad al bien verdadero”.<sup>159</sup>

## 5. La creencia humana como conocimiento social

### 5.1. Importancia de las creencias

Las creencias tienen una importancia fundamental en la transmisión de una tradición: por eso las podemos denominar “conocimiento social”. En primer lugar se dan juicios preliminares sobre el valor de la creencia en general, en la fiabilidad de la fuente de esta creencia, y sobre la exactitud de la comunicación de la fuente; en segundo lugar, la clave no es el acto; el acto de comprender es reflexivo, en virtud de los juicios preliminares, aprehende el incondicionado como valor de la decisión de creer; en tercer lugar, el consiguiente juicio de valor; en cuarto lugar la decisión de la voluntad; en quinto lugar el asentimiento, que es el acto de creer.<sup>160</sup>

En *Método* el primer paso para llegar a creer no es realmente un acto realizado por el sujeto, sino más bien el hecho de que la verdad no es privada sino pública, desmontable y comunicable. Un segundo paso es el juicio general de valor, que acepta del ser humano sus dimensiones históricas y sociales. Un tercer paso es el juicio particular de valor, que se

---

<sup>157</sup> Lonergan, *Método*, 116.

<sup>158</sup> *Ibíd.*

<sup>159</sup> *Ibíd.* Para Lonergan, la opción básica del sujeto existencial que ha sido llamado por Dios, llega al nivel de la decisión; allí la persona se hace varias preguntas: ¿Lo amaré para corresponderle o rechazarle? ¿viviré fuera del don de su amor, lo retendré o lo desecharé? Son la tipología de preguntas del amante que busca conocerlo o del incrédulo que busca escapar de Él.

<sup>160</sup> Lonergan, *Insight*, 817. Ver Friel, “Faith and Feeling in Lonergan”, 169.

refiere a la fiabilidad de la información, por medio de un testigo, una fuente, un informe, la competencia de un experto,<sup>161</sup> la solidez de juicio de un maestro, un consejero, un líder, un hombre de Estado, una autoridad.<sup>162</sup>

Un cuarto paso es la decisión de creer siguiendo los juicios generales y particulares de valor. El quinto y último paso -como en *Insight*- es de nuevo llegar a creer: El sujeto juzga como verdadero un juicio comunicado de un hecho o un valor, y opta por el acto de creer.<sup>163</sup> De manera complementaria Lonergan, habla de la noción de “creencia” en *Derecho natural y mentalidad histórica*, de la siguiente manera:

De la afectividad depende la aprehensión de valores. Sobre la aprehensión de los valores descansa la creencia. De la creencia se sigue el conocimiento de la comprensión de alguien que ha encontrado un auténtico maestro y ha sido iniciado en el estudio de los maestros del pasado. Entonces, para confirmar el propio crecimiento de la comprensión, se llega a la experiencia madura y perceptiva gracias a una comprensión propia desarrollada.

Con la confirmación experiencial se establece el proceso inverso. A partir de ese momento cada uno es dueño de sí y capaz de apropiarse de todo lo que ha aprehendido procediendo como lo hace el pensador original que ha pasado de la experiencia a la comprensión, de allí al juicio razonable, a la valoración generosa, al compromiso en el amor, la lealtad y la fe.<sup>164</sup>

## 5.2. Las creencias y el conocimiento inmanente

Las creencias son procesos inteligentes y razonables de la conciencia. La creencia hace parte de la colaboración en el avance y difusión del conocimiento; en cuanto a la colaboración, los seres humanos contribuyen y participan en virtud de su propia experiencia, comprensión y juicio; esa colaboración es inevitable porque una vez que comienza, se extiende en una red sumamente diferenciada de especialidades

---

<sup>161</sup> De manera análoga Lonergan expone este aporte en *Insight*. “Estamos creyendo en los científicos. Estos poseen una gran reputación de integridad intelectual. Es más, a ellos les resulta más difícil rehusarse a merecer su reputación, pues no sólo están sujetos a motivos vigorosos para evitar todo error e inexactitud, sino también cada uno de ellos posee los incentivos y las facilidades para sacar a la luz pública cualquier error o inexactitud que haya escapado a la atención de sus colegas.” Lonergan, *Insight*, 816.

<sup>162</sup> Friel, “Faith and Feeling in Lonergan”, 149 - 150.

<sup>163</sup> Lonergan, *Método*, 44 - 47.

<sup>164</sup> Lonergan, “Natural Right and Historical Mindedness,” en *Third Collection*, 178.

interdependientes. Todo ello porque toda creencia y sus implicaciones han sido sometidas a prueba - continuamente repetidas- y de experiencias renovadas; como también de nuevas preguntas y nuevos actos de intelección; de revisiones de juicio que clarifican la creencia.<sup>165</sup>

Sin tal colaboración, cada generación sucesiva, en vez de comenzar donde quedó la anterior, tendría que comenzar desde cero, y nunca podría avanzar más allá de los niveles iniciales del conocimiento.

El conocimiento social hace parte de un acervo común, que no es generado de manera inmanente por el sujeto por medio de sus propias conjeturas, su propia indagación inteligente y crítica, su propia observación y memoria. Al contrario, es una colaboración permanente de muchas personas e instancias de la autoconciencia racional en el logro y la difusión del conocimiento. Según Lonergan, la conciencia puede ser diferenciada como empírica, inteligente, racional y autoconsciente,

Somos conscientes de manera empírica en tanto nos damos cuenta de los datos en los cuales podemos indagar. Somos conscientes de manera inteligente en tanto indagamos, comprendemos, formulamos y planteamos nuevas preguntas en orden a entender. Somos conscientes de manera racional en tanto hacemos preguntas en orden a reflexionar, aprehendemos el incondicionado y emitimos un juicio.

Pero llegamos a ser racionalmente autoconscientes en tanto nos percatamos de la unidad que se autoafirma, aprehendemos los diferentes cursos de acción que podemos emprender, reflexionamos sobre su valor, utilidad o placer, y procedemos a una decisión responsable y libre.<sup>166</sup>

Sin embargo, dirá Lonergan, sabiendo que poseemos ese conocimiento inmanente, cuando pedimos la colaboración reconocemos nuestra ignorancia primitiva. Ese reconocimiento permite el desarrollo y ampliación de la mente humana cuya experiencia permite escuchar las opiniones y convicciones de otros; de esta manera llega a un nivel de comprensión individual que incluye la exploración de muchos puntos de vista, generando con

---

<sup>165</sup> Lonergan, *Insight*, 809 - 810.

<sup>166</sup> *Ibíd.*

ello un proceso autocorrectivo donde ocurre una simbiosis entre el conocimiento personal y las creencias.

Gracias a esa simbiosis, se fundan la invención y el desarrollo de las lenguas, la construcción de escuelas y universidades, el uso de métodos científicos; se fundan instituciones domésticas, económicas, políticas y religiosas; como también se funda toda la red de comunicaciones del mundo civilizado con su implícita y explícita condena del prejuicio, el engaño y la propaganda.<sup>167</sup>

Para Lonergan, cada ser humano contribuye a la difusión, búsqueda y avance del conocimiento; pero también cada ser humano desea apropiarse de alguna parte de ese conocimiento; esto ocurre en la medida en que expresa la verdad, aprende y cree en aquello que ha optado por creer; pero también ocurre que la persona cree de manera inteligente y crítica en las verdades que otros han aprehendido.

### **5.3. Proceso de aceptación de una creencia verdadera**

En este proceso se pueden distinguir cinco pasos o acciones, para llegar a la aceptación de una creencia verdadera. La primera acción la componen los juicios preliminares sobre el valor de la creencia en general; allí interviene la confiabilidad de la fuente de esta creencia, como también la exactitud de la comunicación que viene de la fuente.

De la segunda acción hace parte el acto reflejo de comprender, que en virtud de los juicios preliminares, aprehende como virtualmente incondicionado el valor de decidirse a creer en cierta proposición particular. Este, para Lonergan, es el paso más importante del proceso de aceptación de una creencia verdadera.

Pues es la meta hacia la cual tienden los juicios preliminares y en la cual quedan resumidos; y al mismo tiempo anticipa los tres actos subsiguientes y constituye la garantía de su validez y de su racionalidad. Por consiguiente, conviene comenzar por una consideración breve de los otros actos, de suerte que podamos saber qué es lo que el acto

---

<sup>167</sup> Lonergan, *Insight*, 810.

central [segundo paso -comprender-] tiene que sostener y qué es lo que puede presuponer.<sup>168</sup>

La tercera acción es el consiguiente juicio de valor de decidirse a creer con certeza o con probabilidad que alguna proposición es cierta o probablemente verdadera o falsa; para Lonergan, la indagación que conduce al juicio puede haber estado libre o no de la influencia indebida de otros deseos que no parten del deseo puro de conocer.<sup>169</sup> Esto sólo puede ocurrir si verificamos la confiabilidad de la fuente y la exactitud de la comunicación dada. Esto permite excluir las numerosas posibilidades de error e inexactitud que deben ser indagadas inteligentemente, reflexionadas de manera crítica, para poder descubrir y reunir los indicios y confirmaciones, igualmente variados, de la verdad.

Este juicio de valor, con los elementos citados, no se ocupa del bien de los sentidos, ni del bien de la voluntad, ni del bien de todo hombre, ni del bien de la sociedad, sino sencilla y llanamente del bien del intelecto; es más, no se ocupa del bien del intelecto en general, sino de una creencia en particular (...); es bueno para el intelecto comunicar a otros el incondicionado [la verdad] que ha alcanzado (...); es bueno para el intelecto aceptar de otros el incondicionado que ellos han alcanzado, o que comunican como incondicionado.<sup>170</sup>

La cuarta acción es una decisión responsable y libre de la voluntad en orden a creer en una proposición dada como probablemente verdadera o falsa.<sup>171</sup> Para Lonergan, este es un acto razonable de la voluntad si es precedido por un juicio sincero y favorable sobre el valor de decidirse a creer en la proposición verdadera en cuestión.<sup>172</sup> Es un acto bueno de la voluntad sólo si el juicio de valor sincero y favorable es también correcto. La decisión de creer es una decisión de producir en la inteligencia el acto de asentir a una proposición, o disentir de ella.<sup>173</sup>

La última acción (quinta) es la de creer que ocurre dentro del programa general de una colaboración de las mentes en el avance y en la difusión del conocimiento de la verdad;

---

<sup>168</sup> Lonergan, *Insight*, 812.

<sup>169</sup> *Ibíd.*

<sup>170</sup> *Ibíd.*

<sup>171</sup> *Ibíd.*, 814.

<sup>172</sup> *Ibíd.*, 813.

<sup>173</sup> *Ibíd.*



es motivado por una decisión -acto cuatro- de avanzar en la búsqueda de la verdad mediante una colaboración humana; para Lonergan, este último acto, hace parte de la autoconsciencia racional.

Esta secuencia conforma lo que Lonergan ha denominado proceso de aceptación de una creencia verdadera. Para él, como observamos, la segunda acción -comprender- es la más importante porque anticipa las tres subsiguientes. Por lo tanto, la comprensión es primero, luego el juicio de valor, le sigue la decisión de creer en virtud de la responsabilidad libre; y, finalmente, el acto de creer en virtud de una necesidad natural humana.<sup>174</sup> Para que ocurra este segundo acto en la comprensión de una creencia verdadera, Lonergan identifica que este acto reflejo necesita un condicionado,

[El acto de comprender una creencia verdadera] es el valor de decidirse a creer en una proposición determinada. En un segundo momento, existe una conexión entre el condicionado y sus condiciones; es decir, una proposición que ha sido aprehendida como incondicionada de una manera que satisface el criterio de verdad; entonces existe un valor en decidirse a creer en la proposición. Por último, las condiciones se cumplen en la medida en que sabemos (1) que la proposición ha sido comunicada exactamente por su fuente, y (2) que la fuente expresó la proposición, la expresó como verdadera, la expresó con veracidad y no cometió error.<sup>175</sup>

#### **5.4. El sujeto que cree erróneamente**

Para Lonergan, las creencias erróneas tienen su raíz, “en la escotosis del sujeto práctico, en las contraposiciones de la filosofía y en sus implicaciones y consecuencias éticas.”<sup>176</sup> El problema no son las creencias, sino el sujeto que cree erróneamente; es el sujeto quien se equivoca en su pensamiento cuando tiene que comprender; en su juicio cuando tiene que juzgar y en su creencia, cuando tiene que creer.

Para que el ser humano pueda identificar sus errores, Lonergan presenta unos principios generales que permiten al sujeto hacer este ejercicio desde un método eficaz y económico. El punto de partida -como clave de discernimiento- es el reconocimiento de que

---

<sup>174</sup> Lonergan, *Insight*, 813 - 814.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, 814.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, 817.

nos hemos equivocado. La persona comienza a indagar en las fuentes que pueden haber contribuido a ese error y quizá condujo a otros errores.

En segundo lugar, la persona averigua acerca de los motivos y los juicios de apoyo, que nos confirman en ese error y nos mantienen en otros. En tercer lugar, el sujeto investiga las consecuencias de la visión que ahora rechazamos y busca determinar si estas consecuencias han de ser rechazadas o no. Acto seguido, el descubrimiento de un error debe ser aprovechado por el sujeto para conducir al descubrimiento de otros errores. Para Lonergan,

Este proceso acumulativo no sólo aprovecha el proceso natural de aprendizaje de la mente, en el cual un acto de intelección lleva a otros actos de intelección que abren el camino a más actos de intelección; sino también aprovecha la insistencia de la consciencia racional en la consistencia; pues así como, una vez cometido un error, nuestro amor por la consistencia nos lleva a cometer otros, así también el mismo amor por la consistencia nos lleva a rechazar otros errores cuando alguno ha sido rechazado; y nos proporciona a la vez abundantes pista para encontrar otros más que han de ser rechazados.<sup>177</sup>

La consistencia en errar es la sombra del problema del mal en el ser humano. “El mal al invadir la mente de los seres humanos distorsiona su conocimiento inmanente, y distorsiona así mismo sus creencias.”<sup>178</sup>

Para Lonergan, estas dos últimas -conocimiento inmanente y creencias- son inseparables, todo ello porque “si no hubiera un conocimiento generado de manera inmanente, no habría contribuciones a la colaboración. Si no hubiera unas creencias, nadie podría aprovecharse de la colaboración.”<sup>179</sup> De igual modo, aunque existen diferencias entre el conocimiento generado de manera inmanente y la creencia, de ello no se sigue que “existan dos compartimentos en la mente de alguien y que puede retener lo que conoce y desechar lo que cree. Al contrario, la colaboración externa es acompañada por una simbiosis interna.”<sup>180</sup>

Si no existe tal simbiosis, Lonergan advierte que se rechazan las creencias bajo supuestos erróneos, y las creencias erróneas pasan a llamarse ciencia, sentido común

---

<sup>177</sup> Lonergan, *Insight*, 818 - 819.

<sup>178</sup> *Ibíd.*

<sup>179</sup> *Ibíd.*, 818 - 819.

<sup>180</sup> *Ibíd.*

sensato o filosofía.<sup>181</sup> Para el autor, se hace necesario un método que permita la eliminación de aquellas creencias erróneas.<sup>182</sup>

El método busca que la gente sea capaz de descubrir por sí misma al menos una creencia errónea; como tal, el método, no ofrece una lista de creencias erróneas o una lista de creencias alternativas; más bien el descubrimiento de alguna creencia errónea permite iniciar inversamente el proceso espontáneo y acumulativo -de la mente humana- que dio origen a nuestras creencias erróneas.

Si la creencia es una aceptación de afirmaciones cotidianas que se suman a nuestras creencias, -y a su vez, las acrecienta-, la eliminación de éstas permite señalar explícitamente los fundamentos de cada una de las creencias; y permite el rechazo de aquellas cuyos fundamentos o fuentes explícitas y adecuadas no son asequibles.

Para Lonergan, al indagar en esos fundamentos, nos encontramos con otras diez creencias, y así de manera exponencial se extienden, y tales creencias están relacionadas, son interdependientes, y poseen un conocimiento simbiótico de creencias y conocimiento inmanente.<sup>183</sup>

A modo de ejemplo, Lonergan presenta un método práctico de eliminación de creencias erróneas, que puede darse por medio de otras personas que nos dan información, por medio de un libro, una encuesta personal o una conversación. Sin embargo, el procedimiento sólo se garantiza si usa las líneas estructurales de nuestra propia mentalidad y las respectivas operaciones espontáneas y acumulativas<sup>184</sup>.

De esta manera, el procedimiento se vuelve “económico”, porque no pierde tiempo examinando creencias que son verdaderas; y el procedimiento se vuelve “eficaz”, porque comienza con la convicción de que uno ha cometido un error.<sup>185</sup>

Para Lonergan, este procedimiento sería la única forma en que el ser humano pueda tratar con éxito problemas concretos. Por ello, mientras el sujeto no caiga en la cuenta de que se equivoca, mientras no corrija el error, mientras su aberración no sea atacada y extirpada, tendrá la persona pocos deseos de aplicar un método eficaz; muy poco celo para

---

<sup>181</sup> Lonergan, *Insight*, 819 - 820.

<sup>182</sup> Lonergan reconoce y advierte en esta presentación, que esta crítica y el método de eliminación de estas creencias erróneas son un artificio humano; por tanto, con ellas no se puede exorcizar el problema del mal humano, el recuerda que el problema es el ser humano de yerra.

<sup>183</sup> Lonergan, *Insight*, 819 - 820.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 820.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, 812.

perseguir a los culpables menores; muy poco rigor en pronunciar sentencia contra ellos; muy poca paciencia ante la situación de descubrir, examinar y condenar a más culpables.

Con todo, este pesimismo es tan sólo hipotético. Reconoce un problema del mal [el ser humano – los grupos humanos que creen erróneamente], pero prescinde de la existencia de una solución. La solución ciertamente existe, por lo cual nadie puede estar seguro de que su solución no haya comenzado ya en él. Y si esa realización ha comenzado en él, entonces el descubrimiento y el rechazo de una creencia errónea puede conducirlo al descubrimiento y al rechazo, cuantas veces el Dios de la verdad se lo pida.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> Lonergan, *Insight*, 821 - 822.

## Capítulo V

### Algunos caminos alternativos para la solución de conflictos humanos

#### 1. Algunos caminos alternativos para la solución de conflictos humanos

##### 1.1. Alternativas posibles de solución

Para identificar los caminos alternativos y dinámicos para la solución de conflictos humanos, no podemos perder de vista, en primer lugar, los datos antropológicos; cada ser humano gracias a sus procesos va acumulando, en el transcurso de su vida, experiencias e intelecciones; de igual modo, acumula juicios y decisiones que han hecho parte de su historia. Cuanto más coherente haya sido el proceso, es decir, que el bien no haya sido deformado, que la escala de valores incluya a los otros; que no haya una desviación de los sentimientos, y el sujeto sea benévolo, bondadoso, colaborador y amoroso, se nota el progreso que ha alcanzado este ser humano.<sup>1</sup>

Para de Roux, Lonergan es un pionero en señalar que, en nuestra época, se están dando las condiciones ideales para el emerger de un factor nuevo en el desarrollo histórico de los procesos humanos de elaboración del sentido. “Es la posibilidad real y próxima para construir, mediante el ejercicio adecuado de nuestra capacidad cognoscitiva y existencial, un nuevo campo de sentido”.<sup>2</sup>

Ese campo de sentido, el de la *interioridad*, se construye como un enfoque peculiar sobre nuestra manera de obrar humana, y los hechos que resultan de ella, que se arraiga en, y se despliega a partir de un conocimiento factual, explanatorio, y de una valoración de nuestro mismo obrar connatural humano, tal y como lo experimentamos en nuestra conciencia.<sup>3</sup>

Según de Roux, estos elementos dentro del discurso lonerganiano sobre el ser humano y su mundo, sobre la religión y la cultura, y sobre la teología, privilegian -en primer lugar- la red operacional humana que los constituye, manteniendo la tensión dinámica de su desarrollo, y a su vez, dando razón de sus desviaciones.

---

<sup>1</sup> Neira, Germán S.J. *Edificar la Iglesia hoy*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994, 116.

<sup>2</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 386.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 386.

En segundo lugar, no podemos perder de vista los datos teológicos; para Lonergan, una religión auténtica debe asumir su papel en el proceso cultural concreto de un pueblo determinado. Y, a su vez, la cultura de ese pueblo concreto ejerce también su función en la religión misma. Para el autor: “La *teología media* entre una determinada matriz cultural y la función significativa de una religión dentro de dicha matriz”.<sup>4</sup>

La mutua incidencia de religión y cultura a nivel del sentido y del valor dentro de la persona son fundamentales al hablar de la libertad humana porque debemos tener en cuenta la cultura y la religión en la cual está inmerso el sujeto. En palabras de Roux, la cultura es

El conjunto articulado de sentidos y valores concretos, que informan la vida concreta de un grupo humano también concreto. En su concrecicidad, esos sentidos y valores configuran un estilo de vida totalmente determinado. Puesto que se encarnan en las múltiples facetas del obrar cotidiano, inspiran y regulan la gama de las instituciones, imprimen una orientación común al movimiento compartido de la vida.<sup>5</sup>

En cuanto a la noción de “religión”, debemos suponer que es también un conjunto articulado de sentidos que configuran el estilo de vida de los sujetos; sin embargo, es gracias a la ayuda de las *formas conjugadas* como la persona, respondiendo desde la fe, vive, actúa y se expresa en un mundo humano, tanto a nivel personal, y sobre todo a nivel comunitario.<sup>6</sup> Por tanto, para Lonergan, la teología es mediadora entre la religión y la cultura, en forma directa, en el ámbito del *sentido* y del *valor*.

En orden a que aquella pueda ejercer en ésta su función creadora y liberadora. Y así mismo, que una teología “a la altura de la época”, capaz de afrontar la complejidad, extensión y profundidad de nuestros problemas actuales, debe ser una tarea “altamente diferenciada y especializada”. Tanto, que su realización progresiva y de conjunto sólo es viable en equipo, por los caminos de la colaboración interdisciplinaria. Tanto al interior de sí misma, como en integración con otras ciencias humanas, distintas de ella.

---

<sup>4</sup> Lonergan, *Método en Teología*, Introducción, 9.

<sup>5</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 390. Cf. Lonergan, *Philosophical and Theological Papers*. Cap. 9, *The Analogy of Meaning*, 183-206. También *Método en Teología*. Cap. 3, *La significación*, 61-102.

<sup>6</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 391.

Hasta alcanzar ese nivel superior de especialización de la inteligencia, que parece necesario hoy para la reversión de una “desviación general” de la cultura, que está amenazando la supervivencia humana.<sup>7</sup>

Según de Roux, de todo ello se sigue que “la mediación teológica entre religión y cultura debe ejercerse en el ámbito de este proceso divino-eclesial de redención”.<sup>8</sup> Tal es el horizonte próximo de nuestra investigación, que es hacer coextensiva la propuesta de Lonergan de la solución heurística del problema del mal, a los terrenos de la libertad humana.

Finalmente, para lograr llegar a una solución más integrada, Gerardo Remolina, S.J. recuerda la importancia del diálogo interdisciplinario que es necesario para no perder de vista el principio unificador de la teología, donde ésta no puede llegar a “comunicaciones” - que hacen parte de las especializaciones funcionales; y a su vez, hacen parte de la segunda fase de la teología (hoy)- sin haber logrado una sistemática; y es imposible una sistemática sin doctrinas, sin fundamentos, sin dialéctica, sin historia, sin experiencia.<sup>9</sup>

Si la reflexión teológica es mediadora de sentido entre la fe y la cultura, la teología ha de entrar, en principio, en diálogo interdisciplinar con todas las ciencias, ya que la cultura es englobante de la vida humana. Sin embargo, su mayor atención ha de orientarse a aquellas ciencias que tratan más directamente del “sentido”, como la Filosofía, y de la “vida” del hombre, como son las ciencias humanas y sociales.<sup>10</sup>

En consecuencia, afirma de Roux, “la teología debe recobrar la conciencia de que por sí misma no es la totalidad de la ciencia del hombre, que [...] solamente ilumina ciertos aspectos de la realidad humana”.<sup>11</sup> Y que por lo tanto sólo podrá ejercer a cabalidad dicha mediación “cuando se una a todas las demás ramas importantes de las ciencias humanas”.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 391. Ver, Lonergan, *Insight*, Capítulo, 7 n. 8.6, 263-267.

<sup>8</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 393.

<sup>9</sup> Remolina, Gerardo. S.J., “La autonomía del método teológico” *Theologica Xaveriana*. 67 (1983): 153-173. Uno de los primeros estudiosos de las obras de Lonergan en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 173.

<sup>11</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 402.

<sup>12</sup> *Ibíd.* Ver Lonergan, *Método en Teología*, Cap. 14 La comunicación; también el Cap. 4, La Iglesia cristiana y su situación contemporánea. 351-352. Según de Roux, Lonergan funda la posibilidad de esa integración en la elaboración de un método para esas ciencias, paralelo al propuesto por él para la teología.

## 1.2. Aportes desde la teología a las alternativas de solución de conflictos

La solución alternativa que encontremos posee una particularidad: es provisional; todo ello porque la función nativa de la teología es la de “acompañar la vida de la Iglesia a lo largo de su trashumancia cultural y por su consiguiente imbricación en la historia”.<sup>13</sup> Sobre todo, continúa de Roux, “porque la teología es siempre una instancia del conocer y valorar humanos, así sea en la fe y sobre las realidades permanentes de la fe. La teología será siempre un punto móvil sobre una realidad en movimiento”.<sup>14</sup>

Otra particularidad es que la teología -recuerda de Roux- no puede ignorar su propio pasado y menos aún, olvidar su propia identidad presente. La solución que establezcamos -continúa- debe haber logrado una estructura operacional básica, suficientemente sólida, para poder cumplir con la tarea inmensa de esa *recuperación-sanación-conversión*, al nivel crítico correspondiente a nuestra época.<sup>15</sup>

A largo plazo, según de Roux, para identificar una solución alternativa, debemos tener en cuenta dos condicionales; el *primer condicional* es afrontar este hecho perverso en el cual el ser humano se ve influenciado para la toma de decisiones por sus raíces culturales; posee una presupuesta distorsión de los valores personales que afecta también sus valores religiosos.<sup>16</sup> *El segundo condicional* es “acometer la tarea, ardua y compleja, de descubrir y elaborar con limpieza y vigor unos valores culturales -a la medida del don divino de sanación- que sean capaces de inspirar una alternativa global a los desafueros sociales, que mantienen y agravan la inopia vital de tantos”.<sup>17</sup> Una teología que aspire a responder a ese reto -continúa de Roux-,

Deberá buscar en las raíces de su propia tradición eclesial de fe, la oferta de Dios remedial de tanto daño humano. Y es entonces apenas coherente con ese intento el privilegiar, como orientación de su búsqueda, la clave hermenéutica que le proporcionan esos mismos pueblos, en cuanto cruelmente explotados.

---

<sup>13</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 382.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 382 – 383.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 404.

<sup>17</sup> *Ibíd.*



Procurará articular en nuestro presente, cultural y social, “el designio de salvación que Dios ha dispuesto para América Latina”, y “los caminos de liberación que Él nos depara” (Puebla n.163).<sup>18</sup>

Finalmente, no debemos olvidar las orientaciones valiosas que hemos heredado, en orden a asumir y realizar nuestra propia responsabilidad de “re-actualizar esa misma tradición en el presente histórico, socio-cultural y eclesial”.<sup>19</sup> Es decir, no podemos reducir los nuevos aportes de la teología a la repetición sistemática de formas heredadas de la comprensión que hemos recibido, por más que ellas sean legítimas y valiosas. Para esto - propone de Roux- es necesario,

Ir afrontando preguntas nuevas, junto con sus incomprendiones, trabajando por colaborar en la solución de esos nuevos problemas. Ante el reto siempre de ofrecer un sentido genuino y cristiano al movimiento de la vida, que apremia en los individuos, en las comunidades, en mi mundo particular y en el del hombre planetario.<sup>20</sup>

Durante el desarrollo del trabajo analítico que emprendimos para este estudio sobre la correlación gracia-libertad, hemos llegado a varias conclusiones fundamentales. En primer lugar, a reconocer las posibilidades reales, las exigencias y las limitaciones de nuestro obrar humano, cognoscitivo, existencial y práxico, donde hemos aprendido a detectar las raíces de nuestras desviaciones, posibles y factuales.

En segundo lugar, a reconocer también las dimensiones interpersonales, comunitarias y sociales que afectan al ser humano en la toma de decisiones, y a identificar cómo algunas acciones singulares pueden también afectar la vida social y cultural de las personas.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> La intención del P. de Roux es presentar una orientación para una teología en opción preferencial por el pobre; tal interés se ve plasmado también en el *Magisterio Pontificio* de Juan XXIII, de Pablo VI y de Juan Pablo II; y en el *Magisterio Episcopal Latinoamericano* de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida.

<sup>19</sup> Roux, (de), “Aportes de Bernard Lonergan”, 382.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 383. Ver, *Ibíd.* 405: “Me refiero a las dos ‘fases’ del proyecto teológico total. La primera se ocupa de la recuperación crítica de la tradición religiosa, que desarrolla los orígenes y configura la situación religiosa actual. La segunda compromete la responsabilidad del teólogo en la actualización de esa fe recibida, a la altura de *su* presente histórico, y en el contexto de *su* situación eclesial, social y cultural. Es cuando, en sentido estricto, la Teología *media* entre una matriz cultural concreta y el papel significativo de la fe al interior de aquella”; Ver también, Lonergan, *Método en Teología*, Bases de esta división, 132-135.

<sup>21</sup> Roux (de), “Aportes de Bernard Lonergan”, 382.

En tercer lugar, también hemos aprendido del dinamismo de “estar enamorados sin condiciones”, que constituye, para Lonergan, la dimensión psicológica del “amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”. (Rom 5, 5).<sup>22</sup>

Finalmente, Lonergan -en su manera de proceder- lleva a los sujetos que leen sus obras, a abrirse a la intelección de sus posibilidades reales y sus dimensiones humanas, para con ello ser capaces de detectar aquello que no está funcionando bien, y tratar de darle solución.

Tanto de Roux como Carlos Mejía siguen la manera de proceder de Lonergan, y ambos llegan a aportes particulares, fundamentales y complementarios en sus trabajos, que podríamos identificar como propuesta de “momentos” que anteceden a la solución de cualquier conflicto humano. En el caso de Mejía, seguiremos su artículo titulado: “La conversión religiosa como dinamismo de redención social” que es una síntesis de su tesis de maestría.<sup>23</sup>

En el caso de Rodolfo de Roux, ya hemos revisado a lo largo de este último capítulo su artículo titulado: “Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por los pobres”; Roux hace énfasis en la teología como ciencia y en las tareas de sus representantes. En su artículo propone la recuperación de la clave hermenéutica de la teología en la misión de la Iglesia; una teología del presente y para el presente que esté estructurada en especializaciones funcionales (método transcendental) identificadas por Lonergan.<sup>24</sup>

De igual modo, al hablar de los representantes de la teología -teólogos y teólogas-, les exige autenticidad humana y capacidad creyente; todo ello para proponer una teología que medie entre el Misterio Liberador de Dios en Cristo, y una situación social y cultural

---

<sup>22</sup> Roux (de), “Aportes de Bernard Lonergan”, 382.

<sup>23</sup> Mejía, Carlos Esteban. S.J. “La conversión religiosa como dinamismo de redención social” *Theologica Xaveriana* 48 (1998): 213-226. Este artículo es una condensación de la monografía presentada por el autor del artículo para lograr el título de Maestría en Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. El trabajo fue acompañado en su proceso de elaboración por el Padre Rodolfo Eduardo de Roux, S.J. El título original de la monografía es: “Amor y gracia, esto me basta. Los conflictos sociales son expresión de desórdenes en la interioridad de los sujetos; y la conversión religiosa es un camino radical para su solución”.

<sup>24</sup> Lonergan, *Método*, 125-143.

concreta; en esta manera la teología orienta una transmisión y un cultivo de una vida cristiana que forme comunidad.<sup>25</sup>

Por tanto, Rodolfo de Roux considera que parte de la solución al problema del mal recae también sobre los hombres y mujeres que representan a la teología como ciencia, que debe ser mediadora entre Dios y la historia. Sin embargo, nos interesa de él, su análisis, elaborado con base en el capítulo 20 de *Insight*, sobre las características comunes a las soluciones posibles del mal en la realidad humana.

A continuación, analizaremos los puntos principales encontrados por Mejía como una alternativa para identificar posibles rumbos de solución de un conflicto particular, la violencia en el Magdalena Medio colombiano.

### **1.3. La conversión religiosa como camino para la solución de conflictos (Mejía)**

De Mejía, podemos identificar dos aportes fundamentales. El primer aporte ineludible para la solución de conflictos en todos los niveles posibles es identificar y aceptar la necesidad constitutiva de la conversión religiosa de todo sujeto humano. Recordemos -con Lonergan- que el ser humano ante su impotencia moral sólo puede comenzar a ser auténtico y disponible para el bien, por medio de la gracia; necesita de la sanación de Dios que puede desbloquear las fallas en la estructura dinámica del sujeto.<sup>26</sup> “Es un camino beneficioso y necesario; es un llamado a la santidad para abandonarnos a nosotros mismos sin condiciones ni restricciones, ni reservas a un estado dinámico de amor que precede a otros actos como su fuente”.<sup>27</sup>

El segundo aporte es la construcción de comunidades solidarias; Mejía recuerda que, “la comunidad es el tejido de hombres y mujeres que capacitados *-sanados y convertidos-* por la gracia, ponen su estructura dinámica operacional al servicio de la construcción de un sentido nuevo procurando el bien de todos, y restableciendo así lo humano en su plenitud”.<sup>28</sup> Es decir, las comunidades deben reconstruirse una y otra vez, con sujetos enriquecidos por la gracia, para lograr tal dinamismo.

---

<sup>25</sup> Roux, “Aportes de Bernard Lonergan”, 400-410.

<sup>26</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 223-224.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 225.

Ahora, para alcanzar tal fin, Mejía recuerda que “es necesario orientar la vida según la ley del amor y de la cruz, radical exigencia de nuestra fe. Sin esto no es posible la fidelidad de la Iglesia a su misión hoy en el mundo”.<sup>29</sup> En la investigación hecha por el autor, se puede observar la viabilidad de aceptar la propuesta de Lonergan para orientar la solución de cualquier conflicto humano. La etapa inicial de Mejía es la descripción de la realidad que va a atender, para luego hacerle preguntas que pueden ser orientadoras para la reflexión teológica que se va a asumir.<sup>30</sup>

Para Mejía, la conversión religiosa es un camino radical para la solución de conflictos, que son -siguiendo a Lonergan- expresión de desórdenes en la interioridad de los sujetos. El autor toma como ejemplo a una comunidad de artesanos ubicada en la región del Magdalena Medio (Colombia), donde el origen de sus “males” ocurrió por el desplazamiento forzoso causado por los actores violentos de la guerra; tal violencia es la expresión social de *un mal radical* que sucede en el corazón de esas personas.<sup>31</sup>

En cuanto a la solución de ese problema particular, Mejía propuso la necesidad de promover la conversión religiosa -modelo de Lonergan- como apertura a la gracia que constituye y capacita sujetos en comunidades solidarias. “En síntesis, podemos afirmar que la tarea teológica será la de discernir caminos (mediar), que dispongan (método) abiertamente a la realidad humana y social, para que permitan que Dios opere en ella transformándola y corrigiéndola (conversión).”<sup>32</sup>

¿Cómo lo hizo Mejía en su investigación? En primer lugar, lo hace leyendo la realidad desde la propuesta de Lonergan, identificando a través de un diagnóstico *in situ*, los cuatro elementos disfuncionales que causaron el problema. El primer elemento es “el bien ha sido deformado”.

El bien es un asunto muy concreto. Es el resultado de la expansión armónica e integral de nuestra estructura básica constitutiva. Según lo afirmado anteriormente, nos

---

<sup>29</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 225.

<sup>30</sup> Las preguntas elaboradas por Mejía son las siguientes: ¿Cuál es el fondo en el que se origina el conflicto? ¿Por qué se origina? ¿Cuál es la raíz donde se produce esta dinámica aberrante que se plasma en violencias que producen el desplazamiento forzoso? ¿Qué hacer? ¿Cómo resolver el conflicto? ¿Qué caminos hay que recorrer? Nos preguntamos, pues, en el fondo por el origen del conflicto y su posible resolución.

<sup>31</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 214-215.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 216.

resulta claro descubrir que esto no está funcionando. Se entiende desde aquí que en el Magdalena Medio existe una perversión de la estructura operacional del Bien Humano. (...)

En nuestro caso, a este nivel, el bien de unos se construye sobre la desgracia de otros. Entonces la cooperación y el desarrollo de habilidades se colocan al servicio de lo propio con el apoyo de instrumentos de destrucción y desintegración.<sup>33</sup>

Un segundo elemento es la ruptura de la escala integral de valores: “la Escala Integral de Valores nos ofrece una comprensión de otros niveles del bien de orden para lograr una mayor inteligencia de la historia y de la estructura social y, además, nos devela una posición alternativa a la realidad que nos ocupa”. Por tanto, afirma Mejía, “no existe un proceso inteligente de construcción de lo humano y de la vida social. Se rompe con la Escala Integral de Valores, produciendo un reinado evidente del mal”.<sup>34</sup>

Un tercer elemento es la desviación de los sentimientos, que son claves para el proceso de desarrollo progresivo, integral y armónico de la estructura básica del ser humano.

A partir de ellos [los sentimientos] los sujetos descubren y constituyen sentidos y valores en su vida, pues nos lanzan a buscar valores, es decir, en el camino del desarrollo y la autenticidad. Pero también nos llevan al lugar de las aberraciones, dentro de la cuales se destaca especialmente el resentimiento, cuando el sentimiento busca como única respuesta la satisfacción y el agrado. El orientarse en uno u otro sentido dependerá básicamente del nivel de autotranscendencia en los sujetos.<sup>35</sup>

El cuarto y último de los elementos disfuncionales que identifica Mejía es que el sujeto renuncia a ser principio de benevolencia, bondad, colaboración y amor.

El [sujeto] está capacitado constitutivamente para ser principio generador de bien. Dicha capacitación se configura por dos dimensiones: de una parte, la estructura dinámica operacional en la que nos descubrimos como inteligentes y obramos moralmente (vector creativo) y, de la otra, la gracia que manifiesta la acción sanante de Dios (vector curativo). Pero esta tensión falla cuando las motivaciones de nuestras decisiones se ubican no en los

---

<sup>33</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 218.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 219.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 220.

valores sino en el cálculo de placeres, propio de la dinámica del egoísmo que busca el cumplimiento de los intereses particulares por encima del bien para todos.

Todos estos elementos disfuncionales no son la raíz del problema; Mejía ha llegado a la ineludible conclusión, según la cual el problema

es interior, [se encuentra dentro] de la estructura dinámica que nos ha llevado a caer en el absurdo social, pues se presentan fallas en el vivir a la altura de las orientaciones dinámicas de la atención, la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad, produciendo un ciclo cada vez más amplio de decadencia.<sup>36</sup>

Como hemos visto, sólo los sujetos que observan permanentemente los preceptos transcendentales -ser atentos, inteligentes, razonables y responsables- pueden ser capaces de transitar por los caminos del progreso, para sí mismos y para la vida social en la que viven; estas personas son auténticas. Ese progreso procede de los valores originantes (personas auténticas) que dinamizan un fluir continuo de mejoras. Esto se da porque la autotranscendencia es acogida y asumida por estos seres humanos.<sup>37</sup>

#### **1.4. Características comunes a la solución de conflictos: ejemplo del caso colombiano (Rodolfo de Roux)**

En el artículo titulado, “La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?”<sup>38</sup> Rodolfo de Roux identifica varios aportes que Lonergan presenta como características comunes a las soluciones posibles del mal humano.<sup>39</sup>

El análisis de Rodolfo de Roux establece unos objetivos principales para el desarrollo de su propuesta; el primero, detectar que efectivamente Dios está obrando la solución del problema en nuestro momento histórico; en segundo lugar, identificar los rasgos humanos y sociales de esa acción divina, como evidencia de su acción *redentora* en Cristo y por el

<sup>36</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 221.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>38</sup> Roux (de), Rodolfo. S.J. *La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?* Mayo 19 de 2017.

<sup>39</sup> Lonergan, *Insight*, 823.

Espíritu; en tercer lugar, “detectar algunas *matrices* más notorias y fundamentales para lo que se pretende: ofrecer a nuestra iglesia Católica un *curso de acción* ajustado a nuestra realidad *social*, y coherente con la *acción divina* en nosotros”. En cuarto lugar, ofrecer a todos la ayuda que Dios provee para una posible conversión. Finalmente, “ofrecer a los colombianos, y en particular a nuestra Iglesia, unas *líneas comunitarias* de acción social coherente con esa acción divina.”<sup>40</sup>

Lonergan recoge un grupo de treinta y una características comunes a todas las soluciones posibles del mal. Las primeras quince características están correlacionadas con las virtudes de la esperanza y la caridad; por un lado, *la caridad* como disposición antecedente a la voluntad buena, para un ejercicio correcto de la libertad esencial, al elegir, querer y obrar; se trata en último término de la caridad como don del amor de Dios; y por otro lado, *la esperanza* que logra hacer buena a la inteligencia.<sup>41</sup> Este primer grupo de características comunes para la posible solución del mal humano está elaborado desde una perspectiva del ámbito cósmico y metafísico:

Así cualquier solución será única; sería universalmente accesible y permanente; estaría en cierta continuación armoniosa con el orden actual del universo; consistiría en una reversión de la prioridad de la vida sobre el conocimiento necesario para dirigir la vida y sobre una voluntad buena necesaria para seguir al conocimiento.

Esta reversión sería efectuada por unas formas conjugadas que en cierto sentido trascenderían la naturaleza humana, las cuales constituirían una integración nueva y superior de la actividad humana, pertenecerían, no a un sistema estático, sino a un sistema en movimiento; se realizarían mediante la aprehensión y el consentimiento del ser humano y de acuerdo con las probabilidades del orden del mundo<sup>42</sup>.

El segundo grupo de características generales y comunes, que van del número dieciséis hasta el número treinta y uno, está organizada bajo la virtud conjugada de la fe, con una mayor extensión y complejidad. El interés de Lonergan en su análisis “es

---

<sup>40</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 7.

<sup>41</sup> Lonergan, *Insight*, 799-806.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 806.

fundamentar la posibilidad de una *cosmópolis* aún en medio de la decadencia incluso cultural”.<sup>43</sup>

Para Lonergan, debemos empezar a pensar antes de vivir, y para ello es importante contar con una ayuda conveniente; esa ayuda que viene de parte de Dios complementa nuestras propias facultades de la voluntad y el entendimiento, todo ello para lograr una mentalidad que nos incline al progreso en la autenticidad: se trata de la *cosmópolis*.<sup>44</sup> En cuanto a la *cosmópolis*, afirma Lonergan,

Recurrimos a un punto de vista superior, a una X llamada cosmópolis; y señalamos algunos de sus rasgos. Pero si la necesidad de una cosmópolis hace patente la insuficiencia del sentido común para enfrentar el problema, en un nivel más profundo hace patente la incapacidad del ser humano.

Pues la posibilidad de una cosmópolis está condicionada por la posibilidad de una ciencia humana crítica, y una ciencia humana crítica está condicionada por la posibilidad de una filosofía correcta y aceptada.<sup>45</sup>

Lonergan llamó *cosmópolis*, al ordenamiento adecuado de la *polis*, ese movimiento cultural tan arduo y complejo,<sup>46</sup> necesario para la solución del problema del mal humano; se trata de una continuación armoniosa del orden actual del universo, no sólo en forma aislada e individual, sino comunitaria y social.

Para lograr este propósito, es claro que necesitamos -para ser libres- la ayuda de la fe, la esperanza y la caridad. En *Método*, Lonergan afirma que “sin la fe, el mundo es demasiado malo para que Dios sea bueno”. En continuidad con esta afirmación, de Roux indica que “Solo mediante la fe pueden la esperanza y la caridad ejercer su función social en la construcción de una *comunidad*, y constituirse así en dinamismo creador de una *historia*”.<sup>47</sup>

Tenemos necesidad de aceptar y conocer los dones de la gracia de Dios para poder vivir una libertad que no ocasione el mal; y todo esto es posible gracias a que “la fe pone

---

<sup>43</sup> Lonergan, *Insight*, 806.

<sup>44</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 1.

<sup>45</sup> Lonergan, *Insight*, 792 -793.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 263-267.

<sup>47</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 11.



los esfuerzos humanos en un universo amistoso”, y es necesaria para superar aquello que no podemos por nuestras propias fuerzas.<sup>48</sup> Por lo tanto, afirma Lonergan debemos ir

Introduciendo una integración superior [o santidad] que nos capacita, si lo queremos, para superar las consecuencias, detener y revertir la secuencia de síntesis cada vez menos comprensivas, proveer una base nueva y más sólida sobre la cual puede nuestro desarrollo intelectual y social levantarse a alturas ni siquiera soñadas, y a superar de manera continua el absurdo en situaciones sociales, afrontando muchos males con un bien más generoso.<sup>49</sup>

La solución, según Lonergan, “no es simplemente la respuesta a un problema, sino una nueva y superior integración de (naturaleza-gracia); un nuevo nivel en el que se desarrolla y complace el vivir humano, con su propia naturaleza y contenido, su sentido y poder”.<sup>50</sup> Con la fe, la esperanza y la caridad participamos del orden divinamente ordenado del universo mediante la superación de la maldad con abundante bondad. Estas virtudes permiten cerrar la brecha que se ha creado entre nuestro saber y nuestro hacer. En palabras de Lonergan,

La solución tiene que estar en una integración más elevada aún de la vida humana. Pues el problema es radical y permanente; es independiente de las multiplicidades subyacentes de orden físico, químico, orgánico y psíquico; no se resuelve con el cambio revolucionario, ni con los descubrimientos humanos, ni con la implementación reforzada de los descubrimientos; es tan vasto como la vida humana y la historia humana.

Es más, la solución tiene que aceptar la gente tal cual es. Si habrá de ser una solución y no una mera supresión del problema, tendrá que reconocer y respetar la inteligencia, la racionalidad y la libertad humanas, trabajando con ellas.<sup>51</sup>

En continuidad con este argumento, para de Roux el sujeto debe ser valorado

Como sujeto de su propia historia, y, en su medida, responsable también de la de los demás. A afirmar sus potencialidades acumulativas, para un crecimiento personal y

---

<sup>48</sup> Lonergan, *Método*, 117.

<sup>49</sup> Lonergan, *Insight*, 828; Ver Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 12.

<sup>50</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 11.

<sup>51</sup> Lonergan, *Insight*, 728.

comunitario, inmensamente rico y diferenciado. A señalar también sus riesgos de deshumanización, en la inautenticidad personal y en la decadencia colectiva.

¿No es todo esto constatar, por los caminos de la auto-apropiación reflexiva de nuestro ser-hombre, el don divino de creación; y, sin desdeñar nada de lo anterior, la triste posibilidad del pecado inscrita en nuestra frágil creaturalidad?<sup>52</sup>

Ese riesgo del pecado que recuerda de Roux, hace parte de nuestra fragilidad constitutiva, que posee la misma significación de aquello que hemos observado en Lonergan como deshumanización, inautenticidad personal o decadencia colectiva.<sup>53</sup>

En cuanto a un *punto de vista superior de integración más elevada* Rodolfo de Roux afirma que se evidencia la insuficiencia del sentido común para solucionar este problema. Pero, a su vez, se evidencia la incapacidad del sujeto humano que permanece en el horizonte del sentido común; ya que la *cosmópolis*, a su vez, está condicionada a) por la posibilidad de una *ciencia humana crítica*; y b) por la posibilidad de una *filosofía* correcta y aceptada.<sup>54</sup>

De este modo, este segundo grupo de características comunes generales hace parte de la reflexión ética que surge a partir de la historia vivida, en la cual se manifiesta el hacerse a sí mismo de los sujetos y la auto-constitución de la vida moral de una comunidad o de un pueblo. Por ello, recuerda Lonergan que el bien humano

No es una abstracción, ni un aspecto, ni una negación, ni una doble negación, ni un mero ideal, ni algo separado del mal, ni algo estático. No es sólo un grupo de preceptos negativos, ni de preceptos positivos muy generales. No es un sistema, ni un sistema legal, ni un sistema moral. Es una historia, un proceso concreto, acumulativo, que resulta de las comprensiones humanas y de las elecciones humanas que pueden ser buenas o malas. Y ese proceso concreto, en desarrollo, es lo que es el bien humano en esta vida, el bien humano del que depende el destino eterno del hombre.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Roux (de), "Aportes de Bernard Lonergan", 383.

<sup>53</sup> Las nociones pecado fueron analizadas en el capítulo tres.

<sup>54</sup> Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 2.

<sup>55</sup> Lonergan, "Verbum", 67.

Para Lonergan, nosotros seremos inteligentes y razonables al reconocer la solución al problema del mal: (a) captando la existencia del problema y nuestra propia incapacidad para superarlo; (b) infiriendo que la sabiduría de Dios conoce muchas soluciones posibles, su poder puede realizar cualquiera de ellas, y su bondad ha realizado alguna; (c) reconociendo la dirección emergente y la realización completa de la solución con las características de esta estructura heurística.<sup>56</sup>

Por la fe [que permite entender] la forma conjugada requerida, que la solución infunde al intelecto del ser humano. Por alguna especie de fe se entiende cualquiera de las formas conjugadas que perfeccionan el intelecto en cualquiera de las series de soluciones posibles al alcance de la omnipotencia divina.<sup>57</sup>

La fe cristiana puede y debe ser considerada como transformadora de todo ser humano, toda comunidad y toda cultura; desde allí se puede inspirar y promover valores culturales básicos, capaces de reconstruir no sólo en este o en aquel ámbito cultural y social particular, sino en la misma *historia común*, según el ordenamiento de Dios. Para Lonergan, ese ordenamiento del sujeto hacia Dios

Ilumina nuestros intelectos para comprender lo que no habíamos comprendido y para aprehender como incondicionado lo que habíamos considerado como error, que rompe las cadenas de nuestra resistencia habitual a ser cabalmente auténticos en la indagación y la reflexión crítica, al inspirarnos la esperanza que refuerza el deseo desasido, desinteresado, irrestricto de conocer; y al infundirnos la caridad, el amor, que confiere a la inteligencia la plenitud de la vida.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Lonergan, *Insight*, 825. Ver Roux (de), *La comprensión lonerganiana*, 12.

<sup>57</sup> Lonergan, *Insight*, 824.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 835.

## 2. El dinamismo de la integración *humano-divina* como alternativa de solución de conflictos

### 2.1. La fe como integradora de la gracia y la libertad

En consonancia con el ordenamiento del sujeto hacia Dios propuesto por Lonergan, Von Balthasar reconoce que cuando pecamos perdemos la reciprocidad -y ordenamiento- original de la relación amorosa entre Dios y nosotros; esto a su vez, involucra la pérdida del *poder* -privilegio *sobrenatural*- de llegar a ser como niños frente a Dios.<sup>59</sup>

El pecador está siempre a la *espera* de la libre iniciativa del *amor* de Dios que lleve a buscarle de nuevo (*gratia praeveniens*); no sólo en orden a encontrar a Dios, sino también en el orden a encontrarse a sí mismo en Dios.<sup>60</sup>

En Dios [el sujeto] gana de nuevo su propia libertad interior, sin la cual él mismo [el sujeto] sería incapaz de alcanzar; por sus propios medios, no puede hacer la integración psicológica, fisiológica y de sus capacidades físicas que le permitiría una encarnación total de su espíritu en el mundo por medio de su cuerpo.<sup>61</sup>

Para von Balthasar, la autorevelación de la vida interior de Dios, que es su amor redentor, hace parte de todo su poder divino que se manifiesta en su auto-revelación y la gloria de su amor.

Este es el argumento del Evangelio expresado por san Pablo: es el balance entre el miedo de pecar y la esperanza de la fe; entre el miedo al juicio y la promesa de redención, que es removida por la muerte de Cristo, quien vendrá de nuevo en favor de una gran victoria por medio de la gracia, (Rom. 5, 15 – 21; 8, 28 – 39).<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Balthasar (von), *A Theological Anthropology*, 205. Robert Doran elabora un trabajo preliminar de acercamiento entre la obra de Lonergan y la de Von Balthasar en su artículo: *Lonergan and Von Balthasar: Methodological Considerations*. Doran, Robert, "Lonergan and Von Balthasar: Methodological Considerations" *Theological Studies* 58 (1997): 61 – 84.

<sup>60</sup> Balthasar (von), *A Theological Anthropology*, 206.

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> *Ibíd.*

Para integrar la gracia y la libertad por medio de la fe, von Balthasar afirma que un milagro debe tener lugar, en donde el imperativo categorial de la auto-trascendencia debe coincidir con la dichosa inclinación del amor. Y esto sólo es posible, continúa él, en el cristianismo; todo ello, porque Dios no es “pensamiento que se piensa a sí mismo” o “conocimiento absoluto”, sino que es amor Trino que nos llega -desde su origen- en la forma del Hijo encarnado. Para von Balthasar, la integración de *gracia-libertad*, ocurre en Cristo; es Él quien tomando sobre sí mismo su Cruz, revela “una esperanza que no engaña”.<sup>63</sup>

## 2.2. Soluciones pensadas en Cristo Jesús para el mundo de hoy

Uno de los argumentos principales que atraviesan la propuesta de Mejía se refiere a la conversión religiosa; esta conversión es necesaria para la solución de muchos problemas humanos; tal argumento posee una íntima relación con el interés de nuestra investigación, la cual ha sido evidenciar la correlación necesaria que debe existir entre Dios y los seres humanos; en otras palabras, aceptar el dinamismo que debe existir entre la *gracia* y la *libertad*. Sin embargo, Lonergan advierte que

La tarea de identificar la solución no es la misma para todos. Ya que muchos la han reconocido y acatado, y su problema consiste en dar frutos dignos de su fe, su esperanza y su caridad. Pero la existencia del problema del error y el pecado implica que otros tendrán una dificultad notoria para reconocer la solución.<sup>64</sup>

Si “la solución existente hay que identificarla, y esta tarea no es la misma para todos”,<sup>65</sup> cada situación posee una solución diversa en medio de la singularidad de la realidad humana. Y si “muchos la han conocido y acatado” pero otros no, nuestra tarea es ayudar a encontrar soluciones a partir de la historia constitutiva de cada sujeto y cada comunidad.

En la vida personal, las preguntas que se hacen abstractamente sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia emergen concretamente en la preocupación, los intereses, las

---

<sup>63</sup> Balthasar, (von) Hans Urs. “Joy and the Cross”. *Communio* 31 (2004): 332 – 344. 338.

<sup>64</sup> Lonergan, *Insight*, 834.

<sup>65</sup> Neira, *El bien humano*, 121.

esperanzas, los planes, la osadía y la timidez, la asunción de riesgos y la seguridad. Y como ellas emergen concretamente, así también se resuelven concretamente.

Estas soluciones concretas se dividen en soluciones pensadas en Cristo Jesús para un mundo arcaico que ya no existe; o en soluciones para un mundo futuro que no va a existir nunca; o en soluciones pensadas en Cristo Jesús para el mundo de ahora que ha sido pensado en Cristo Jesús.<sup>66</sup>

Esta nueva comprensión de correlación gracia/libertad está dirigida a transformar el sentido constitutivo del mundo, y tiene como su mayor responsabilidad crear una *nueva situación-solución*; tal antropología teológica -que nace de las intuiciones de Lonergan- posee unas características generales aplicables en favor de la solución de algunos problemas de la libertad humana.<sup>67</sup>

En palabras de Mejía, las soluciones deben ubicarse en el horizonte del Reinado de Dios, es decir, “en soluciones pensadas en Cristo Jesús para el mundo de ahora que ha sido pensado en Cristo Jesús”. “La teología nos abre a la pregunta por Dios que sitúa al sujeto en una dinámica de cooperación con Él para crear la historia”.<sup>68</sup>

### 2.3. Alternativas pastorales desde una antropología teológica

Karl Rahner describe cómo entiende la realidad de la Iglesia que estudia la teología pastoral:

En el sentido más amplio, *la teología pastoral* es una reflexión teológica sobre la edificación de la Iglesia hecha por ella misma, y en cuanto es obra de Dios, en favor del mundo; y en tal forma que esta obra se realiza y debe realizarse según la naturaleza permanente de la Iglesia y según la situación, en cada época del mundo y de la Iglesia; la teología pastoral tiene que aclarar esta situación teológicamente.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Lonergan, “Existenz and Aggiornamento”, 231.

<sup>67</sup> En cuanto al seguimiento de Cristo, la Tesis de Maestría de Diego Fernando Ospina Arias, titulada: *El seguimiento transformante de Cristo Jesús, categoría fundante para la teología moral fundamental*; en especial el capítulo n. 2 “el seguimiento transformante de Cristo Jesús”. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/16013/OspinaAriasDiegoFernando2014.pdf?sequence=1>.

<sup>68</sup> Mejía, “La conversión religiosa”, 223.

<sup>69</sup> Rahner, Karl. S.J. *Pastorale*, en *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Ed. Seuil, París 1970. Citado por Liégé, Pierre-André en: *Le Point Théologique No. J*, Juin, 1971. pág 60. La traducción es nuestra.

En el proceso de elaboración de la *teología pastoral* o *teología práctica*, con un énfasis antropológico-teológico, debemos, según Neira, distinguir las corrientes que nos pueden ayudar “a comprender más críticamente por dónde van las formas renovadas de construcción de la Iglesia y qué problemas pueden tener las antiguas y las nuevas metodologías. Todo esto es un proceso de búsqueda y de discernimiento que tenemos que hacer personal y comunitariamente.”<sup>70</sup> Para que la teología pastoral aporte soluciones, Neira recomienda que,

Es muy importante descifrar algunas claves básicas de lectura que es necesario tener en cuenta para poder ubicarse dentro de las diversas posiciones de esta tendencia teológica que centra el objeto formal de la teología pastoral (o teología práctica) en la edificación de la Iglesia en su situación existencial concreta, aquí y ahora.<sup>71</sup>

La *primera clave*, que distingue Neira, es estrictamente *teológica*; en esta realidad de la construcción de la Iglesia concreta se dan dos dinamismos de acción; por un lado, *la acción divina*, que hemos identificado como un *dinamismo trascendental*; y por el otro, *la acción humana*, que siguiendo a Lonergan la hemos identificado como un *dinamismo social*. La relación de estos dos dinamismos es concebida por algunos autores como: *realidad teándrica (divino-humana)* de la Iglesia.<sup>72</sup>

Para Neira es necesario evitar “las exageraciones en acentuar excesivamente alguno de los dinamismos que pueden llevar posiciones de tipo *espiritualista* (acentuación del dinamismo trascendental) o de tipo *sociologista* (acentuación del dinamismo humano-social)”.<sup>73</sup>

La *segunda clave* que distingue Neira, para que la teología pastoral aporte a soluciones posibles, es *la metodológica*; ella se plantea el mismo problema, pero en forma distinta:

---

<sup>70</sup> Neira, Germán. S.J. “Tres tendencias en la elaboración de la Teología Práctica” *Theologica Xaveriana* 109 (1994): 35 - 57. 37.

<sup>71</sup> Neira, “Tres tendencias”, 41.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 41. “Los autores que plantean con más claridad esta realidad dinámica con sus dos vertientes son Oraf y Arnold (Escuela de Tubinga), que fueron los grandes inspiradores de esta corriente de la teología pastoral. Dentro de la *primera clave*, unos acentúan más los dinamismos de la acción divina (dimensión trascendental) y otros acentúan más los dinamismos de la acción humana (dimensión social). Sin embargo no hay ninguno que niegue ninguna de las dos acciones, pues se estaría negando el dogma de la Encarnación”.

<sup>73</sup> Neira, “Tres tendencias”, 41.

Dentro del método concreto, ¿qué elementos hay que tener en cuenta, de modo que los dos dinamismos de la acción pastoral (acción divina y acción humana) estén coherentemente integrados, para que no se caiga en ninguno de los reduccionismos ya descritos?<sup>74</sup>

Para Neira, *el método* es un intento de respuesta a la pregunta de *cómo hacer pastoral*. “La teología pastoral trata más bien del carácter dinámico de la Iglesia, estructurado socialmente y sujeto a cambios. Se trata de la *Iglesia en el hoy de su realización*.”<sup>75</sup> En palabras de Rahner:

La reflexión sobre la Iglesia sucede en la teología pastoral ciertamente a la luz de la situación actual, interpretada en su contexto de gracia y en su contexto secular como llamada de Dios a una actuación salvífica concreta. Así la teología pastoral debe precaverse de dos extremos. Por una parte, no puede contentarse con presuponer como indiscutibles las normas y principios de la realización de la Iglesia tenidos en cuenta hasta ahora, y por otra, no puede quedarse sólo en un análisis profano, sociológico, por valioso y necesario que sea.<sup>76</sup>

Por eso, una reflexión seria sobre los posibles desarrollos pastorales debe tener a su base la interpretación y el discernimiento de la acción de Dios en los seres humanos y en el mundo; por otro lado, no podemos perder de vista la persona de Cristo y su respectivo significado dentro de la Tradición de la comunidad eclesial que, como ya observamos, es el elemento central de cualquier solución posible. Esto quiere decir que la acción divina hay que leerla a través de la acción de Cristo.

Según Múnera, en una “Pastoral [que] básicamente pretende guiar a los cristianos por el camino de salvación a partir del *intellectus fidei* y de la experiencia que brota de la vivencia de la fe a través de los tiempos, es evidente la conexión de la Pastoral con la Teología y con la Hermenéutica.”<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Neira, “Tres tendencias”, 41.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 43.

<sup>76</sup> Rahner, *Pastorale*, 60.

<sup>77</sup> Múnera, *Líneas para una moral*, 28.



Nuevamente conviene recordar que no se trata ahora de establecer un juicio a las realidades eclesiales, en este caso a la Pastoral. Por el contrario, si algo se puede afirmar es que la Pastoral cumplió fielmente su misión, pues efectivamente logró el establecimiento del sistema moral vigente a partir de la Hermenéutica y de la Teología que correspondieron a su época. De manera que de su eficacia no se puede dudar. Y este es un elemento de grato optimismo pues garantiza que en cualquier momento en que la Iglesia proceda a una transformación en su Hermenéutica y en su Teología, tarde o temprano el sistema moral será transformado por la acción de la Pastoral.<sup>78</sup>

Para Neira, las propuestas metodológicas que se logren deben hacer una buena integración de los dos dinamismos de la acción (divino-humano),

Primero, [deben] partir de la experiencia y situación de la Iglesia y de los cristianos. En este paso postulan la necesidad de utilización de las ciencias humanas o sociales. En segundo lugar, confrontar la situación actual de la Iglesia con el deber ser, identificado en la vida de Jesús y, en la tradición de la comunidad cristiana (especialmente la Comunidad Primitiva). En tercer lugar, de esta confrontación debe surgir en la Iglesia una vida cristiana renovada.<sup>79</sup>

Siguiendo las comprensiones teológico sistemáticas de la correlación gracia-libertad que hemos recogido de Lonergan, queremos presentar tres *conflictos* particulares y actuales de la libertad humana. Para el discernimiento de estos casos haremos uso de las características generales ya expuestas para la orientación del problema del mal humano; tendremos también en cuenta la necesidad de una conversión religiosa y moral en los sujetos y en los grupos humanos.

---

<sup>78</sup> Múnera, Alberto. S.J. “Líneas para una moral específicamente cristiana”. *Theologica Xaveriana*. 42 (1979). 17-45. 29.

<sup>79</sup> Neira, “Tres tendencias”, 51. Neira en su artículo compara tres metodologías, presentándolas de manera gráfica; la primera, la teoría cristiana de la praxis de la Iglesia y de los cristianos de *Casiano Floristán*; la segunda, el modelo de teología práctica como ciencia de la acción de los autores *Zerfass – Hiltner*; y la tercera, Método de una Eclesiología Existencial (Teol. Pastoral) *Handbuch der Pastoraltheologie*.

### 3. Dinamismos alternativos de solución en tres casos particulares

#### 3.1. Las uniones de parejas del mismo sexo

El Catecismo de la Iglesia Católica afirma que las personas homosexuales “deben ser aceptadas con respeto, compasión y sensibilidad. Todo signo de discriminación injusta en ese sentido debe ser evitado”.<sup>80</sup> A pesar de la defensa que la Iglesia hace de los derechos civiles de estas personas, el matrimonio o las uniones entre personas del mismo sexo no es aceptado. Esto se ve reflejado en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la “Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual: *Persona Humana*”.<sup>81</sup>

Dentro de los argumentos de *no aceptación* del matrimonio entre homosexuales, existen posiciones que han sido conformadas por “temor” a que se deterioren las posturas existentes; son “juicios” creados por “creencias erróneas”, sobre las cuales se han elaborado sus posturas. Muchos de estos ataques directos condenan a estas personas “como gente que vive en el pecado”; al parecer sus argumentos son justificados con base en la Escritura, la Tradición, la razón, la cultura y la historia.<sup>82</sup> Bien recuerda Múnica que

---

<sup>80</sup> Catecismo (1992), 2358. La posición del Vaticano sobre la sexualidad surge dentro de una visión complementaria a la del matrimonio heterosexual, basada en la ley natural e iluminada y enriquecida por la Revelación Divina. Según Pablo VI: “Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, *unitivo y procreador*, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad. No pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental”. Pablo VI, *Humanae vitae*, 12.

<sup>81</sup> En cuanto a la posición del Vaticano sobre la homosexualidad, en el año 1976, la Iglesia reconoció que al menos algunas personas no son homosexuales porque hayan elegido serlo, “sino aquellos otros homosexuales que son irremediamente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable”. Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) en la Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual: *Persona Humana* (1976), 8. Es decir, en sus propios términos teológicos, Dios los creó; sin embargo, la Iglesia juzga a los homosexuales como intrínsecamente desordenados: “En la Sagrada Escritura están condenados como graves depravaciones e incluso presentados como la triste consecuencia de una repulsa de Dios. Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen esta anomalía por esta causa incurran en culpa personal; pero atestigua que los actos homosexuales son por su intrínseca naturaleza desordenados y que no pueden recibir aprobación en ningún caso.” La Iglesia invita y recomienda -a estas personas- a mantener una vida casta.

<sup>82</sup> Devon, Lerner. “Why We Support Same-Sex Marriage: A Response From Over 450 Clergy,” *New England Law Review* 38.3 (2004): 528-531.

La crisis moral de nuestra sociedad proviene -si no totalmente por lo menos en gran parte- de la Teología Moral como ha sido propuesta y transmitida a nuestro pueblo cristiano. Porque el cristianismo de nuestra sociedad formó su conciencia y su actitud frente a los problemas morales, en términos de un sistema reduccionista, legalista y extrínsecista, donde la Revelación, la fe, la gracia y el Espíritu Santo tienen muy poco campo de acción, y donde una filosofía fría conformó las líneas de obrar y estableció los cauces de la relación con Dios.<sup>83</sup>

En cuanto a los defensores -que aceptan el matrimonio o uniones entre parejas del mismo sexo dentro del catolicismo-, ellos señalan que la *Dei Verbum* recuerda que es de vital importancia analizar los textos bíblicos de acuerdo con su origen histórico y su contexto cultural; se trata de reconocer que hay textos bíblicos que “contienen algunos elementos que son incompletos y temporales.”<sup>84</sup> Para ellos, gracias al análisis de textos a través de un método que es histórico y es crítico, la teología moral debe reconstruirse.

De esta manera, sólo si se utiliza un método hermenéutico a la altura del hoy, se evita la utilización de la Sagrada Escritura en sentido probatorio. Ese modelo *probatorio* “contribuyó a la solidificación del sistema que, reforzado por la Palabra de Dios, manifiesta al mismo tiempo una estructura de tipo filosófico; donde, al proponerse una tesis, ésta debía argumentarse por medio de la Sagrada Escritura”.<sup>85</sup>

Para Ogilvie -estudioso sobre el tema de las uniones del mismo sexo- el argumento más difícil que ha gestionado cambios viene de la posición nacida en el terreno de los derechos humanos, donde los defensores del matrimonio del mismo sexo proponen,

Que el derecho a casarse es uno de los más fundamentales de los derechos humanos; y que la negación del matrimonio entre personas del mismo sexo es una violación injusta de ese derecho. Se propone, que al negar el matrimonio a las parejas del mismo sexo, se les priva de derechos relativos, tales como los impuestos, la herencia, la visita médica. etc.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Múnera, “Líneas para una moral”, 21.

<sup>84</sup> *Dei Verbum*, 15.

<sup>85</sup> Múnera, “Líneas para una moral”, 25.

<sup>86</sup> Ogilvie, Matthew. “Catholicism and Same Sex Marriage”. *Australian eJournal of Theology* 5 (August 2005): 1 - 6. Cf. Lonergan, *Collection*, 245.

Para nuestro parecer esta discusión no sólo debe quedar en el terreno de los derechos humanos, pues debe ser coextensiva también a las ciencias, a las religiones y a los Estados; es asunto de todos. Sin embargo, como observamos en Lonergan, lo que necesitamos identificar es aquellas “creencias erróneas” que tanto en defensores y opositores se han creado, y a su vez, se han presentado como “verdaderas”. El común denominador del problema podrían ser las creencias que se encuentran a la base del conflicto moral, político y científico.<sup>87</sup>

Desde esta perspectiva, la “creencia” proporciona un enfoque “teórico” para aquellos que no quieren corregir el error o tienen pocos deseos de aplicar un método eficaz y económico para descubrir, examinar y condenar las creencias basadas en convencionalismos. Por lo tanto, la alternativa es usar la naturaleza operativa humana, que permite actuar de manera inteligente y sistemática, como también, de manera lógica y racional.

Efectivamente, dentro de los círculos religiosos, políticos y científicos, los argumentos de los debates a menudo adoptan una lógica de “creencia”. Pero, gracias a las circunstancias actuales -a diferencia de épocas anteriores- es posible llegar a conclusiones sobre el matrimonio del mismo sexo dejando a un lado creencias personales o de procedencia no verificable.<sup>88</sup>

Es una invitación, en palabras de Smith, a que las ciencias, la teología moral y la ética hagan algo frente al problema del matrimonio entre personas del mismo sexo, asumiendo, en primer lugar, una apertura a la corrección y revisión de las creencias; y en segundo lugar, al entendimiento de la naturaleza fundamental de la realidad y la de los sujetos que están en continuo cambio y evolución.<sup>89</sup>

Dentro de esa revisión, es necesario tener en cuenta un artículo de Lonergan en donde analiza la forma en que los seres humanos somos ordenados hacia unos fines -en este caso desde y hacia el matrimonio-; y donde, de igual manera, presenta de manera orgánica

---

<sup>87</sup> Smith, Robert. *Same-Sex Marriage and the Transcendental Engagement: A Method-Centered Exploration of Contemporary Debate*, Québec: Concordia University, 2013. 135 – 148.

<sup>88</sup> CDF, *Persona Humana*, n.10 y 12.

<sup>89</sup> Desde esta perspectiva, la “creencia” proporciona un enfoque “teórico” para aquellos que no quieren corregir el error o tienen pocos deseos de aplicar un método eficaz y económico para descubrir, examinar y condenar las creencias basadas en convencionalismos. Por lo tanto, la alternativa es usar la naturaleza operativa humana, que permite actuar de manera inteligente y sistemática, como también, de manera lógica y racional.

quiénes somos cuando amamos, y a qué “altura” podemos llegar en ese proceso que tiende hacia un fin.<sup>90</sup>

El ensayo titulado: *Finalidad, amor, matrimonio* pertenece al período temprano de la autoría de Lonergan en la que prevalecen términos de la psicología,<sup>91</sup> y donde a su vez, se da a la tarea de analizar los aportes de la Carta Encíclica *Casti connubii* del papa Pío XI sobre el matrimonio cristiano.<sup>92</sup> De su propuesta nos interesan las nociones de “fecundidad” y de “unión sacramental”, como el aporte a la discusión sobre las uniones de parejas del mismo sexo.<sup>93</sup>

### 3.1.1. Finalidad, amor y matrimonio (Lonergan)

El análisis de Lonergan sobre el matrimonio y la familia es elaborado con base en la noción de *finalidad vertical*.<sup>94</sup> El autor se refiere a *finalidad* y su significación contemporánea no como algo que se detiene o expira; es más bien, ir más allá de la cosa misma o de la realidad actual del sujeto.<sup>95</sup> Ese fin posee un aspecto dinámico, y de igual modo, tiene una direccionalidad. Con estos elementos, Lonergan se pregunta, ¿Cómo puede una institución natural -el matrimonio- tener un fin sobrenatural?

La respuesta general está en nuestra categoría ya formulada de finalidad vertical: todos los cristianos están llamados a la imitación de Cristo; a la cumbre de la perfección cristiana; pero en el matrimonio hay una disposición positiva que da una nueva modalidad a

---

<sup>90</sup> Lonergan, Bernard S.J. “Finality, Love, Marriage,” en *Collected Works of Bernard Lonergan: Collection* Toronto: University Press of Toronto, 1988, 17-52. Los temas fundamentales en son: fecundity, semi-fecundity, the passive aspect of love, the immanent aspect of love, the active aspect of love, natural law, statistics, concrete plurality, horizontal and vertical finality, hierarchy, organistic spontaneity, friendship, charity, projection, transference, the three ends of life, three levels of life, grace, reason y sexual differentiation.

<sup>91</sup> de las notas de Lonergan para una clase sobre el matrimonio impartida en el Colegio de la Inmaculada Concepción.

<sup>92</sup> Encíclica presentada el 31 de diciembre del año 1930, en el noveno año de su Pontificado.

<sup>93</sup> Otro documento de la CDF son “Consideraciones sobre las propuestas de reconocimiento legal a las uniones entre homosexuales” (3 de junio de 2003). Documentos del CCE son “Orientación educativa” e “Instrucción sobre los criterios”; en cuanto al Consejo Pontificio para la Familia, el documentos se denomina: “familia, matrimonio y uniones de hecho” (26 de julio de 2000).

<sup>94</sup> En cuanto a la *finalidad vertical* no podemos perder de vista que es una noción con un largo historial en las obras de Lonergan. En 1943, usa esa noción -finalidad vertical- en “Finalidad, Amor, matrimonio”; este artículo se complementa con otro llamado: “Misión y Espíritu” de 1985.

<sup>95</sup> Crowe, Frederick. “The Life of the Unborn: Notions from Bernard Lonergan,” en *Appropriating the Lonergan Idea*, Ed. M. Vertin. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1989, 364-365.

esa alta búsqueda, porque marido y mujer no sólo son llamados a avanzar, sino a avanzar juntos. Tal es la respuesta genérica. Para concretarlo, hay que establecer la naturaleza compleja del amor en la categoría vacía de finalidad vertical; uno tiene que estudiar el ascenso del amor desde el nivel de la naturaleza hasta el nivel de la visión beatífica.

Con base en estas afirmaciones, Lonergan se propone desarrollar la noción escolástica, según cual la gracia perfecciona la naturaleza humana, identificando que *la finalidad vertical* no termina con lo meramente humano. Por eso para el autor es importante la inclusión de la razón como un nivel, que complementa el análisis puramente escolástico y que sólo tiene en cuenta dos niveles, el de la naturaleza y el de la gracia.

La realidad del matrimonio en estos tres niveles -naturaleza, razón, gracia- permite a Lonergan bosquejar dos dinámicas que ocurren entre ellas; una se mueve desde la finalidad del nivel racional hacia el nivel de la gracia; y la otra, desde la finalidad del nivel natural (sexual-organizativo) dirigida hacia el nivel racional de la amistad. Con esto elementos, Lonergan distingue tres finalidades a las que puede acceder el ser humano; una de ellas, *la finalidad absoluta – vida eterna*, que está dirigida hacia Dios, que es universal, que es única y que es hipotéticamente necesaria.<sup>96</sup> La otra finalidad a la que puede acceder el ser humano es *la horizontal* que corre de manera paralela a la *finalidad absoluta*, y conduce a una *buena vida*; por último, la *finalidad vertical*,

La finalidad vertical es de la misma idea de nuestro universo jerárquico [que va hacia lo alto], de la ordenación de las cosas ideadas y generadas por el Artesano divino. Pues el cosmos no es un agregado de objetos aislados jerárquicamente, dispuestos en niveles aislados, sino que es un todo dinámico en el cual instrumentalmente, dispositivamente, materialmente, obediencialmente, un nivel de ser o de actividad soporta a la otra. Las interconexiones son infinitas y manifiestas.<sup>97</sup>

Ahora, la meta o *finalidad* para todos los casos es el Ser de Dios, porque Dios es la fuente de todo; Él da inteligibilidad a todo lo posible inteligible, inteligente y razonable. Para darle más fuerza a su argumento, Lonergan recurre a un juego de expresiones

---

<sup>96</sup> Lonergan, “Finalidad”, 481.

<sup>97</sup> Lonergan, “Mission and the Spirit”, en *Third Collection*, 24.

algebraicas, con las que construye una secuencia ordenada sobre los posibles rumbos que se pueden dar en un matrimonio (Diagrama No. 1).<sup>98</sup>

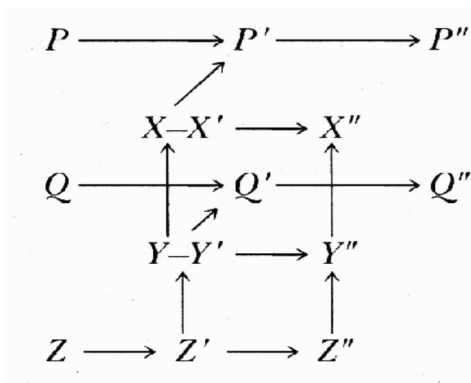


Diagrama No. 1

El orden de la secuencia presenta a P como el nivel de gracia; la Q se describe como el nivel de la razón; y la Z se describe como el nivel de la naturaleza. Con respecto a la incorporación de la fecundidad (biológica) y las relaciones sexuales en lo (racional) de la amistad del matrimonio, Lonergan señala algo notable:

El hombre es racional. Aun cuando a menudo la razón no es más que el mero sirviente del apetito irreflexivo, aun así la actuación de la fecundidad bisexual es una amistad de placer y ventaja mutua. Pero, como observó Aristóteles, el esposo y la esposa sólo tienen que ser personas decentes para que su amistad sea virtuosa, es decir, [una amistad] basada en la bondad objetiva de las cualidades de la mente y el carácter.

Aquí es necesario hacer notar lo que Aristóteles afirma, que la amistad es una virtud algo rara, de modo que un mínimo de virtud, simple decencia, obtiene para marido y mujer lo que sólo la virtud excepcional obtiene en otra parte. Tal es, pues, el impulso decisivo del sexo hacia la amistad humana, un impulso que se realiza cuando incluso una vida mediocre de conocimiento y virtud (Q) establece una amistad humana (Y) para incorporar al nivel de la razón un accionamiento de eros y sexo (Z'). Pero de la misma manera la vida de gracia

<sup>98</sup> Lonergan, "Finalidad, Amor, Matrimonio", 501. Existen cinco gráficos famosos que representan el pensamiento de Lonergan; el primero está en "Finality, Love, Marriage" (1945), aquí presentado como *diagrama No. 1*; el segundo se encuentra en los apuntes de clase sobre el matrimonio en el Colegio de la Inmaculada Concepción; el tercero está en *Método* (1972); el cuarto diagrama hace parte de una conferencia sobre juicios de valor en el Instituto de Tecnología de Massachusetts (1972); el quinto diagrama hace parte de una conferencia sobre el bien humano (1976).

(P) que abraza esta amistad (Y) efectúa una proyección adicional al nivel sobrenatural, a saber, el orden especial de caridad (X) que se obtiene entre marido y mujer.<sup>99</sup>

En este pasaje, confluyen el pensamiento de Aristóteles y Lonergan, demostrando la importancia de elaborar un análisis dinámico de las nuevas realidades sobre el matrimonio. Para Lonergan, una vez se ha incorporado a la ecuación de la amistad en el matrimonio -la sexualidad-, la probabilidad de que desarrolle el tipo más alto de amistad es relativamente alta. Por tanto, la sexualidad tiene una “tendencia dispositiva ascendente a la amistad humana”; y a su vez, altera el calendario de probabilidad según el cual los diversos tipos de amistad existen.<sup>100</sup> Según Lonergan, en las comprensiones anteriores del matrimonio -refiriéndose aquí a la *Casti connubii*- las dos personas involucradas tenían una menor probabilidad de desarrollar el tipo más alto de amistad, sin que la sexualidad estuviera incorporada.<sup>101</sup> La unión sexual entre la pareja de esposos, tiene una *finalidad horizontal*, la procreación de los hijos; ellos son “producidos” dentro del fin proporcionado de la fecundidad entre un hombre y una mujer; es el resultado inteligible, de la heterosexualidad humana. “En el matrimonio, dada la finalidad de la unión sexual, el calendario de probabilidad de la amistad se modifica, se sustituye por una nueva en la que los participantes sólo tienen que ser decentes para lograr la virtud de la amistad (que de otra manera es rara)”.<sup>102</sup>

Lonergan describe el matrimonio como una *unidad familiar humana* que se mantiene en relación genética con las “instituciones” que buscan el bien humano; el significado de esta institución está representado de manera solemne por un contrato matrimonial.<sup>103</sup> Con todos estos elementos integrados, la secuencia se puede expresar de la siguiente manera:

---

<sup>99</sup> Lonergan, “Finalidad”, 502. Ver, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1162a 25. Debe observarse que Lonergan usa la filosofía de Aristóteles como punto de referencia. No se debe leer este pasaje para indicar que sólo las personas que tienen relaciones sexuales probablemente se conviertan en “verdaderos amigos”. Por el contrario, Lonergan está estableciendo una dinámica paralela que postula, así como se asciende desde el nivel de la naturaleza al nivel de la razón, de igual forma, el nivel de la razón es elevado al nivel de la gracia.

<sup>100</sup> Lonergan, “Finalidad”, 502 - 503.

<sup>101</sup> Lonergan, “Finalidad”, 502 - 503.

<sup>102</sup> Lonergan, “Finality, Love, Marriage,” 490.

<sup>103</sup> La explicación de Lonergan sobre la sexualidad humana va más allá de sus aspectos meramente biológicos incluyen aspectos emocionales y claramente humanos.



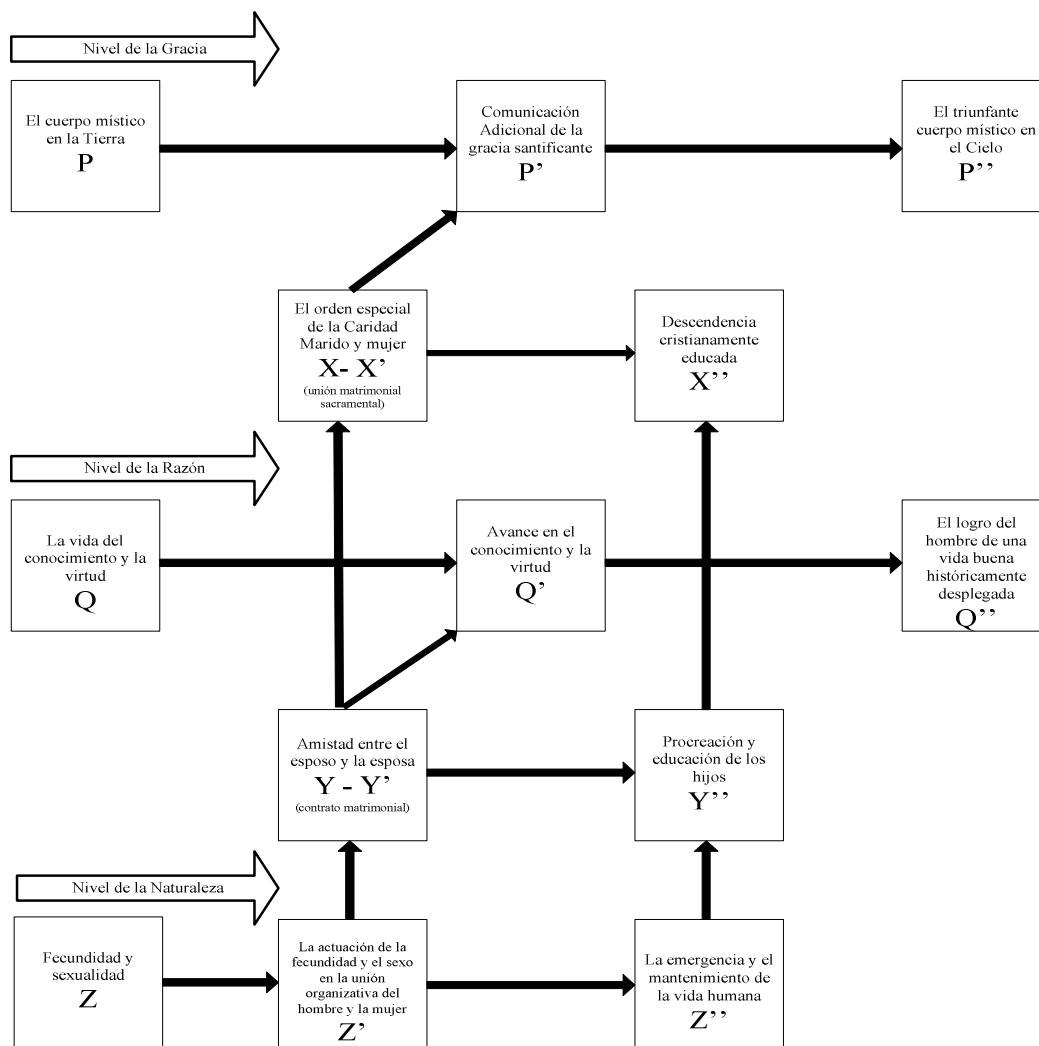


Diagrama No. 2

El propósito principal de Lonergan es proporcionar una explicación del matrimonio católico/cristiano en el contexto de una jerarquía general que incluye la naturaleza, la razón y la gracia. Asigna letras a cada uno de los componentes, que luego proyecta en formas estructuralmente esquemáticas.

Sin embargo, para Lonergan, un matrimonio es mucho más que un hombre fértil y una mujer fértil que tienen relaciones sexuales ( $Z'$ ), o incluso los hijos que puedan producir juntos ( $Y''$ ), o incluso el contrato matrimonial ( $Y - Y'$ ); porque en el caso de la procreación podría ser un asunto totalmente casual o asunto de infertilidad de alguno de los dos. Existen uniones donde *la amistad especial* ( $Y - Y'$ ), a pesar de que se ha simbolizado

y concretado a través de alguna forma de contrato matrimonial es social e institucionalmente aprobado. (Ver Diagrama No. 2).<sup>104</sup> Para Lonergan,

El marido y la esposa son hechos el uno para otro por la diferenciación y la atracción sexual. Por otra parte, este acercamiento es tal que implica la plena realización de la existencia de otro yo: porque no hay una base razonable para el matrimonio excepto la base de un contrato que se sostiene para la vida; mientras que la auto-entrega a un compañero de vida en ese contrato no es más que la forma racional, postulada por el hombre como ser racional, que contiene la auto-donación mutua expresada en el mismo acto matrimonial. “Tanto en el nivel de la espontaneidad como en el nivel de la razón, el matrimonio es la aprehensión real, la intensa solicitud, la plena expresión de la unión con otro yo”.<sup>105</sup>

En esa unión con el “otro yo” el matrimonio humano tiene la finalidad última de incorporar a sus participantes en el Cuerpo Místico de Cristo (P’); ocurre por medio del don de la caridad (P’), que acontece especialmente entre el marido y esposa -comunicado y fortalecido a través del vínculo matrimonial sacramental (X – X’)-; los dos son llamados a superar con creces los ritmos del desarrollo humano. De igual manera, la comunicación de la gracia en la caridad hace probable que las personas, que son pareja, logren lo que les era imposible de manera individual.<sup>106</sup> Una amistad virtuosa es aquella en que el hábito de las virtudes se ha vuelto dominante.

### **3.1.2. El problema de la fecundidad (naturaleza) y de la unión sacramental (gracia)**

Lonergan -como observamos en el numeral anterior- se pronunció sobre la unión matrimonial heterosexual, que recoge “en su esbozo, una teología de la creación desde la naturaleza, la civilización y la gracia; es una teología de la historia en su análisis del proceso humano; es una teología de la cultura y la religión en su estudio de la vida, de la

---

<sup>104</sup> Ver: Kanaris, Jim. *Bernard Lonergan's Philosophy of Religion: From Philosophy of God to Philosophy of Religious Studies*. New York: State University of New York Press, 2002. 75. El diagrama de Kanaris presenta otras conexiones que Lonergan no advierte en incorporar.

<sup>105</sup> Lonergan, “Finalidad”, 491 – 492.

<sup>106</sup> Para una explicación de la manera en que la caridad trasciende el amor humano, ver Lonergan, “Grace and Freedom”, 352-355.

buena vida y de la vida eterna; y finalmente, en el contexto de todo esto, una teología del matrimonio”.<sup>107</sup>

Sin embargo, la discusión de la *finalidad vertical* en “finalidad, amor, matrimonio” analiza a fondo la distinción familiar de la naturaleza-gracia, que ya hemos analizado en los dos primeros capítulos de esta investigación; Lonergan denuncia el universo de dos pisos, que separa uno y otro; no hablamos de lo sobrenatural en contraposición a la naturaleza, sino en términos de correlación. Lo que es natural para Dios es proporcional a la sustancia divina. La sustancia divina trasciende lo que es proporcional a las sustancias humanas. Todo lo que trasciende las proporciones naturales es llevado a un nivel de orden sobrenatural. Esa es la fuerza del argumento de Lonergan.

En cuanto al nivel de la naturaleza, Lonergan señala que la fecundidad y el sexo son tendencias espontáneas de la naturaleza; es una unión organizativa de marido y mujer. Ahora, en el extremo horizontal -diagrama No. 2- se dice que esta unión genera una descendencia, que es paralela al fin natural de la emergencia y mantenimiento de la vida.

En otras palabras, la verticalidad ascendente de este nivel, es decir, de la naturaleza a la razón, que va más allá de la espontaneidad puramente natural, es el deseo de amistad humana que se ratifica por el contrato matrimonial. Este último [el contrato matrimonial] se describe como elemento secundario, y no primario, porque en el nivel de la razón ocurren integraciones condicionadas de la unión organizada de una pareja dentro la vida; no son necesariamente parte de la vida del conocimiento y la virtud.<sup>108</sup>

Lo mismo se aplica a los elementos de la finalidad vertical, de la razón a la gracia, puesto que son integraciones de una espontaneidad racional en el plano de la gracia, no partes constitutivas de ese nivel, que es de ordenanza exclusiva de Dios.

Y como la razón redirige la finalidad de la fecundidad hacia la finalidad de educar la descendencia por el bien del proceso histórico; así la gracia efectúa una adición que redirecciona a la descendencia cristianamente educada (X'') de manera que el Cuerpo Místico de Cristo pueda llegar a alcanzar toda su estatura.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Lonergan, *Collected Works IV*, 259.

<sup>108</sup> Lonergan, “Finality”, 500; 502.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, 501.

Para Lonergan, el vínculo del matrimonio sacramental es un elemento del nivel de la gracia santificante, a través del cual una pareja -en este caso hombre y mujer- coopera con Dios en la elaboración, interpersonalmente, de su salvación en temor y temblor.<sup>110</sup>

El nivel de la razón y el apetito racional tiene su fin aquí en lo concreto, que es el desarrollo de una buena vida (Q’). En cuanto al nivel de la gracia, consiste en eso y mucho más. Para Lonergan, como representantes e instrumentos de Cristo y su iglesia, se dice que las parejas cristianas generan hijos “para que se regeneren en Cristo, y sean educados para su lugar eterno en el triunfo Místico del Cuerpo en el cielo”. (P’).<sup>111</sup>

Para Lonergan, la fecundidad es la capacidad real de generar un nuevo centro de potencia-forma-acto de la misma especie.<sup>112</sup> Y debido a que la fecundidad implica la activación de la fecundidad para producir la aparición de una cosa “nueva” de la misma especie, y que esto “nuevo” tiene que desarrollarse a partir de un dinamismo indeterminado -pero dirigido hacia una maduración determinada- la fecundidad tiene una finalidad horizontal en los adultos de descendencia.

Tanto en los seres humanos, como también todas las creaturas orgánicas de nivel superior, esta fecundidad se diferencia en dos semi-fecundidades o “sexos” que luego necesitan reunirse en “unión organizada” para activar la realización de la fecundidad.

El sexo es el principio de unión de las semi-fecundidades divididas [hombre y mujer], que se reúnen en el nivel de atracción sensible, y un movimiento que busca reagrupar -en el nivel de la fisiología- lo que había sido separado y colocado en diferentes seres.

Por último, el sexo no sólo une las semi-fecundidades del espermatozoide y el óvulo, sino también sus portadores: hace que los seres complementarios masculinos y femeninos organicen su vida en común, establezcan automáticamente -en esta vida- una

---

<sup>110</sup> Lonergan, “Finality”, 505 nota: 73. Ver Fil. 2, 12b: “Así que, amados míos, tal como siempre habéis obedecido, no sólo en mi presencia, sino ahora mucho más en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor”.

<sup>111</sup> Lonergan, “Finality”, 505.

<sup>112</sup> La potencia central, la forma y el acto son la formulación metafísica de la noción de una cosa (una unidad, una identidad, un entero). Lonergan sostiene también que esta noción es uno de los significados más importantes para el desarrollo y los principios de la sustancia. Ver *Insight* capítulo 8 y capítulo 15, secciones 1 - 2.

división del trabajo, y proporcionen automáticamente a sus hijos un hogar, es decir, un *útero ambiental* para la infancia y la adolescencia.<sup>113</sup>

Sin embargo, para Kanaris, estudioso de Lonergan, este tipo de modelo plantea problemas frente a los “nuevos modelos de familia”.<sup>114</sup> Tomemos el caso de una pareja heterosexual que decide abstenerse de engendrar niños por razones económicas, personales o complicaciones médicas.<sup>115</sup>

Obviamente, [estos cristianos católicos] aunque se sienten firmemente comprometidos con la misión de su iglesia (...) se les informaría que están obstaculizando su unión de forma intrínseca, natural, racional y sobrenatural. Porque para la pareja que no puede tener descendencia, o para la pareja que no tiene opción en la materia, de todos modos su unión será considerada valiosa e indisoluble.

Según Kanaris, la pareja que decide no tener niños, ejerce el derecho a cerrarse a la fertilidad; por supuesto, su decisión no debería generar problemas. Sin embargo, dependiendo de las “creencias” de los individuos y los grupos, existen casos donde la cuestión se vuelve escandalosa.<sup>116</sup>

Se deben sumar a las intuiciones de Kanaris las cuestiones sobre el divorcio y sus implicaciones en la unión sacramental, como también las cuestiones sobre la orientación sexual y las uniones de parejas del mismo sexo; recordemos que -según Lonergan- ellos no pueden ser fecundos, puesto que hombre y mujer son semi-fecundos, y sólo ocurre la fecundidad en la unión de estas dos partes.<sup>117</sup>

Para Kanaris, el trabajo de Lonergan en este ensayo sobre el matrimonio se encuentra en directa consonancia con la doctrina tradicional que se presenta en forma renovada en sus palabras. Es un ensayo que da fuerza a los argumentos de *Casti cannubi*, de manera que “Uno no debe esperar demasiado en el camino para un cambio radical, especialmente en lo que se refiere a la doctrina eclesiástica; lo que ocurre comúnmente [en

---

<sup>113</sup> Lonergan, “Finality”, 502.

<sup>114</sup> Hinze, Christine. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*, Volume I: Voices of Our Time. Editado por: New York: Fordham University Press, 2014. 186.

<sup>115</sup> Kanaris, *Bernard Lonergan's Philosophy*, 76.

<sup>116</sup> *Ibíd.*

<sup>117</sup> Lonergan, “Finality”, 501-502.

los desarrollos teológicos doctrinales] es *vetera novis augere et perficere* [es aumentar y perfeccionar lo viejo por medio de lo nuevo]”.<sup>118</sup>

Para Kanaris, el cambio que se pueda ofrecer en el tema de las uniones de parejas del mismo sexo, no es una cuestión de reemplazo de las doctrinas existentes, es más bien, la apertura a través de la discusión que permita la expansión de la comprensión. Estas cuestiones deben también suscitar respuestas y soluciones dentro de una iglesia tan diversa y compleja del mundo actual. Ahora, en muchas sociedades y Estados, hay cuestiones ya resueltas dentro referidas a los derechos de las uniones de parejas del mismo sexo.

Ahora, ¿hasta qué punto los aportes de Lonergan, podrían ayudar a atender el interés último de la unión sacramental de estas parejas?<sup>119</sup> Porque precisamente al final del ensayo sobre el matrimonio de Lonergan, el editor de la obra en inglés recoge una petición especial del autor: “Se pretende hacer de este artículo el punto de partida de una discusión, con miras a aclarar y desarrollar su contribución a la teoría del matrimonio”.

Lonergan nunca habló ni escribió sobre las parejas del mismo sexo. Sin embargo, Paul Lakeland, estudioso de los temas relacionados con personas LGTBIQ, reconoce que existe un posible rumbo para una transformación de la teología y sus comprensiones en algunos aportes del autor canadiense.<sup>120</sup>

### 3.1.3. La “unión sacramental” de las parejas del mismo sexo (Paul Lakeland)

E interés de Lakeland es, “demostrar que hay algunos excelentes argumentos teológicos [en la obra de Lonergan] que permitirían revertir la posición de la iglesia y, de hecho, para celebrar el significado del matrimonio sacramental entre personas del mismo sexo”.<sup>121</sup>

Para Lakeland, la clave del aporte en Lonergan reside en la comprensión de la teología clásica, la cual debe ser refundada en un formato claramente más moderno; todo

---

<sup>118</sup> Kanaris, *Bernard Lonergan's Philosophy*, 76.

<sup>119</sup> De antemano, debemos tener claro que la cuestión se sitúa en el contexto de la Iglesia Católica, y no en el terreno de la sociedad pluralista; sin embargo, en muchas ocasiones, -el catolicismo- da la impresión de hacer los esfuerzos necesarios para convencer a la comunidad de fe de no apoyar iniciativas estatales, que tiendan aprobar proyectos de ley sobre estas uniones.

<sup>120</sup> Lakeland, Paul. “Afterword”, en *More Than a Monologue*, Volume I, 186.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 184. “En cualquier confrontación entre el poder eclesiástico y la verdad del Evangelio, la esperanza cristiana nos obliga a creer que este último -el Evangelio- finalmente triunfará, aunque no haya una fecha que se pueda asignar para ese evento [de las uniones sacramentales de parejas del mismo sexo]”.

ello, porque la comprensión de la persona humana -en nuestro presente- está cambiando radicalmente.<sup>122</sup>

Según Lakeland, el argumento principal sobre la posible sacramentalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo debe comenzar desde una antropología.

Uno puede comenzar con la gente como ellos son. Uno puede notar que mientras no están soñando ellos están realizando actos intencionales. Ellos están experimentando, imaginando, deseando, temiendo; ellos se maravillan, llegan a entender y concebir; ellos reflexionan, confrontan la evidencia, y juzgan; ellos deliberan, deciden y actúan.<sup>123</sup>

La teología sacramental que propone Lakeland no pone en duda que las relaciones amorosas que ocurren entre las parejas gay o de las lesbianas demuestran una semejanza frente a las relaciones heterosexuales.

Ellos y ellas también tienen hermanos, padres y, a veces, niños. Tienen amistades platónicas y relaciones románticas. A veces estas relaciones se convierten en actos de compromiso exclusivo y extendido hacia otra persona, y a menudo durante toda la vida. Las personas heterosexuales y homosexuales son igualmente susceptibles de ser generosas, apasionadas, egoístas, altruistas, eróticas, agápicas. Todos somos tan probables o inverosímiles como una expresión sexual de al menos algunas de estas relaciones.<sup>124</sup>

Según Lakeland, Lonergan agrega dos aportes a esta base antropológica; el *primero* de estos aportes es que las nociones que se producen desde la naturaleza humana no son fijos. Para Lonergan,

La naturaleza humana fue extensamente estudiada desde una psicología metafísica, con un catálogo enorme y sutil de virtudes y vicios, junto con las capacidades nativas y la propensión al mal; como también las leyes naturales, divinas y humanas a las cuales estaba sujeta [la persona], donde las grandes cosas podían ser realizadas por la gracia de Dios.

---

<sup>122</sup> Lakeland, Paul. "Afterword", en *More Than a Monologue*, Volume I, 185.

<sup>123</sup> Lonergan, "La transición de una visión clásica del mundo hacia la mentalidad histórica" en *Second Collection*, 3.

<sup>124</sup> Lonergan, "La transición", 187.

Pero tal estudio no era parte de un proceso dinámico; todo lo esencial ya había sido dicho mucho antes; la única tarea urgente era encontrar la manera expresiva de comunicar e ilustrar a los ineducados de la época la sabiduría de los grandes hombres del pasado. Como el estudio del hombre era estático, así, también, el hombre era concebido de una manera estática.<sup>125</sup>

Para Lakeland, el significado es un componente constitutivo de la vida humana; además, este componente no es fijo, o estático, o inmutable, sino que es cambiante, desenvolviente (...) capaz de redimir; esto se ve en la historicidad, la cual resulta de la naturaleza humana; una exigencia para cambiar las formas, las estructuras, los métodos; y en este nivel y por medio de esta mediación, un cambio de significado ya ha ocurrido en la historia: la revelación divina ha entrado al mundo y la Iglesia es la que da testimonio de ello.<sup>126</sup>

Lonergan sugiere que, de alguna manera, dentro del enfoque clásico, al buscar pensar las cosas, ciertas “verdades” se escapan en el proceso histórico; y esas verdades no son las únicas posibles o incluso las más convenientes.

Para entender mejor el desarrollo de la propuesta, Lonergan introduce uno de los aspectos más importantes para comprender los posibles cambios que se dan en la historia. El autor la denomina: *la probabilidad emergente* que expone en *Insight*. Según el autor, en la inteligencia de algo que es bastante improbable que suceda, es necesario dejar abierta la probabilidad de que en algunas circunstancias pueda ocurrir. Por ejemplo, es bastante improbable que un árbol de aguacate crezca por sí solo en una granja. Sin embargo, teniendo la semilla y la voluntad de plantarla, hidratarla y nutrirla, la aparición del árbol - con el tiempo- se vuelve relativamente probable.

Esta modificación en el calendario hará probable un cambio en los bienes particulares que se persiguen; y al obtenerlo, los bienes de orden empiezan a existir. Esa nueva orientación significa un cambio en el programa de probabilidad para el cual las habilidades análogas a las virtudes cardinales -caridad, esperanza y fe- entran también a funcionar.

---

<sup>125</sup> Lonergan, “El futuro del tomismo”, en *Second Collection*, 48.

<sup>126</sup> Lonergan, “La transición”, en *Second Collection*, 6.



Es un cambio en los significados que nos constituyen, regulan y hacen inteligible el significado de lo que somos. Para el caso de las uniones de parejas del mismo sexo esto es lo que ha ocurrido; ellos se han identificado y con el tiempo se han ido adecuando a las probabilidades y los fines que han ido alcanzando, proponiendo nuevos fines por alcanzar.<sup>127</sup>

Para Lonergan, si este mundo es cambiante, existe una cierta inteligibilidad de la secuencia de posibles cambios. Esta inteligibilidad es inherente a cada persona o cosa; implica una *dirección hacia* cierto tipo de “cambio”. Tal orientación direccionada tiene una relación con la probabilidad emergente que expresa la propensión que tenemos hacia un cambio inteligible, que se da según las probabilidades inherentes al espacio y tiempo. Para Lonergan la finalidad última se expresa cuando estamos llamados a trascender el espacio y el tiempo.

El *segundo* aporte que identifica Lakeland en la investigación de Lonergan radica en la búsqueda de la verdad, todavía en nuestra época se elabora dentro de un enfoque ahistórico.

Los apologistas anti-iluministas de la escolástica, dice Lonergan, comenzaban desde la “investigación de la *quaestio*” hasta la “pedagogía de la tesis”. En otras palabras, en vez de explorar una pregunta, ellos defendían alguna declaración que habían heredado. El dinamismo de la escolástica medieval fue así de estático; de esta manera, “al degradar la búsqueda de la comprensión de la fe hacia un objetivo final deseable pero secundario y opcional” y “dando a la fe un significado básico y central, en sus convicciones, sus presuposiciones y sus consecuencias son las que conforman el pensamiento teológico actual”.<sup>128</sup>

Con estos dos aportes de Lonergan, Lakeland reconoce haber despejado el terreno sobre una posible teología sacramental para las parejas del mismo sexo; por un lado, ha hecho un reconocimiento de la historicidad de las nociones de la naturaleza humana; y por

---

<sup>127</sup> “Este proceso del mundo en que se da la probabilidad emergente está siempre abierto a posibilidades y realizaciones posteriores; crece sistemáticamente en intervalos de tiempo prolongado; en el caso del proceso humano en el que entran en juego las operaciones humanas (experimentar, entender, juzgar y hacerse responsable) el crecimiento es debido también a los dinamismos de autoconciencia y orientación responsable. A pesar del dinamismo humano positivo el proceso del mundo admite fracasos y callejones sin salida: es posible el estancamiento y la decadencia”. Lonergan, *Insight*, 126.

<sup>128</sup> Lakeland, “Afterword”, 186.

otro lado, ha identificado la problemática eclesial de la repetición de las certezas dogmáticas.

El punto final de la propuesta de Lakeland consiste en la reflexión sobre el Evangelio cristiano, y especialmente sobre la naturaleza de la fe, que va de la mano de un Dios encarnado, dato teológico, quien es en el centro de la historia.

Si nuestra fe cristiana nos invita a aceptar que Jesucristo entró en la historia (...) todos estamos atrapados en el dinamismo de la Historia, y, nuestra fe es que Jesús era completamente humano; en nuestro presente, decir “plenamente humano” de ninguna manera significa pronunciar una certeza dogmática, sino reafirmar “*la quaestio*”.<sup>129</sup>

Nos convertimos en lo que somos a través de las elecciones; lo hacemos en el contexto de la creencia y de la tradición; ahora, todos los seres humanos somos creados a imagen y semejanza de Dios, y pueden crecer a imagen y semejanza de Él. Además, los sujetos, no importando su inclinación sexual, viven sus vidas reflejando el amor generoso del Dios creador, que es don absoluto de Sí mismo; Jesús es la camino para comprender el amor Dios .

Durante su existencia en la tierra, Jesús se dio a la tarea de conformar una comunidad humana con la que “compartió significados y valores, a través de un proceso de experiencias, intelecciones, juicios, valoraciones, decisiones y acciones comunes. Podemos hablar, entonces, de *vida en común* y de *sentido de vida*”.<sup>130</sup> Estas condiciones las cumplen las uniones de parejas del mismo sexo. Por tanto, debemos arriesgarnos a utilizar la noción “comunidad” en vez de “matrimonio” para referirnos -sin tocar susceptibilidades, convencionalismos y creencias erróneas- a las uniones entre parejas del mismo sexo.

### **3.1.4. La comunidad de los sujetos que se aman**

Esta afirmación tiene a su base el análisis realizado por Mario Gutiérrez S.J. y Germán Neira S.J., en su artículo titulado “*La comunicación inculturada como función de*

<sup>129</sup> Lakeland, Paul. “Afterword”, en *More Than a Monologue*, Volume I, 187.

<sup>130</sup> Gutiérrez, Mario. S.J., Neira Germán. S.J. “La comunicación inculturada como función de la teología” *Theologica Xaveriana* 46, 1996, 35-61. Ver. Roux (de). Rodolfo. *Taller de lectura de “Método en Teología”* capítulo: *Significación*, Facultad de Teología. Universidad Javeriana. Bogotá. 1992 (inéd.), 6.

*la teología*”; los autores se dan a la tarea presentar el dinamismo de una comunicación que se incultura, siguiendo la obra *Método en Teología* de Bernard Lonergan.

El orden de la presentación del ensayo posee tres partes; la *primera* es la constitución de la comunidad y la promoción del bien humano integral; son los objetivos de toda acción comunicativa auténtica. En la *segunda* parte, la comunicación orienta la autoconstitución de la Iglesia cristiana como comunidad específica y su compromiso de servicio en el mundo actual. En la *tercera* y última, la comunicación se ubica como la función teológica que orienta la construcción del bien humano integral y de la comunidad cristiana.

Nos interesa la primera parte del ensayo titulado “La constitución de comunidad y la promoción del bien humano integral son los objetivos de toda acción comunicativa auténtica”; allí queremos identificar algunas características principales y comunes que debe poseer una comunidad.<sup>131</sup>

Entre esas características, la comunidad es presentada como *fundamento ideal de la sociedad*;<sup>132</sup> la comunidad que “se forma *compartiendo significados y valores*, en todos los niveles operativos de la estructura humana: experiencia común, comprensión común, juicios comunes, decisiones y responsabilidades comunes”.<sup>133</sup> La *comunidad como un proceso dinámico y continuo*.<sup>134</sup> La construcción de la comunidad es un proceso evolutivo de comunicación en el que los individuos llegan a compartir las mismas significaciones.<sup>135</sup>

La comunidad posee un proceso ambivalente:

---

<sup>131</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 36.

<sup>132</sup> Para Lonergan, la comunidad como fundamento ideal que posee tres tipos de principios. “uno moral, consiste en que los hombres son responsables individualmente de lo que hacen de sí mismos, y colectivamente del mundo en que viven”; uno religioso “es el don que Dios hace de su amor; este principio constituye el fundamento del diálogo entre los que profesan una religión”; y uno cristiano, que “asocia el don interior del amor de Dios a su manifestación exterior en Jesucristo y en aquellos que lo siguen; es el fundamento del ecumenismo cristiano”. Lonergan, *Método*, 345 – 346.

<sup>133</sup> Lonergan, *Método*, 342.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 79 - 82.

<sup>135</sup> Los autores distinguen tres significados: “*El significado es real*: esto quiere decir que hay un lenguaje común que rompe el mundo de la experiencia inmediata e introduce en el mundo mediado por la significación que hace presente el pasado y el futuro (...) *El significado hace parte de la vida del sujeto que se comunica*: cada familia, cada grupo social, cada institución tiene conjuntos de significados que hacen parte de su vida (...) *c. El significado integra a otros socialmente y orienta el dominio del hombre sobre la naturaleza*: El hombre trabaja y tiene finalidades en su actividad; se imagina, piensa, planea, decide”. Gutiérrez, “La comunicación”, 40.

Aunque el dinamismo humano original va orientado a la construcción de la comunidad a través de la relación intersubjetiva (gestos), a través de un lenguaje común y a través de la transmisión de conocimientos y modelos sociales, puede darse una falta de autenticidad personal y de grupo que impida el proceso comunitario que ordinariamente debe ir creando situaciones de comprensión mutua, de asentimiento y de colaboración.<sup>136</sup>

Ahora, si una pareja de personas, -y no distingamos aquí género- constituye una relación intersubjetiva, un lenguaje común, ellos también comparten, *valores, metas, líneas de conducta comunes*, que Gutiérrez y Neira identifican; “nos encontramos en el nivel de las decisiones y responsabilidades que es donde se constituye propiamente la libertad humana y la moralidad. Este nivel es el que conlleva el mayor desarrollo de la vida de comunidad”.<sup>137</sup>

En un sentido positivo comporta las decisiones y opciones que se van haciendo en común a través de un compromiso estable que se puede llamar amor, fidelidad, lealtad, dedicación permanente. Todo esto supone valores, metas, líneas de conducta comunes que llevan a la transformación del sujeto y de su mundo<sup>138</sup>.

Por tanto, se necesita que en todos los niveles del mundo moderno, que incluye personas, grupos, organizaciones e instituciones, se trabaje por promover un espíritu comunitario de aceptación de las parejas de hombres y de mujeres que se aman. También se necesita “un trabajo sistemático que repare el daño causado en los diferentes grupos humanos por la alienación y las ideologías que distorsionan los procesos humanos y los vuelven en contra del mismo hombre”.<sup>139</sup>

## **3.2. La alternativa ministerial para la mujer**

### **3.2.1. La vocación de la mujer en la Iglesia**

La *Gaudium et spes* posee el objetivo de animar a los cristianos a reconocer las implicaciones sociales de su vocación al servicio, junto con la conexión que debe existir

---

<sup>136</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 41.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>139</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 49.

entre el amor de Dios y el amor al prójimo como condiciones necesarias para la acción. La Constitución Pastoral reconoce la conexión de debe existir entre la fe y la vida, e invitan a los laicos a asumir una vocación particular que permita unir la Iglesia y el mundo a través de su compromiso en la vida secular.<sup>140</sup>

En consonancia con el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos, *Apostolicam actuositatem*, los laicos son presentados con un papel activo dentro del ministerio y la misión de la Iglesia. Este documento desarrolla una teología del laicado que afirma la primacía de la relación de uno con Cristo en todas las expresiones de las actividades temporales. La vida de uno en Cristo se nutre de una manera especial a través de la vida de la Iglesia. La *Gaudium et spes*, reconoce que existe un “divorcio entre la fe y la vida diaria y debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época”.<sup>141</sup>

Para que esto no ocurra, la Iglesia reconoce la diversidad de vocaciones, que a modo de llamado invita a toda la Iglesia para que participe en el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo. El Concilio invita a los laicos a vivir ese tripe ministerio en conexión con su comprensión de fe dentro de su vida cotidiana. En un párrafo de la *Lumen gentium* podemos encontrar una síntesis ideal de esta apertura participativa de la Iglesia:

Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno Sacerdote, quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los vivifica con su Espíritu y los impulsa sin cesar a toda obra buena y perfecta (...) Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres.

Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo.<sup>142</sup>

En ese sentido, gracias al bautismo por medio del Espíritu Santo, todos los cristianos participamos del ministerio profético, sacerdotal y real de Cristo. La recuperación

---

<sup>140</sup> *Gaudium et spes*, 43.

<sup>141</sup> *Ibíd.*

<sup>142</sup> *Lumen gentium*, 34.

de este concepto teológico en el Vaticano II tiene importantes implicaciones eclesiológicas, en cuanto que refuerza el papel activo del laicado en el discernimiento moral y la reflexión teológica. Además, proporciona una base racional para la colaboración entre los obispos y los laicos en la lectura de los signos de los tiempos.<sup>143</sup> Sin embargo, para Rahner, existe la posición evidente, según la cual el sacerdocio común es universal a todo bautizado, mientras que el sacerdocio ordenado es exclusivo para varones.

*Gaudium et spes* hace hincapié en que, gracias a Jesús, los laicos -palabra que incluye también a las mujeres- son partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Como es sabido todos los varones laicos, en la edad oportuna y cumpliendo las prescripciones del Código de Derecho Canónico, son los únicos autorizados dentro de la Iglesia que pueden ser ordenados al sacerdocio y al obispado ministerial.<sup>144</sup> Según Rahner,

El bautismo, la confirmación y el orden conceden al hombre -de una vez para siempre- una semejanza a Cristo totalmente determinada e imborrable, una unión social con Cristo, en cuanto Cabeza de la Iglesia y, por tanto, una ordenación al organismo social de la Iglesia; por eso no pueden ser repetidos en el orden visible y sacramental (social) de la Iglesia.

Pero esta subordinación social y visible a Cristo-Cabeza, y la ordenación orgánica del hombre a un determinado puesto y en un determinado círculo de tareas de la Iglesia, ocurre precisamente en *sacramentos*, es decir, en procesos que conceden *gracia* (además de ocurrir de hecho, tienen que ocurrir así, porque la relación con Cristo y con la santa Iglesia es precisamente el sacramento original, el signo de la gracia); en estos sacramentos no sólo ocurre algo en la esfera de lo *humano-divino* y de la Iglesia *visible*, sino que a su vez ocurre un acontecimiento verdaderamente “agraciado”; es decir, el maravilloso acontecimiento del amor divino, por el que Dios infunde su propio ser y su vida trinitaria en lo más íntimo del hombre que se abre con un “sí” creyente y amoroso.<sup>145</sup>

En continuidad con estos argumentos sobre el sacerdocio masculino, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe elaboró un documento titulado: *Declaración sobre*

---

<sup>143</sup> Brigham, *The Church in the Modern World*, 121.

<sup>144</sup> Este argumento se encuentra en la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* del papa Juan Pablo II: “La ordenación sacerdotal, mediante la cual se transmite la función confiada por Cristo a sus apóstoles, de enseñar, santificar y regir a los fieles, desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia Católica exclusivamente a los hombres. Esta tradición se ha mantenido también fielmente en las iglesias orientales.”

<sup>145</sup> Rahner, “Renovación de la ordenación sacerdotal”, *Escritos en teología*, Tomo III. 198.

la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial.<sup>146</sup> Allí la Iglesia es enfática en mantener su postura, según la cual las mujeres no pueden acceder al ministerio ordenado.

Rahner, al contrario, presenta su posición sobre acceso ministerial de la mujer, en dos artículos; en ambos invita -de manera explícita- a repensar en la posibilidad de la ministerialidad de la mujer dentro de la Iglesia Católica. Los dos artículos son: “¿Sacerdocio para la mujer?”;<sup>147</sup> junto a este documento, también encontramos otro artículo complementario, titulado: “El lugar de la mujer en la nueva situación en que se encuentra la Iglesia misma”.<sup>148</sup>

### 3.2.2. El lugar de la mujer en la Iglesia Católica

En cuanto al artículo *El lugar de la mujer*, Rahner recuerda que el ser humano debe incluir como una “ley” en sus decisiones y opiniones toda una serie de factores que se unen en el presente: la naturaleza duradera del hombre mismo; el proceso de devenir en la historia a la que está sujeto; la providencia de Dios en sus efectos salvíficos sobre las personas y la propia culpa.<sup>149</sup>

Es en este realismo que se hace efectiva la esperanza y la fe del cristiano individual, pues en ella se unen dos factores esenciales: por un lado, las incalculables e incontrolables complejidades del mundo; y por el otro, la rigidez abstracta de la propia concepción del hombre del futuro. Estos [factores] son vistos bajo el control del mismo Señor de la historia, cuyos diseños, para toda nuestra planificación y propuesta, siempre permanecen en última instancia ocultos de nosotros.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> Con la aprobación del papa Pablo VI, la Declaración fue Publicada 15 de octubre de 1976, en fiesta de santa Teresa de Ávila.

<sup>147</sup> Rahner, Karl, S.J. “¿El sacerdocio para las mujeres?”, (Priestertum der Frau?) *Stimmen der Zeit* 195 (1977): 291-301. 291.

<sup>148</sup> Rahner, Karl, S.J. “El lugar de la mujer en la nueva situación en que se encuentra la Iglesia misma” En *Further Theology of the Spiritual Life*. London: New York publishing, 1971, 72. Discurso presentado por Rahner, en la Convención de la Unión de Mujeres Católicas Alemanas en Junio de 1964.

<sup>149</sup> La *Gaudium et spes* describe la relación que debe existir entre la Iglesia, el mundo y las personas; la Constitución pasa de un rechazo *anti-modernista* a hacia una postura de acompañar a la humanidad a través de la historia, abrazando su interdependencia con el mundo. Como resultado, el texto enfatiza el diálogo y la colaboración de la Iglesia con el mundo secular de varias maneras, que ya hemos observado en el capítulo segundo de esta investigación.

<sup>150</sup> Discurso pronunciado en la Convención de la Unión de Mujeres Católicas alemanas del 20 al 21 de junio de 1964 en Munich.

Para Rahner es realmente importante aceptar la historia por lo que es y, a su vez, reconocer esa historia como la voluntad de Dios, que incluye también a las personas, aquellos representantes del pasado que deben también ser tenidos en cuenta, y permitirles hablar, puesto que ellos -en la época en que vivieron- se sintieron los portavoces del futuro de la humanidad.<sup>151</sup> En esa historia también hay mujeres:

El poder de hacer presente todo lo pasado, que debe ser preservado, así como todo lo que ha de venir y venir en el futuro, no se resume en ninguna persona individual. Es verdad que la mujer del pasado y la mujer del futuro son iguales, y sólo lo podemos comprender correctamente desde la posición cristiana; la tarea cristiana es reconocer que cada una [la mujer del pasado y la mujer del futuro] tienen un valor complementario; y que su valor pleno sólo se aprecia cuando se reúnen en la unidad de un amor comprensivo.<sup>152</sup>

Por esta razón, para Rahner, dentro de la Iglesia y dentro de la unidad de su fe y de su amor, hay inevitablemente diferencias de opinión sobre lo que se debe hacer en el aquí y ahora, y esta divergencia de opinión debe ser soportada con paciencia y amor, que sólo puede resolverse en lo concreto a través de nuestras propias decisiones libres tal como se ejercen en la historia misma. Esta historia no puede ser controlada ni atendida por ninguna autoridad, ni atendida por ninguna teoría en ningún sentido. Para el teólogo alemán, todo esto debe tenerse en cuenta, si queremos intentar establecer cuál debe ser el lugar de la mujer en la nueva situación en que se encuentra la Iglesia

Para Rahner, la nueva época de la historia mundial “es aquella en la que esa historia ha logrado una unidad real y concreta, de tal modo que todas las historias particulares de los pueblos y de los continentes, que hasta ahora han permanecido separadas unas de otras, se han puesto en comunicación”.<sup>153</sup> El resultado de esto es que el destino de cada miembro individual de la raza humana y de cada individuo, país y nación, constituye un factor integrador en la situación histórica de todos los demás individuos y de todas las demás naciones también.

---

<sup>151</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 74; Rahner, incluye otros factores fundamentales: la naturaleza del ser humano mismo que perdura a través de todo cambio; el hecho de que está llamado a entrar en una relación inmediata con Dios, la culpa del pasado y el presente; el impulso legítimo de avanzar hacia el futuro; el fracaso en entender lo que este impulso significa, y si este fracaso el ser humano es culpable o no; y finalmente el asentimiento de Dios al ser humano que crea la salvación para él, y una y otra vez, se eleva –la persona por encima de todos sus pecados.

<sup>152</sup> *Ibíd.*

<sup>153</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 75.



### 3.2.3. Argumentos para la igualdad de la mujer en la Iglesia

El objetivo de Rahner es encontrar un espacio para la mujer en esta “nueva posición de la Iglesia”; el autor presenta algunos “argumentos concretos para que la igualdad de mujer se haga efectiva en la Iglesia”<sup>154</sup> Enumera cinco de ellos; *el primer argumento* le recuerda a la Iglesia que ella debe reconocer -sin reservas- el hecho de que las mujeres tienen igual valor y derechos que los hombres.

La corrección de esta suposición está lejos de ser evidente. Por supuesto, hay un punto en el que parece que se imponen límites a la igualdad de derechos que deben gozar las mujeres en la Iglesia: la imposibilidad de que las mujeres reciban el sacramento del orden en diversos grados o sean consagradas como sacerdotes, y de la jerarquía oficial.<sup>155</sup>

La vida de la Iglesia debe proyectarse y extenderse en todas estas esferas nuevas y diferentes de la vida en el mundo, y por esta razón ya hay una proliferación en la Iglesia de aquellas tareas y oportunidades que pueden confiar sin reservas a las mujeres tanto como a los hombres, y que de hecho deben ser confiados a ellas.

En *segundo argumento*, Rahner invita a la Iglesia a tener en cuenta a la mujer soltera, independiente y profesional, no menos que la madre y el ama de casa, como mujer con vocación,

Esto es que tanto en la predicación como en la práctica de la Iglesia debe hacerse justicia al número de mujeres solteras, independientes y profesionales, incluyendo a aquellas que no pertenecen a órdenes religiosas o a institutos seculares. Lo que se acaba de decir acerca de los derechos y deberes de la Iglesia [primer requisito], se debe aplicar naturalmente, y en un grado especial a las mujeres en este estado de soltería o independencia.<sup>156</sup>

Para Rahner, estas mujeres -profesionales, solteras, etc.- deben decirle a la Iglesia qué nuevas formas de actividad pastoral especializada se tiene que proponer; qué nuevos

---

<sup>154</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 80. Rahner advierte, que “no podemos hacer aquí una respuesta sistemática o completa a esta pregunta, ni tampoco incluso indicar las líneas a lo largo de las cuales tal respuesta podría ser desarrollada. Todo lo que es posible aquí es proporcionar algunas respuestas parciales elegidas más o menos al azar, y éstas sólo pueden darse con la condición de que otros puntos no se tratan aquí, aunque podrían ser más importantes”.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, 82.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, 86.

tipos de grupos vocacionales dentro de la comunidad cristiana deben ser conformados; qué pastoral debe organizarse para que las mujeres encuentren soluciones apropiadas a los tiempos en los que vivimos.<sup>157</sup> Un *tercer argumento* es el reconocimiento de la actual escasez de sacerdotes que, según Rahner,

Es una de las razones por las que la Iglesia de hoy se ha visto obligada a recurrir activamente a las mujeres quienes, dentro su misión apostólica, han comenzado a ayudar al cumplimiento de esas tareas que pertenecen primordialmente a los miembros de su jerarquía. En otras palabras, [la Iglesia] ha tenido que dar a las mujeres una participación en el apostolado de la propia jerarquía.<sup>158</sup>

Para Rahner, en el desempeño de tareas de este tipo, las mujeres actúan como asistentes sociales, catequistas, ayudantes de parroquias, (ministras extraordinarias de la eucaristía) etc. Con ese apostolado, se verifica que toda mujer está equipada para realizar sobre la base del sacerdocio real que le pertenece -por medio del bautismo y la confirmación- para ejercer desde su propia posición un ministerio en el mundo.<sup>159</sup>

Un *cuarto argumento* -que identifica Rahner- para que la igualdad de la mujer se haga efectiva, es que la Iglesia tendrá que desarrollar nuevas y mejores relaciones entre el clero y las mujeres, que sean más apropiadas para los tiempos.

A este respecto, es posible que ya se haya logrado mucho, pero aún queda mucho por hacer. Todavía sobreviven restos de actitudes patriarcales en la relación entre sacerdotes y mujeres, que pertenecen a edades pasadas y no derivan esencial o necesariamente de la autoridad espiritual del sacerdote como pastor y confesor en relación con el cristiano individual.<sup>160</sup>

Como *último -y quinto- argumento*, para Rahner, la Iglesia debe ser audaz y perspicaz al exigir que las comunidades religiosas de mujeres se conformen de acuerdo con las necesidades de la época.

Esto se aplica a los institutos seculares que han surgido recientemente, en los que las mujeres tienen que ejercer su propio poder creador para encontrar una forma de vida que

---

<sup>157</sup> Rahner, "El lugar de la mujer", 86.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>159</sup> *Ibíd.*

<sup>160</sup> *Ibíd.*

corresponde a los consejos evangélicos en el mundo y en la que no son simplemente los objetos de celo apostólico por parte de los fundadores de las órdenes de los sacerdotes.<sup>161</sup>

Rahner al final es enfático en reconocer que la respuesta al problema de la ministerialidad de la mujer debe ser descubierta y presentada por la mujer misma; de manera que la posible solución a otros interrogantes aporte a la mujer como cristiana de nuestra época, dé testimonio en la fe, la esperanza y el amor, por medio de su vida profesional y social, sea en el matrimonio, en los mundos de la moda, la política, la ciencia y el arte. Por lo tanto, Rahner adjudica a la mujer “una tarea muy específica, que es mayor que en épocas anteriores, en donde la Iglesia oficial podía decirle directamente más o menos cómo debía actuar como humana y como cristiana”.<sup>162</sup>

### 3.2.4. La discusión sobre el “sacerdocio” de la mujer debe continuar

En continuidad con el primer artículo de Rahner, sobre la posibilidad del sacerdocio para la mujeres, un segundo artículo de su autoría: *Las mujeres y el sacerdocio*, es de nuestro interés porque presenta algunas reflexiones estrictamente teológicas sobre el tema en cuestión, desde la formulación una pregunta inicial: ¿es cierto que la revelación cristiana -en su sustancia inmutable- excluye a las mujeres del ministerio sacerdotal en la Iglesia Católica?

El desarrollo de su análisis comienza con la presentación general del documento y sus partes; luego, lanza un juicio teológico sobre los argumentos a los que se remite la Congregación para afirmar la negativa al sacerdocio para las mujeres; y concluye invitando a que la discusión en torno a esta problemática continúe.<sup>163</sup>

Para su análisis, Rahner establece dos condiciones iniciales para elaborar su crítica. *La primera condición* es la de respetar la autoridad docente de la Congregación para la Doctrina de la Fe,

Un teólogo [debe estar] dispuesto a respetar en principio la autoridad docente de la Congregación para la Doctrina de la Fe; [sin embargo] primero planteará la cuestión de la

---

<sup>161</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 90.

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> Rahner excluye cuestiones que podrían plantearse en relación con nuestro tema: la antropología secular de los sexos, la historia de la civilización, un análisis de la sociedad moderna con su exigencia en la igualdad de los sexos, etc. Tampoco nos ocupamos de todos los problemas actuales que hacen relevante la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal de una manera totalmente nueva.

calificación teológica de la Declaración... que no puede ser juzgada por un teólogo simplemente como una propuesta de algún otro teólogo, cuya importancia no sería más que la importancia de los argumentos expuestos.<sup>164</sup>

*Una segunda condición* está referida a la situación del teólogo con respecto a la calificación teológica de la Declaración; el teólogo, al aceptar con respeto tal Decreto, no sólo tiene el derecho, sino también el deber de examinarlo críticamente y -bajo ciertas circunstancias- de contradecirla; y a su vez, puede considerarla objetivamente errónea en su tesis básica.

El teólogo que respeta este decreto trata de apreciar lo más imparcialmente posible las razones que propone; respeta -por supuesto- la práctica consecuente de la Iglesia como vinculante para él; observa que ella [la Iglesia] necesita llegar a alguna conclusión sobre la conciencia general de la Iglesia con respecto a las oportunidades legítimas de las mujeres en el ministerio ordenado (...) Sin embargo, a pesar de la aprobación papal, la Declaración no es una decisión definitiva; es en principio reformable y puede ser errónea.<sup>165</sup>

Con estas dos condiciones, Rahner se pregunta ahora: ¿Cuál es pues el valor de los argumentos expuestos en el segundo párrafo de la cuarta sección de la Declaración, referidos al *valor permanente de la actitud de Jesús y de los Apóstoles*?<sup>166</sup> Para el teólogo alemán, en este punto particular de la Declaración, existen argumentos que la Congregación para la Doctrina de la Fe “construye de manera errónea”.<sup>167</sup>

Uno de esos argumentos tiene como fundamento lo sociológico y lo cultural; la Declaración asume que Jesús no está condicionado histórica y sociológicamente al no

<sup>164</sup> Rahner, “¿El sacerdocio para las mujeres?”, 293.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, 294.

<sup>166</sup> Transcribimos a continuación el párrafo al que se refiere Rahner: “Se ha dicho especialmente que la toma de posición de Jesús y de los Apóstoles se explica por el influjo de su ambiente y de su tiempo. Si Jesús, se dice, no ha confiado a las mujeres, ni siquiera a su Madre, un ministerio que las asimila a los Doce, es porque las circunstancias históricas no se lo permitían. Sin embargo, nadie ha probado, y es sin duda imposible probar, que esta actitud se inspira solamente en motivos socio-culturales. El examen de los evangelios demuestra por el contrario, como hemos visto, que Jesús ha roto con los prejuicios de su tiempo, contraviniendo frecuentemente las discriminaciones practicadas para con las mujeres. No se puede pues sostener que, al no llamar a las mujeres para entrar en el grupo apostólico, Jesús se haya dejado guiar por simples razones de oportunidad. A mayor razón este clima socio-cultural no ha condicionado a los Apóstoles en un ambiente griego en el que esas mismas discriminaciones no existían”. CDF, *Sobre la cuestión de la admisión de las mujeres*, 4.

<sup>167</sup> Esta instrucción “habla sin vergüenza [dirá Rahner] sobre los errores pueden ocurrir y han ocurrido en el ejercicio de la autoridad docente de la Iglesia; ella siempre ha sido consciente de esta posibilidad; tanto así en su teología, como en las normas que ha elaborado para hacer frente a cualquier situación”. Rahner, “¿el sacerdocio para las mujeres?”, 295.

sugerir la ordenación de las mujeres al sacerdocio; de esta manera, la Congregación para la Doctrina de la Fe sostiene que para todos los tiempos y circunstancias aplica esta condición. Ante este argumento, Rahner se pregunta: ¿Es verdad que la revelación cristiana -en su sustancia inmutable- excluye a las mujeres del ministerio sacerdotal en la Iglesia Católica?

¿Cuál es la situación si no se ha demostrado que tal afirmación [la no aceptación del sacerdocio femenino] está ciertamente contenida en la revelación, si en particular persiste la pregunta de si una práctica larga e indiscutida de la Iglesia (y la enseñanza implícita en ella) descansa en una verdadera revelación divina; o representa meramente una tradición humana, que también puede existir durante mucho tiempo y ser indiscutible en la Iglesia, y sin embargo, no necesita ser revelada e incluso puede ser errónea, o no poseer un valor normativo permanente?<sup>168</sup>

Para Rahner, no parece probarse, por más esfuerzos que realice la Congregación para la Doctrina de la Fe, que el comportamiento real de Jesús y de los Apóstoles implique una norma de revelación divina en el sentido estricto del término. Esta práctica, referida a la ordenación exclusiva de hombres, ha existido durante mucho tiempo sin ser cuestionada, y puede entenderse ciertamente como una tradición “humana”; es como otras tradiciones de la Iglesia -que alguna vez fueron incuestionables- se modifican porque han quedado obsoletas, y por supuesto, son resultado de un cambio sociológico y cultural.

Tal omisión de la posibilidad de ordenar mujeres en tiempos de Jesús ocurre más bien -según Rahner- por las normas objetivas de la moralidad de la época.

El judaísmo en el tiempo de Jesús (como se nota claramente en los escritos de Pablo) se basaba en una dominación masculina; se da por sentado que es completamente imposible pensar que Jesús y sus Apóstoles (y con ellos sus congregaciones helenísticas, y la influencia del judaísmo) podrían haber abolido o incluso haber permitido abolir esta preponderancia masculina en sus congregaciones a pesar del reconocimiento más fundamental y más general de la dignidad e igualdad de derechos de las mujeres que ellos mismos estaban produciendo en el ámbito religioso, y - hasta cierto punto - incluso dentro de la dimensión de la sociedad secular. (...)

---

<sup>168</sup> Rahner, “¿El sacerdocio para las mujeres?”, 295.

Si, en todo caso, hay razones culturales y sociológicas para no hacer a una mujer líder de la congregación, debe quedar claro que estas razones no bastan para explicar la actitud de Jesús y de los Apóstoles. Pero la Declaración no intenta proporcionar tal prueba.<sup>169</sup>

Otro argumento no consistente -identificado por Rahner- es el uso de un concepto no claro y no comprensivo sobre el ministerio sacerdotal. En la sección quinta y sexta la Declaración habla sobre la función propia del sacerdote; para el teólogo alemán tal afirmación

Parece restringirse, más o menos, al poder sacramental de la consagración; de modo que casi llegamos a la impresión de que la Declaración estaría dispuesta a conceder a las mujeres prácticamente todas las facultades eclesiásticas excepto ésta; como también “la proclamación oficial y pública del mensaje”, que difícilmente parece coherente con el encargo de Jesús a las mujeres, mencionada en la segunda sección, “para llevar el primer mensaje pascual a los Apóstoles”. Pero no cabe duda de que tal reducción del concepto de “sacerdote” debe suscitar serias dudas dogmáticas y particularmente pastorales.<sup>170</sup>

En cuanto a la posible solución de este conflicto humano-eclesial, Rahner recomienda que la Iglesia, para dar respuesta a este interrogante, debe incluir preguntas sobre la emancipación sociológica de la mujer en la teoría y en la práctica; preguntas sobre las consecuencias de la emancipación sociológica de la mujer en la vida de la Iglesia; preguntas sobre la superación de la discriminación contra la mujer en la Iglesia; preguntas sobre la imagen esencial auténtica e integral del sacerdote, que no puede limitarse a su poder puramente sacramental; preguntas sobre los requisitos actuales para la estructura de una congregación cristiana y sobre la función de las mujeres en la Iglesia.<sup>171</sup>

También debe incluir, para dar solución a este conflicto, preguntas sobre los medios de educar y cambiar la conciencia de la Iglesia en su conjunto, que es el lugar donde se encuentran las posibilidades del cambio de conciencia; y a su vez, identificar cuáles son los factores que

---

<sup>169</sup> Rahner, “¿Sacerdocio para las mujeres?”, 298.

<sup>170</sup> *Ibíd.*

<sup>171</sup> *Ibíd.*, 300.

impiden ese cambio; cómo y en qué forma pueden y deben ser incluidas las enseñanzas de Pablo sobre este tema.<sup>172</sup> En cuanto a un método oportuno para la solución, Rahner se pregunta,

¿Cómo debe abordarse y superarse -de manera realista- el problema esencial que nos ocupa aquí; cuestiones que todavía están lejos de encontrar una solución clara y generalmente aceptada en detalle, ya que en realidad no tenemos una respuesta clara, por ejemplo, al problema de cómo distinguir en principio entre una tradición “divina” y una tradición “humana” generalmente duradera?<sup>173</sup>

Finalmente para Rahner, la discusión debe continuar con cautela, con respeto mutuo y crítico de los malos argumentos de ambas partes; crítico de emotividad irrelevante que influye de forma expresa o tácita en ambas partes; pero también con ese coraje para el cambio histórico que es parte de la fidelidad que la Iglesia debe a su Señor”.<sup>174</sup>

### 3.2.5. El Magisterio eclesial hoy

El papa Francisco se ha mostrado partidario de que las mujeres adquieran un papel de mayor relevancia en la Iglesia Católica. El papa se pronunció -en el vuelo de regreso de Río de Janeiro, el 29 de julio de 2013- de la siguiente manera:

Sobre la participación de las mujeres en la Iglesia no nos podemos limitar a las mujeres monaguillo, a la presidenta de Cáritas, a la catequista... Tiene que haber algo más, hay que hacer una profunda teología de la mujer. En cuanto a la ordenación de las mujeres, la Iglesia ha hablado y dice no. Lo dijo Juan Pablo II, pero con una formulación definitiva. Esa puerta está cerrada. Pero sobre esto quiero decirles algo: la Virgen María era más importante que los apóstoles y que los obispos y que los diáconos y los sacerdotes. La mujer en la Iglesia es más importante que los obispos y que los curas. ¿Cómo? Esto es lo que debemos tratar de explicitar mejor. Creo que falta una explicitación teológica sobre esto”.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 300.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, 298.

<sup>174</sup> *Ibíd.*

<sup>175</sup> Papa Francisco. Viaje apostólico a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII jornada mundial de la juventud; conferencia de prensa del santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma. [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html). (Consultado el 14 de Julio de 2017).

Durante el encuentro con la Unión Internacional de Superioras Generales,<sup>176</sup> una de ellas le ha preguntado directamente al papa: “¿Por qué la Iglesia excluye a las mujeres como diaconisas?”. Y otra ha insistido: “¿Por qué no constituye una comisión oficial que estudie esa posibilidad?”. El papa anunció a modo de réplica, la posibilidad al día de hoy, de que las mujeres puedan acceder al diaconado, con la posibilidad de administrar el bautismo, distribuir la eucaristía o celebrar matrimonios.

A continuación, añadió: “¿Constituir una comisión oficial para estudiar la cuestión? Creo que sí. Sería un bien para la Iglesia aclarar este punto. Estoy de acuerdo. Hablaré para hacer algo por el estilo. Acepto la propuesta. Será útil para mí tener una comisión que lo aclare bien”.<sup>177</sup> Con sus palabras, el papa Francisco vuelve a invitar a la iglesia Católica a debatir sobre la cuestión del sacerdocio femenino, a propósito de plantearse si los viejos caminos son todavía los correctos.

### **3.3. La migración como acto de libertad**

#### **3.3.1. La libertad que impulsa al Éxodo**

Desde los orígenes de la especie humana, el *nomadismo* -como desplazamiento de un lugar a otro- ha sido parte constitutiva del desarrollo social, cultural y económico de la humana, y se debe, al sentido de “libertad” que es característico en ese estado de vida. Sin embargo, en la necesidad de establecerse en un lugar específico -por cuestiones esenciales como el alimento, el agua, el clima, etc.- el ser humano pasa al *sedentarismo*; en ese estado de vida, constituye un orden temporal, junto con los que ha decidido asentarse, y elabora condiciones y normas objetivas que tienen validez en ese grupo particular.

Sin embargo, esta imagen estática del mundo y de las personas se ha venido modificando; todo ello gracias a los nuevos dinamismos económicos, las nuevas

---

<sup>176</sup> La asociación reúne a las superioras de todas las órdenes religiosas de la Iglesia Católica; los orígenes de la UISG en realidad se encuentran en el pontificado del papa Pío XII que en 1951 convocó una reunión extraordinaria de superioras generales que tenían sus generalatos en Roma. El objetivo de esta reunión era iniciar consejos nacionales de religiosas. Es un foro internacional para que las religiosas puedan dialogar entre ellas, junto con las autoridades de la Iglesia y con otras organizaciones mundiales. <http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/es/quienes-somos/historia/> (Consultado el 25 de Julio de 2017).

<sup>177</sup> Papa Francisco. [https://elpais.com/internacional/2016/05/12/actualidad/1463061839\\_041604.html](https://elpais.com/internacional/2016/05/12/actualidad/1463061839_041604.html). (Consultado el 15 de Julio de 2017).



tecnologías de la comunicación, y la apertura de fronteras en algunos países.<sup>178</sup> Con esta nueva significación de mundo, el migrante/inmigrante se cuestiona sobre las pocas oportunidades que encuentra en su país residente; se suma a esto la violencia que se recrudece por efectos múltiples -narcotráfico, conflictos interreligiosos, conflictos civiles, etc.- que han dejado a su paso condiciones de pobreza, de desigualdad, como también de falta de oportunidades para el desarrollo integral de las personas.<sup>179</sup>

La migración/inmigración genera un movimiento de desplazamiento hacia nuevos territorios con una búsqueda de libertad y de nuevas oportunidades que se espera que sean positivas. En ese momento, el sujeto

Se pone en movimiento, a veces con rumbo incierto o sin saber a dónde ir; a veces con objetivos, otras veces sin ellos. El migrante es un ser en búsqueda, que va siempre hacia el futuro, buscando su realización; algunas de esas búsquedas son sueños e ilusiones, frustraciones, otras, en ese caminar, son experiencias de comunión, que construye comunidad.<sup>180</sup>

Definir las diferentes dinámicas de la movilidad humana nos tomaría un espacio bastante amplio, y no es de nuestro interés asumir tal intención; nuestro objetivo es identificar qué ocurre con la libertad humana dentro de esta problemática mundial. Para limitar nuestro análisis debemos contar con las siguientes condiciones. *En primer lugar*, toda migración/inmigración tiene como común denominador el abandono del lugar de origen de los sujetos implicados, para establecerse en otro territorio por un período de tiempo corto o también prolongado.<sup>181</sup>

*En segundo lugar*, los nuevos territorios desconocidos, a su vez, incluyen características diferenciadas como la alimentación, el clima, las leyes, la religión, los

---

<sup>178</sup> Hing, Bill Ong. *Deporting our Souls: Values, Morality and Immigration Policy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012. Su trabajo presenta los conflictos con los deportados por los Estados Unidos.

<sup>179</sup> Se describen por algunos autores otras situaciones: “La falta de trabajo, los bajos niveles salariales, las escasas perspectivas de crecimiento individual y colectivo, la baja calidad de los bienes y servicios sociales, la falta de perspectivas, han estimulado la salida de manera permanente de poblaciones hacia el exterior” En Texidó, Ezequiel. *Panorama Migratorio de América del Sur*, 2012, Buenos Aires: OIM, 2012. 15.

<sup>180</sup> Montenegro, María Isabel. *El migrante como lugar teológico*. Tesis de Maestría. <http://teologia.javeriana.edu.co/documents/13722978/7019001/Maria+Isabel/783defe1-536b-4d3c-b70b-1bfa65b4af79>, (Consultado el 15 de Agosto de 2017), 99.

<sup>181</sup> Gildas, Simon. *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. París, PUF, 1995, 230.

modelos económicos, etc.<sup>182</sup> Desde este punto de vista geográfico, la Organización Internacional para las Migraciones define la migración como el movimiento de una persona o un grupo humano

Que va de un lugar a otro a través de una o varias fronteras administrativas o políticas, con la intención de establecerse, de manera indefinida o temporal en un lugar distinto a su lugar de origen. Desde un punto de vista humano, cualquier persona que deja su país con la intención de residir en otro se llama emigrante. El término migrante es más general que emigrante o inmigrante, debido a que no señala la condición específica de su movimiento.<sup>183</sup>

Con estos elementos, nos podemos preguntar ¿cómo se ve afectada la libertad humana dentro de los procesos migración/inmigración? Desde una fuente bíblica el libro del Éxodo recoge las experiencias más significativas de este tipo de situaciones. En manos de Moisés se encuentra el ejemplo que atestigua la correlación libertad-éxodo.

Las múltiples complicaciones y anécdotas que se advierten en la narración, dejan entrever que el problema de la migración/inmigración no está condicionado a una época de la historia, sino que al contrario, es parte constitutiva de algunas situaciones de la condición humana.<sup>184</sup> Yahvé invita a migrar a Moisés con el pueblo de Israel hacia una situación nueva de liberación:

Y el Señor dijo: ciertamente he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he escuchado su clamor a causa de sus capataces, pues estoy consciente de sus sufrimientos. Y he descendido para librarlos de la mano de los egipcios, y para sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al lugar de los cananeos, de los heteos, de los amorreos, de los ferezeos, de los heveos y de los jebuseos.

---

<sup>182</sup> Montenegro, *El migrante como lugar teológico*, 74.

<sup>183</sup> Organización Internacional para las Migraciones. *Tipologías de Migración*. [http://www.iom.int/jahia/about-migration/migration-management-foundations/terminology/migration-ty\\_pologies\\_lang/es](http://www.iom.int/jahia/about-migration/migration-management-foundations/terminology/migration-ty_pologies_lang/es). (Consultado el 15 de Agosto de 2017).

<sup>184</sup> En palabras de Juan Pablo II: “Las migraciones forman parte de una corriente, que hoy, atraviesan todo el universo. Ellas se presentan hoy, como un fenómeno macizo de nuestro tiempo. Es un fenómeno que además de ser permanente, asume nuevas formas, que toca todos los continentes y casi todos los países y hace surgir graves problemas humanos y espirituales”. Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, 5.

Y ahora, he aquí, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y además he visto la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora pues, ven y te enviaré al Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto.<sup>185</sup>

Según la comprensión judía, Dios toma la iniciativa liberadora, tanto en el nivel interior como en el nivel exterior; Yahvé desea la liberación integral del individuo. Sin embargo, en ese desplazamiento, se da una afectación vital del individuo

que se ve expuesto a grandes traumas, como el desarraigo y los sentimientos de pérdida en todas sus dimensiones, llevando consigo las inevitables huellas que quedan indelebles en la tremenda realidad del ser como desplazado. Entre lo individual y lo social se suscita un vínculo dialéctico y la comprensión de su naturaleza es esencial para la interpretación de cualquier fenómeno social.<sup>186</sup>

Ahora, en esa afectación suscitada por el desplazamiento, en un gran número de casos, se genera una pérdida de la identidad religiosa, tanto en los sujetos como en los grupos;<sup>187</sup> un ejemplo claro, ocurre también durante el Éxodo del grupo de Moisés.

Entonces todo el pueblo se quitó los pendientes de oro que tenían en las orejas y los llevaron a Aarón. Y él los tomó de sus manos y les dio forma con buril, e hizo de ellos un becerro de fundición. Y ellos dijeron: Éste es tu dios, Israel, que te ha sacado de la tierra de Egipto. Cuando Aarón vio esto, edificó un altar delante del becerro.

Y Aarón hizo una proclama, diciendo: Mañana será fiesta para el Señor. Y al día siguiente se levantaron temprano y ofrecieron holocaustos y trajeron ofrendas de paz; y el pueblo se sentó a comer y a beber, y se levantó a regocijarse.<sup>188</sup>

Para Mario Gutiérrez y para Germán Neira, *la tentación de la inautenticidad*, -aquí generada por la idolatría- ocurre en “el proceso humano, tanto personal como comunitario [porque] implica una tensión continua y un drama humano en la lucha por la autenticidad.

---

<sup>185</sup> Ex. 3, 7 -10; versión Biblia de las Américas 1986.

<sup>186</sup> Conferencia Episcopal de Colombia. *Derechos Humanos: desplazados por la violencia en Colombia*. Bogotá: Kimpres, 1995. 79.

<sup>187</sup> Para profundidad en el tema migratorio ver: De La Torre, Miguel A. *Trails of Hope and terror: Testimonies on Immigration*. Nueva York: Orbis, 2009. Ver: Tesis de Maestría de Germán Andrés Rodríguez Herrera, capítulo titulado: “la corporeidad desde el sujeto en condición de desplazamiento” <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/16010>.

<sup>188</sup> Ex. 32, 4 - 6.

La inautenticidad amenaza al hombre en todos los niveles de su estructura dinámica: experimentar, entender, juzgar, deliberar (elegir, amar)”.<sup>189</sup>

La migración/inmigración genera una tensión en todos los niveles de la conciencia; tal incertidumbre pone en peligro inclusive la relación de los sujetos y los grupos humanos con la divinidad. Lonergan es enfático al afirmar que

El pecado aliena al hombre de su ser auténtico, que es auto-trascendencia, y se justifica a sí mismo por la ideología. Mientras que la alienación y la ideología son elementos que destruyen la comunidad, el amor sacrificado, que es la caridad cristiana, reconcilia al hombre alienado con su verdadero ser, y repara el daño causado por la alienación y agravado por la ideología.<sup>190</sup>

Es decir, la autenticidad va de la mano de la gracia-autotrascendencia, mientras que la alienación va de la mano del pecado-autocentramiento.

La auto-trascendencia implica en sí misma una tensión entre uno mismo en cuanto trascendiéndose y uno mismo en cuanto trascendido. Así pues, la autenticidad humana nunca es una posesión pura, serena, segura. Siempre es un apartarse de la inautenticidad y todo apartarse -que tenga éxito- sólo descubre la necesidad de seguir apartándose de ella. Nuestro progreso en el entender es también la eliminación de las inadvertencias y falsedades.

Nuestro progreso en la verdad es también la corrección de equivocaciones y de errores. Nuestro desarrollo moral se logra a través del arrepentimiento de nuestros pecados. La genuina religión se descubre y se realiza redimiéndose de las muchas trampas de la aberración religiosa. Es así como estamos obligados a vigilar y a orar, a hacer nuestro camino con temblor y temor.<sup>191</sup>

Se da el peligro en los migrantes de romper la relación con Dios cuando se presentan muchas dificultades debido al rechazo, a los malos tratos, a la exclusión, a la explotación, que van modificando también sus opciones en la escala de valores, “afectando la posibilidad de benevolencia y de beneficencia, de colaboración honesta y de amor

---

<sup>189</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 42. Las formas más graves de inautenticidad, en la relación intencional del hombre con el bien-valor son la inautenticidad psíquica, la inautenticidad moral y la inautenticidad social.

<sup>190</sup> Lonergan, *Método*, 349.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 111.

verdadero; la posibilidad de apartarse completamente del hábitat del animal y de llegar a ser persona en una sociedad humana”.<sup>192</sup>

Para identificar un poco más alguna orientación del problema del migrante/inmigrante, podemos recurrir de nuevo a Lonergan, quien propone la necesidad de eliminar las inadvertencias y falsedades, y de corregir errores y equivocaciones.<sup>193</sup>

Gutiérrez y Neira extienden la comprensión de Lonergan, y afirman la necesidad urgente -en el mundo moderno- de recuperar el espíritu comunitario:

No es posible que las sociedades, en cualquier nivel que se den -grupos, instituciones, naciones, organizaciones internacionales- subsistan a largo plazo sin una constante renovación del espíritu y sentido comunitarios. Se necesitan, entonces, en todos los niveles del mundo moderno, personas, grupos y organizaciones que trabajen por promover el espíritu comunitario y traten de persuadir a la gente de la necesidad de convertirse intelectual, moral y religiosamente, de modo que la autenticidad del proceso comunitario no se interrumpa.<sup>194</sup>

Se necesita “un trabajo sistemático para reparar el daño causado en los diferentes grupos humanos por la alienación y las ideologías que distorsionan los procesos humanos y los vuelven en contra del mismo hombre”.<sup>195</sup> Al mismo tiempo, los autores reconocen la necesidad de una acción redentora en un mundo deshumanizado: “Este proceso redentor debe realizarse en la misma Iglesia como comunidad, con cada una de sus partes; y en la sociedad humana en general, con todos sus sectores sociales”.<sup>196</sup>

Se requiere un estilo que acentúe ciertos aspectos de la acción responsable y que tenga la garantía de una acción planeada en las diversas etapas: seleccionar fines y determinar prioridades, considerar recursos, investigar condiciones de posibilidad para alcanzar los fines, trazar planes y coordinarlos en los diferentes campos de acción y en la Iglesia como totalidad. Este procedimiento permitirá a la Iglesia irse haciendo cada vez más consciente de su proceso de auto-constitución en el mundo actual.<sup>197</sup>

---

<sup>192</sup> Rahner, “El lugar de la mujer”, 106.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 111.

<sup>194</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 49.

<sup>195</sup> *Ibíd.*

<sup>196</sup> *Ibíd.*, 52.

<sup>197</sup> *Ibíd.*

Por tanto, hay que pensar de la migración/inmigración no como un dato reducido al campo sociológico, político, cultural; el punto de vista teológico en esta problemática, propone desentrañar el plan de Dios en la historia:

Pues ese sujeto migrante [inmigrante] tiene una palabra que decir; su voz brota de un terreno y contexto vital que lo convierte en un grito que reclama la escucha atenta de la Palabra revelada en su historia y a través de la historia; por lo que se convierte en un desafío para la Iglesia, en la perspectiva de construcción del Reino de Dios.<sup>198</sup>

### 3.3.2. El migrante y sus derechos (Kelly McBride)

El problema de la jurisdicción y la aplicación de los derechos humanos en las personas migrantes es una cuestión que se discute en todos los Estados y sociedades actuales. Sin embargo, para Kelly McBride, los derechos, por naturaleza, son contingentes, circunstanciales, abiertos a la interpretación, o caprichosos.<sup>199</sup> Como dice Jack Donnelly, estudioso de los Derechos Humanos:

Si tomamos en serio la idea de los derechos humanos, debemos reconocerlos como un producto histórico y de validez universal. Los derechos del hombre y los derechos humanos no pueden ser tratados como meramente un producto histórico sin destruir el concepto. De hecho, existe la idea según la cual los derechos humanos poseen un carácter universalmente válido; sin embargo, sabemos que, tales derechos fueron formulados e institucionalizados en una civilización particular y en un momento determinado de la historia.<sup>200</sup>

Donnelly argumenta que los derechos humanos “demandan su realización universal”; los derechos existen mediante su aplicación y, por lo tanto, su aplicación debe ser uniforme. Los derechos humanos deben ser aplicados y aplicados uniformemente para que sean universales como derechos. Toda infracción impune se supone que pone en

---

<sup>198</sup> Montenegro, *El migrante como lugar teológico*, 74.

<sup>199</sup> McBride, Keally. “Human Rights”, en *The Church in the modern World*, 141 – 152.

<sup>200</sup> Donnelly, Jack, “Human Rights and Human Dignity: An Analytical Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights” *American Political Science Review* 76: 2 (1982), 303 - 316. Traducción mía.

peligro toda la noción de derechos humanos inviolables.<sup>201</sup>

Sin embargo, el migrante/inmigrante es testigo -por citar sólo algunos ejemplos- de la persistencia del genocidio; de la discriminación patrocinada por el Estado; de la explotación económica y de la violencia de género; para McBride, todas estas cuestiones ponen en cuestión la existencia de los derechos humanos.

Por más de cincuenta años de esfuerzos [aquí haciendo referencia a la Organización de Naciones Unidas] no han hecho que el régimen de derechos humanos sea universal y uniforme. Tal vez es hora de renunciar a este ideal en particular. Como alternativa, debemos considerar el hecho de que antes del advenimiento de las formas modernas de liberalismo, existía un antiguo ejemplo de derechos políticos y religiosos que existían de manera concertada, sin necesidad de ser universales o superiores a los demás. Esta práctica era conocida como *santuario*.<sup>202</sup>

Este concepto de santuario es familiar para los activistas de derechos humanos. Según comenta McBride, durante la década de los ochenta, el movimiento del *santuario* construyó conexiones entre El Salvador y los ciudadanos interesados en los Estados Unidos, y proporcionaba un refugio para los que huían de la violencia, en este caso inmigrantes. Además, los ciudadanos estadounidenses abogaban por los cambios en la política migratoria en los Estados Unidos; sin embargo, el movimiento iba más allá de proporcionar simplemente un espacio para los refugiados contra las políticas migratorias vigentes.<sup>203</sup>

El *santuario* es una práctica con raíces muy profundas en el derecho romano, situada hacia el siglo IV D.C. Una variante u otra de este derecho estuvieron en su lugar por más de un milenio; esta permanencia solo llegó a ser percibida como problema cuando las nociones liberales clásicas de la ley empezaron a predominar.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> McBride, "Human Rights", 148.

<sup>202</sup> *Ibíd.*

<sup>203</sup> *Ibíd.*

<sup>204</sup> McBride, "Human Rights", 149. El exhaustivo estudio de Karl Shoemaker sobre la historia de las prácticas del santuario en la ley, y el crimen en la Edad Media 400-1500, proporciona una descripción detallada la forma en que la iglesia y las autoridades seculares trabajaron de manera conjunta en este tema. Ayuda a comprender que las prácticas del *santuario* no se basan en una excepción hecha para el espacio físico de adoración religiosa, como un templo o una iglesia. Más bien, se trataba de una compleja negociación de las esferas influyentes, y de la aceptación del pluralismo. Shoemaker, Karl. *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*, New York: Fordham University Press, 2011.

En los recientes movimientos migratorios, los Estados se han visto en la necesidad de crear una “zona segura” denominada en el lenguaje actual “campos de refugiados”.<sup>205</sup> Para McBride, el sinónimo de campo de refugiados es *el santuario*; es un espacio donde las leyes y políticas propias de una sociedad quedan suspendidas para aquellos que hacen parte de este territorio.

Según McBride, la ley romana reconoció el derecho de *santuario* a los templos cristianos y paganos, con la que evitó una relación exclusiva con la Iglesia Católica. De esta manera, sin un reconocimiento explícito por medio del derecho, el santuario no podía dar refugio a personas que se encontraban fuera de la ley, como extranjeros o delincuentes. La negociación entre autoridades seculares y religiosas sobre el derecho al santuario continuó durante cientos de años.<sup>206</sup> Shoemaker, propone un ejemplo histórico de este tipo de negociaciones,

Gregorio XIV emitió un decreto en 1591, donde revalidó la primacía de los jueces eclesiásticos con respecto a la eliminación de los fugitivos de las iglesias; pero también elaboró una lista, en gran parte aceptable para los juristas civiles y los gobernantes seculares, donde principalmente aprobada las fuentes legales civiles, y especificando cuáles crímenes ya no justificaban la protección [de estas personas] en los santuarios.<sup>207</sup>

McBride recuerda que el derecho y la legislación del santuario en la Edad Media y principios de la Edad Moderna ofrecen un modelo dinámico; por un lado, los códigos legales eran suspendidos -sin que la medida fuera cuestionada- por el bien de una persona o un grupo en particular; y por el otro lado, los diferentes sistemas de autoridad -política o religiosa- negociaban con las personas o grupos, haciendo una excepción.

Un ejemplo de ese modelo en la actualidad colombiana se encuentra en las negociaciones realizadas entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC); estas negociaciones lograron conformar

---

<sup>205</sup> Recomendamos como aporte visual el documental sobre los refugiados titulado: “Bienvenidos a refugistan”. Producido por la *Deutsche Welle*. <http://www.dw.com/es/trailer-refugistan-60/av-36956897>. (Consultado el 15 de Agosto de 2017).

<sup>206</sup> McBride, “Human Rights”, en *The Church in the Modern World*, 149.

<sup>207</sup> Shoemaker, “Sanctuary”, en *The Church in the Modern World*, 15.



una Justicia Transicional, una Jurisdicción Especial para la Paz y unos campamentos de concentración,<sup>208</sup> que para nuestra comprensión podemos llamar: *santuarios*.

*El santuario* está actualmente tanto en Europa, como en algunas regiones del Medio Oriente; el formato de atención al migrante/inmigrante ha exigido su aplicación universal, y existe fuera de los regímenes jurídicos y nacionales; a su vez, conforma nuevos regímenes legales emergentes, en favor de la población desplazada.<sup>209</sup>

Si el *santuario* es un lugar de refugio, McBride identifica otros dos elementos que deben ser complementarios a esta propuesta: *la intercesión y la penitencia*. Incluir esto en nuestra comprensión del santuario aumenta considerablemente la responsabilidad de proporcionar refugio a los extranjeros, y a su vez, la responsabilidad de abogar en contra de la injusticia generalizada que genera más conflictos.<sup>210</sup>

En cuanto a la *intercesión*, la noción proviene del Nuevo Testamento, y asume que los cristianos ofrecen ayuda tanto a los inocentes como a los culpables. Según Shoemaker,

Lo que en principio era un deber para todos los cristianos, en el siglo IV se convirtió en una práctica apoyada principalmente por los obispos: se esperaba que utilizaran su estatus e influencia en favor de aquellos que estaban en peligro de perder su vida o sus miembros corporales en los tribunales romanos.<sup>211</sup>

Para McBride, la otra importante lección que se obtiene de estas prácticas, que son mucho más antiguas que el *santuario*, es que la gente no tiene que ser inocente para buscar refugio; ni que la Iglesia –para albergarlos- deba tener la presunción de su inocencia. Según McBride,

Aunque pudiéramos usar la práctica del santuario para permitir que los culpables quedaran impunes -cuestión para muchos aberrante-, san Agustín proporcionó una defensa completa de esta práctica. Shoemaker resume la visión agustiniana de la siguiente manera: “A juicio de Agustín, la intercesión tenía por objeto *convertir* al malhechor de su pecado

---

<sup>208</sup> Acto Legislativo No. 1 del 4 de Abril de 2017. "por medio del cual se crea un título de disposiciones transitorias de la constitución para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera y se dictan otras disposiciones". <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/ACTO%20LEGISLATIVO%20N%C2%B0%20001%20DE%204%20DE%20ABRIL%20DE%202017.pdf> (Consultado el 15 de Agosto de 2017).

<sup>209</sup> McBride, “Human Rights”, 149.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>211</sup> Shoemaker, *Sanctuary*, 18.

para que pudiera vivir libre de él. Mientras que los castigos seculares sólo dañaron o mataron el cuerpo sin purgar el alma. A diferencia del magistrado secular, el intercesor buscaba “liberar al hombre” del pecado (...) Lejos de impedir el castigo, concluyó Agustín, “la intercesión facilitó realmente una forma más profunda de corrección que la justicia imperial”.<sup>212</sup>

Con esto, McBride identifica el segundo elemento en la práctica del santuario: *la penitencia*. Aquí el pecador necesita reparar su relación con los agraviados, incluyendo a los miembros de la comunidad, a las personas específicas heridas por sus acciones, y también a Dios. La reparación de esta relación con Dios se convierte en el punto central de la misión en el santuario. Esto concuerda claramente con la propuesta de Lonergan en el tema de conversiones. Según McBride,

El santuario como práctica permitió una práctica de penitencia y reconciliación, junto con las estructuras políticas y legales existentes. En otras palabras, no espero que la abolición del régimen de derechos humanos al final sirva a los fines de la humanidad. Pero afirmar el derecho y la importancia de las prácticas de santuario junto con el actual régimen de derechos no necesariamente tiene que socavar las reivindicaciones de derechos humanos.<sup>213</sup>

Para McBride, las prácticas de los santuarios no fueron vistas como una amenaza para los regímenes legales-seculares durante cientos de años; por esta razón deben ser “un complemento para los Estados”. De manera que la red de instituciones que proporcionan un santuario para personas en estados migrante/inmigrante podría complementar el régimen de derechos humanos.<sup>214</sup> Esta red podría tener como objetivo proporcionar a todas las personas migrantes la oportunidad de alcanzar la dignidad humana.

---

<sup>212</sup> McBride, “Human Rights”, 150; Ver: Shoemaker, *Sanctuary*, 19.

<sup>213</sup> McBride, “Human Rights”, 150.

<sup>214</sup> Instituciones como *Oxfam* atienden esta problemática; su lema es “trabajar con otros para combatir la pobreza y el sufrimiento”. Es una confederación internacional formada por 17 organizaciones ‘no gubernamentales’ nacionales que realizan labores humanitarias en 90 países.

## CONCLUSIÓN

### UN CAMINO QUE QUEDA ABIERTO

El desarrollo de nuestra investigación ha analizado los aportes más importantes del Magisterio Eclesiástico, el Magisterio Teológico, algunos aportes de tres teólogos relevantes que correlacionan gracia-libertad como fueron: Karl Rahner S.J., Josef Fuchs S.J., y Joseph Ratzinger; y junto con ellos hemos asumido la síntesis teológico-sistemática de la correlación gracia-libertad en la obra de Bernard Lonergan S.J.

Con estos elementos, la conclusión ineludible que se ha identificado en la mayoría de aportes es que el don de la fe, y su recepción, completa la libertad en vez de eliminarla. En ese don de la fe, se distingue *un momento primero*: Dios actúa, y los sujetos creyentes se alegran; y un *segundo momento* que es la evolución y el desarrollo de este don se da únicamente en la permanencia de un sí, a la aceptación de Dios y de su actuar que requiere años de cooperación con la Gracia de Dios (ver anexo con cuadro y explicación por colores, página 327).<sup>215</sup>

Sólo con el don de la fe, la voluntad tiende hacia un bien natural; para movernos desde la *voluntad de Dios*, que quiere salvar a todas las personas, se requiere que Él actúe, opere o se manifieste en los sujetos creyentes.<sup>216</sup> Estos sujetos se mueven por la actuación de Dios quien provee de expansión y ensanchamiento; por tanto, más libres son aquellos que gozan del perfeccionamiento paulatino de su expansión y la actuación de una potencia ya existente que lleva a la voluntad hacia su instancia sobrenatural, Dios, que salva en *Cristo resucitado*.<sup>217</sup>

La *fe*, de acuerdo con Lonergan, es el “conocimiento nacido del amor de Dios”<sup>218</sup> Se advierte que al lado de conocimiento factual alcanzado por la experiencia, entendimiento y verificación, existe otra manera de conocer por medio del discernimiento del valor, de los

---

<sup>215</sup> Lonergan, *Grace and Freedom*. 58. 104. 149. 196. 250. 320 – 384.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 125 – 127.

<sup>217</sup> “Pero muchos bienes particulares están contenidos bajo un bien común, y la voluntad no está determinada por ninguna de estas. Estrictamente, no existe la más mínima incompatibilidad: la gracia mueve la voluntad hacia Dios, quien es determinado en efecto pero también es *universale bonum*, más allá de toda limitación o clasificación; inclusive, la gracia mueve la voluntad hacia Dios no por la adición de potencia en el sentido de limitación o contracción, pero por ser una actuación que va más allá, se expande y se engrandece. Los realmente libres son aquellos que gozan la libertad de los hijos de Dios; el amor perfecto de Dios es el desprendimiento perfecto de la excelencia creada y la libertad perfecta en elección.” *Grace and Freedom*. Nota 33.

<sup>218</sup> Lonergan, *Método*, Cap. IV Religión. 115. También en “Horizontes”, 19.

juicios de valor de una persona en amor.<sup>219</sup> Específicamente el discernimiento y el juicio del valor trascendente resultan de la recepción del amor de Dios.

El *amor*, por tanto, no es el resultado de un proceso lógico y ético.<sup>220</sup> Lonergan en este punto explica dos excepciones desde una máxima medieval: nada es amado si no es primero conocido. Primero, existe la excepción menor de enamorarse en el sentido cotidiano: los que se aman rara vez razonan ellos mismos el estado de estar enamorados el uno del otro. En segundo lugar, es la excepción mayor de los seres humanos recibiendo el amor de Dios, llegando a estar enamorados de Dios.<sup>221</sup> En ambos casos, Lonergan niega que el amor es causado por la razón de experimentar, entender, juzgar. La consecuencia: estar enamorado es un acto de gratuidad.

La recepción de este don del Amor de Dios lleva a los juicios de valor a transformar, cambiar o modificar la escala de valores previa, basados como se ha visto en las “razones” del corazón. En palabras de Lonergan: “En la propia comprensión de valores vitales, sociales, culturales y personales, está implicada una aprehensión de valor trascendente”.<sup>222</sup> La *conversión* consiste en mover la totalidad del ser hacia el fin último que es Dios que manifiesta su amor salvífico misericordioso en la persona de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre.<sup>223</sup>

El fruto de esta transformación, modificación o “actuación de Dios” puede estar implicado en dos opciones que pueden considerarse contrarias: ¿Deseo optar positivamente por Dios? O ¿Deseo optar negativamente por él?<sup>224</sup> Es decir, las *decisiones* que de ahora en adelante haga el sujeto deben incluir la auto-aceptación de su mismidad, la de otros, su mundo, puesto que la aceptación de Dios es aceptarlo a Él, con todo; por tanto, aceptar la influencia de su Amor en las decisiones<sup>225</sup> genera un nuevo funcionamiento de la

---

<sup>219</sup> Lonergan, *Método*, Cap. IV Religión. 115.

<sup>220</sup> Lonergan como es sabido, reconoce que la aprehensión de valor ocurre sobre cuatro niveles de la intencionalidad de la conciencia, (el nivel de la decisión) es de total importancia. La mente humana no detiene en su funcionamiento en términos de experiencia, entendimiento, juzgar y decidir.

<sup>221</sup> *Método*., 122 -123.

<sup>222</sup> *Ibíd.*

<sup>223</sup> *Ibíd.*

<sup>224</sup> Aquí de nuevo asumiendo la *G.S.* en 16 -17.

<sup>225</sup> “Es la capacidad de iluminar toda la existencia del hombre (...) La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida (...) La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo. Por una parte, procede del pasado; es la luz de una memoria fundante, la memoria de la vida de Jesús, donde su amor se ha manifestado totalmente fiable, capaz de vencer a la muerte. Pero,

conciencia que apunta ahora hacia una nueva orientación al Dios que es la Verdad Trascendente. En otras palabras, es el amor a Dios el que genera confianza en los sujetos que le han aceptado: El Amor habla al amor, y lo que habla es poderoso.<sup>226</sup>

La aceptación de esa realidad actuante y cooperante de parte de Dios es aquello que puede ser llamado conversión.<sup>227</sup> Lonergan describe tres *conversiones* en *Método*: intelectual, moral y religiosa.<sup>228</sup> La noción de conversión usada en estos tres casos es fruto de un desarrollo significativo de su pensamiento.<sup>229</sup> Él explica e interpreta la doctrina de santo Tomás donde Dios direcciona el alma hacia un fin sobrenatural.<sup>230</sup> De acuerdo con santo Tomás, cualquier ser humano, inclusive un ángel, necesita la asistencia de Dios para actuar de manera absoluta hacia Él.<sup>231</sup>

Debemos recordar que la conversión religiosa ocurre por medio del don de la caridad a través de la cual se comienza la incorporación de la vida humana a la vida divina. La finalidad vertical hacia lo sobrenatural, sin embargo, no se limita a conversión religiosa; para Lonergan, todo comienza a ser diferente una vez que el amor sobrenatural se involucra. Como ya hemos observado desde el inicio de esta investigación, esa direccionalidad transforma las orientaciones del individuo.<sup>232</sup>

Gracias a la conversión religiosa, que es un don, se hace posible el desarrollo de formas conjugadas por las que el individuo llegar a conocer lo que es Dios, por medio de ese amor religioso. La conversión moral desarrolla nuevas habilidades probables que son análogas a las virtudes cardinales de santo Tomás de la caridad, la esperanza y la fe; en cuanto a la conversión intelectual sabemos que modifica positivamente el proceso de probabilidades, y genera una maduración y purificación.

al mismo tiempo, como Jesús ha resucitado y nos atrae más allá de la muerte, la fe es luz que viene del futuro, que nos desvela vastos horizontes, y nos lleva más allá de nuestro “yo” aislado, hacia la más amplia comunión. Nos damos cuenta, por tanto, de que la fe no habita en la oscuridad, sino que es luz en nuestras tinieblas.” Papa Francisco, Carta Encíclica *Lumen Fidei*, 4. [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html). Consultada Febrero 4 de 2016.

<sup>226</sup> Lonergan, *Método*, 117.

<sup>227</sup> Carrant, Charles E., “Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan” en Philip McShane, *Foundations of Theology*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1976, 41 - 59.

<sup>228</sup> Aunque la discusión central de esta investigación apunta más la conversión moral y religiosa, se hará necesario en su momento asumir la discusión desde la conversión intelectual.

<sup>229</sup> Ver, *Grace and Freedom*, 124 - 128, 138 - 142.

<sup>230</sup> *Ibíd.*, 124 -125.

<sup>231</sup> ST. I 62. 2c.

<sup>232</sup> Lonergan, “Finalidad”, 478.

Los problemas que hemos presentado en esta última parte fueron objeto de un análisis sociológico, político y teológico. Son cuestiones que afectan a la situación y estructura del mundo de hoy como un todo. También son cuestiones que se refieren a la situación y estructura de las diversas sociedades existentes en el mundo. Son cuestiones que tocan al individuo particular en el mundo actual. “El individuo está integrado en la sociedad civil humana y es el primer afectado por las situaciones sociales y por los cambios que se van dando en la sociedad”.<sup>233</sup>

Las posibles soluciones, ya no sólo en los tres casos que hemos analizado brevemente -las uniones entre parejas del mismo sexo, la ministerialidad de la mujer y la migración humana- presentan como, *primer elemento*, la necesidad de construir, -en palabras de Gutiérrez y de Neira-, un *método interdisciplinario* que trate de integrar la teología y las demás ciencias, en especial sobre el estudio del ser humano -una antropología-. “El objetivo de dicha integración es generar políticas y planes basados sobre una buena información y revisados continuamente a fin de promover el bien y reducir el mal, tanto en la Iglesia como en la sociedad humana en general”.<sup>234</sup>

Un segundo elemento necesario para la solución -según Gutiérrez y según Neira- es el elaborar un *“discernimiento” -dialéctica-* sobre los diversos puntos de vista de los eruditos y científicos que se interesan por las ciencias sociales:

Dado que hay tantas posiciones e interpretaciones respecto de los procesos y de los problemas humanos, es necesario hacer una dialéctica que reúna los puntos diferentes, los clasifique y los confronte desarrollando las posiciones (lo válido que tienen) y haciendo una crítica seria de las posibles contraposiciones (lo que no parece válido). Si desde el punto de vista de los fundamentos teológicos se explicitan los elementos de la conversión religiosa, moral e intelectual, es posible tener una herramienta de discernimiento de las posiciones y contraposiciones de las diversas teorías y puntos de vista.<sup>235</sup>

Un tercer elemento, para la posible elaboración de proyectos que tiendan a solucionar los conflictos humanos, es la necesidad de elaborar un *“discernimiento” -dialéctica-* sobre los procesos sociales que se van elaborando: “no se trata ya de la

---

<sup>233</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 55.

<sup>234</sup> Lonergan, *Método*, 345. Ver Gutiérrez, “La comunicación”, 53.

<sup>235</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 55; ver, Lonergan, *Método*, 350.

confrontación de las teorías e interpretaciones sociales sino de analizar el estudio de los procesos y de las situaciones sociales”.<sup>236</sup>

El último elemento, que recomiendan Gutiérrez y Neira, es la necesidad de desarrollar esta integración de investigaciones interdisciplinarias en *los diversos niveles en que se elabora la vida social (local, regional, nacional e internacional)*; para ellos, es importante aplicar el principio de subsidiariedad de modo que cada nivel tenga la competencia y la responsabilidad que le corresponde según los problemas que tenga que manejar. Los niveles superiores se convertirán en centros de intercambio de información sobre las soluciones que hayan tenido éxito y las que hayan fracasado. Es necesario un espíritu de cooperación entre los diversos niveles de modo que cada uno aporte y organice lo que le corresponde.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Gutiérrez y Neira, “La comunicación”, 55.

<sup>237</sup> *Ibíd.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo Grajales, Diego. *La comunión de la Trinidad; fundamento y meta de la moral cristiana*. Colección Monografías y Tesis No. 8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Balthasar, (von) Urs Hans. *A Short Primer for Unsettled Laymen*. San Francisco: Ignatius, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Joy and the Cross”. *Communio* 31 (2004): 332 – 344.
- Barrera Parra, Jaime, “Significado de Bernard Lonergan para un teólogo” *Theologica Xaveriana* 155 (2005): 433-462.
- Baum, Gregory, “La antropología del Vaticano II”, en Dunphy, William, *La nueva moral*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- Benedicto XVI, *Anthropology and Culture*. Michigan: Earmans Publishing Co, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Spe salvi*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html) (Consultado el 22 de marzo de 2018).
- Bigordá, Marti. *El Concilio ecuménico en la Iglesia*, Barcelona: BAC, 1959.
- Brackley, Dean. S.J. “Searching for the Truth and the Right Thing to Do.” En *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, editado por Franz Wijssen, Peter Butler, and Rodrigo Mejia. Nueva York: Orbis, 2005.
- Bravo, Armando J. *Una introducción a Lonergan*, México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- Bravo, Carlos. S.J. “La Revelación. Cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II” *Theologica Xaveriana* 69 (1983): 261 - 269.
- Brigham, Erin. *The Church in the Modern World, Fifty years after Gaudium et Spes*. Maryland: Lexington, 2015.
- Comisión Teológica Internacional. *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*. 2012.
- \_\_\_\_\_. *En busca de una ética universal: nueva visión sobre la ley natural*. 2009.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. (18 de noviembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.



- \_\_\_\_\_. “Constitución dogmática *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006. (Ver Estado del Arte).
- \_\_\_\_\_. “Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964)”. Bogotá: San Pablo, 2006.
- Cone, Steven Douglas. *Transforming Desire: The Relation of Religious Conversion and Moral Conversion in the Later Writings of Bernard Lonergan*. Boston: College University Libraries. 2009. [Http://hdl.handle.net/2345/1990](http://hdl.handle.net/2345/1990). (Consultado: 15 de marzo de 2017).
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Derechos Humanos: desplazados por la violencia en Colombia*. Bogotá: Kimpres, 1995.
- Crowe, Frederick. “The Life of the Unborn: Notions from Bernard Lonergan,” en *Appropriating the Lonergan Idea*, Ed. M. Vertin. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1989.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción Donum Veritatis*, Mayo 24 de 1990.
- De La Torre, Miguel A. *Trails of Hope and terror: Testimonies on Immigration*. Nueva York: Orbis, 2009.
- Dennis Michael Ferrara, en “*Representation or Self-Effacement? The axiom of in persona Christi* in St. Thomas Aquinas and the Magisterium” en *Theological Studies* 55. 1994.
- Denzinger, H./Hünemann, P. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- Denzinger, Ruiz Daniel. *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1963.
- Devon, Lerner. “Why We Support Same-Sex Marriage: A Response From Over 450 Clergy,” *New England Law Review* 38.3 (2004): 528-531.
- Didaskalia (Gabriel Suárez ed.). *Los métodos en Teología. El método de la teología de la Liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Donnelly, Jack. “Human Rights and Human Dignity: An Analytical Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights” *American Political Science Review* 76: 2 (1982), 303 – 316.
- Doran, Robert. “Addressing the Four-Point Hypothesis” *Theological Studies* 68 (2007): 678-679.
- \_\_\_\_\_. *Complicate the Structure. Notes on a Forgotten Precept*, Ponencia manuscrita presentada en el Lonergan Workshop, Boston College, junio de 2004.
- \_\_\_\_\_. “Lonergan and Von Balthasar: Methodological Considerations” *Theological Studies* 58 (1997): 61 – 84.

- \_\_\_\_\_. *What Does Bernard Lonergan Mean by 'Conversion'?* 2011. <http://www.lonerganresource.com/> (Consultado 12 de mayo de 2017).
- Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid: Mundo Negro, 1992
- Fernández, Julio Lois, *El Dios de los pobres*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Figuroa, Pablo María, “La cuestión de los fundamentos en la ética de Lonergan” *Revista Teología*, 107 (Abril 2012): 79-109.
- Friel, Christopher. “Faith and Feeling in Lonergan” *Australian eJournal of Theology* 21.2 (August 2014), 139 – 154.
- Fuchs, Josef. S.J. *Human Values and Christian Morality*. Dublin: Gill and MacMillan Ltda., 1970.
- \_\_\_\_\_. *Natural Law. A Theological Investigation*. New York: Sheed and Ward, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington: Georgetown University Press, 1983.
- Gildas, Simon. *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. París, PUF, 1995.
- Gómez Mier, Vicente. *La refundación de la Moral Católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- Gutiérrez, Mario. S.J., Neira Germán. S.J. “La comunicación inculturada como función de la teología” *Theologica Xaveriana* 46, (1996): 35-61.
- \_\_\_\_\_. “La Encíclica *Spe salvi* del papa Benedicto XVI en la dialéctica de la esperanza activa”. *Theologica Xaveriana* 59. 168 (2009): 393-422.
- Helman, Ivy. *Women and the Vatican: An Exploration of Official Documents*. Maryknoll: Orbis, 2012.
- Hing, Bill Ong. *Deporting our Souls: Values, Morality and Immigration Policy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.
- Hinze, Christine Firer. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*. Volumen II: Inquiry, Thought, and Expression, New York: Fordham University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church*, Volume I: Voices of Our Time. Editado por: New York: Fordham University Press, 2014.

- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder, El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Vadell Hermanos, 2005.
- Hortelano, Antonio. *Problemas actuales de la moral I. Introducción a la teología moral. La conciencia moral*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Illanes Maestre, José Luis. *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*. Madrid: Ediciones Rialp, 1997.
- Kanaris, Jim. *Bernard Lonergan's Philosophy of Religion: From Philosophy of God to Philosophy of Religious Studies*. New York: State University of New York Press, 2002.
- Lakeland Paul. *More Than a Monologue: Sexual Diversity and The Catholic Church. Volumen II: Inquiry, Thought, and Expression*, New York: Fordham University Press, 2014.
- Lamb, Matthew. "Dimensión social y política de la teología de Lonergan." Matthew Lamb, 65 - 117. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2000.
- Lambino, Antonio B., S.J. *The Theology of Liberty in Gaudium et Spes*. Roma: PUG, 1974.
- Laudan, Larry. *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro, 1986.
- Lawler, Michel G. / Salzman, Todd A. *The Church in the Modern World, Gaudium et Spes Then and Now*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.
- Lonergan, Bernard, S.J. *A Third Collection* (Ed. Frederick E. Crowe). New York: Paulist Press /London: Geoffrey Chapman, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Finality, Love, Marriage," en *Collected Works of Bernard Lonergan: Collection* Toronto: University Press of Toronto, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: Lonergan Institute, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Grace and Freedom: operative grace in the thought of St Thomas Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. "De Ente Supernaturali: Supplementum Schematicum ("The Supernatural Order")" Early Latin Theology, vol. 19 of *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans Green, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical and Theological Papers 1965 – 1980*. (Ed. Robert C. Croken and

- Robert M. Doran). Toronto: University of Toronto Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. “The Subject”, en *A Second Collection , Papers by J.F. Lonergan, S.J.* (Ed. by William F.J. Ryan, S.J. & Bernard J. Tyrrell, S.J.), London: Ed. Darton, Longman & Todd, 1974.
- \_\_\_\_\_. “The Absence of God in Modern Culture”, en *A Second Collection* (Ed. By William F.J. Ryan and Bernard J. Tyrrel). London: Longman and Todd, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The Ontological and Psychological Constitution of Christ*. Vol. 7, Collected Works. Ed. Michael Shields, Frederick Crow and Robert Doran. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Volumen 2, Collected Works. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- McBride, Kelly. En *The Church in the Modern World, Fifty years after Gaudium et Spes*. Maryland: Lexington, 2015.
- McGregor, Peter John. *Heart to Heart: The Spiritual Christology of Joseph Ratzinger*, Oregon: Pickwick Publications, 2016.
- Mejía, Carlos Esteban. S.J. “La conversión religiosa como dinamismo de redención social” *Theologica Xaveriana* 48 (1998): 213-226.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. *Deus Ineffabilis, una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder. 2015.
- Mendoza, Claudia, “Logros y tareas. A 40 años de la promulgación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación”. *Revista de Teología*. XLII No. 88. (2005): 557 – 571.
- Menéndez Martínez, Valentín. *La misión de la Iglesia*. Roma: Gregorian University Press, 2002.
- Montenegro, María Isabel. *El migrante como lugar teológico*. Tesis de Maestría. <http://teologia.javeriana.edu.co/documents/3722978/7019001/Maria+Isabel/783defe1-536b-4d3c-b70b-1bfa65b4af79>, (Consultado el 15 de Agosto de 2017).
- Múnera, Alberto. “*Apuntes sobre teología moral. Material de clase.*” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2016.
- \_\_\_\_\_. “La moral como antropología teológica”. *Theologica Xaveriana*. 69 (1983): 305 - 332.
- \_\_\_\_\_. “Líneas para una moral específicamente cristiana”. *Theologica Xaveriana*. 42 (1979). 17 – 45.

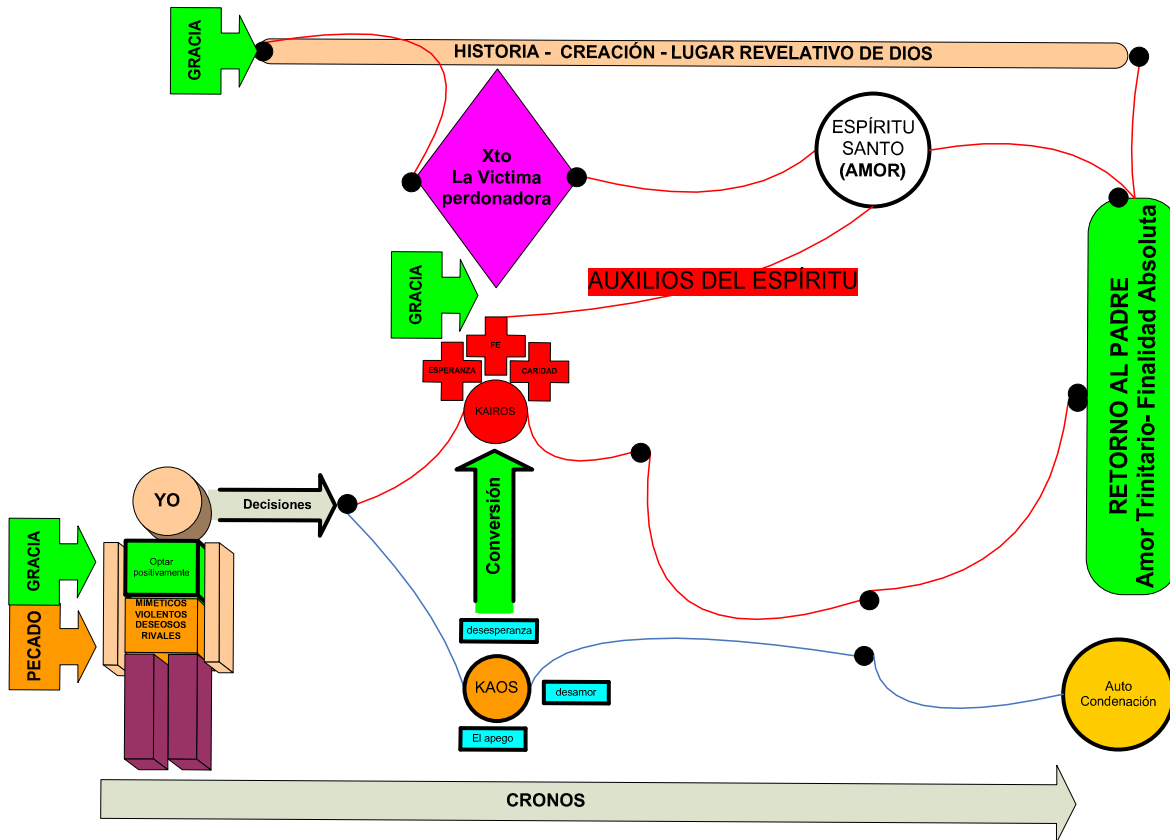
- \_\_\_\_\_. “Magisterio conciliar y de Juan Pablo 11 sobre teología, catequesis y mcs”. 79 (1986): *Theologica Xaveriana*. 185 – 224.
- Neira Fernández, Germán S.J. *Edificar la Iglesia Hoy. Teología práctica*. Bogotá: Centro Editorial Javeriana, CEJA, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El bien humano como construcción sociocultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- \_\_\_\_\_. “El dinamismo de los juicios de valor en la autotranscendencia moral”. *Theologica Xaveriana*. 165 (2008): 201 - 224.
- \_\_\_\_\_. “El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad” *Theologica Xaveriana*. 155 (2005): 463 - 476.
- \_\_\_\_\_. “Tres tendencias en la elaboración de la Teología Práctica” *Theologica Xaveriana* 109 (1994): 35 - 57.
- Novoa, Carlos S.J. *El seguimiento histórico de Jesús según el espíritu. Formación de la conciencia moral*. Colección Teología hoy No. 22. Bogotá: Pontificia universidad Javeriana. CEJA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Una perspectiva latinoamericana de la teología moral*. Colección Teología hoy No. 30. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, CEJA, 2001.
- Ogilvie, Matthew. “Catholicism and Same Sex Marriage”. *Australian eJournal of Theology* 5 (August 2005): 1 - 6.
- Organización Internacional para las Migraciones. Tipologías de Migración. <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/migration-management-foundations/terminology/migration-ty-pologies/lang/es>. (Consultado el 15 de Agosto de 2017).
- Patiño, José Uriel. *La historia de la Iglesia*. Tomo III. Bogotá: San Pablo. 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Iglesia en América latina*. Bogotá: San Pablo. 2002.
- Rahner, Karl S.J. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- \_\_\_\_\_. “El lugar de la mujer en la nueva situación en que se encuentra la Iglesia misma” En *Further Theology of the Spiritual Life*. London: New York publishing, 1971
- \_\_\_\_\_. “¿El sacerdocio para las mujeres?”, (Priestertum der Frau?) *Stimmen der Zeit* 195 (1977): 291-301.
- \_\_\_\_\_. *Dignidad y libertad del hombre*. En *Escritos de Teología*. Tomo II, Quinta Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964.

- \_\_\_\_\_. *Escritos en teología, sobre la experiencia de la gracia*. Tomo III. Madrid: Taurus ediciones, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Escritos en teología, naturaleza y gracia*. Tomo IV, Madrid: Taurus ediciones, 1964.
- \_\_\_\_\_. “Espíritu y materia”, en *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Foundation of Christian Faith*. New York: Crossroad, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Gracia”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, Vol. III, Barcelona: Herder, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Libertad”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, Vol. IV, Barcelona: Herder, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Pastorale*, en *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Ed. Seuil, París 1970. Citado por Liégé, Pierre-André en: *Le Point Théologique No. J*, Juin, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Pecado Original”, en: Rahner, Karl y Alfaro, Juan (dirs), *Enciclopedia Teológica Sacramentum Mundi*, Vol. V, Barcelona: Herder, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Theological Investigations” En *Further Theology of the Spiritual Life*. London: New York publishing, 1971.
- Ratzinger, Joseph. *A New Song for the Lord*, trans. Martha M. Matesich. New York: Crossroad, 1996.
- \_\_\_\_\_. “The Dignity of the Human Person” from *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V, trans. W. J. O’Hara. New York: Herder and Herder, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Verdad y libertad”, <http://www.humanitas.cl/images/html/biblioteca/articulos/d0056.html>. (Consultado el 20 de Mayo de 2017).
- Remolina, Gerardo. S.J. “La autonomía del método teológico” *Theologica Xaveriana*. 67 (1983): 153 - 173.
- Rende, Michael, *Lonergan on Conversion: The Development of a Notion*. New York: University Press of America, 1991.
- Roux (de), Rodolfo. S.J. “Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre”. *Theologica Xaveriana*, 47 (1997): 381 - 414.

- \_\_\_\_\_. “*Apuntes sobre la tarea del teólogo sistemático. Material de clase.*” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La comprensión lonerganiana del mal humano y su posible reorientación, ¿puede iluminar la historia pasada y presente de Colombia?* Mayo 19 de 2017.
- Rowland, Christopher. *La teología de la liberación*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Sánchez Hernández, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración teológica*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* 7a ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es humanismo*. México: UAM, 2006.
- Smith, Robert. *Same-Sex Marriage and the Transcendental Engagement: A Method-Centered Exploration of Contemporary Debate*, Québec: Concordia University, 2013.
- Shoemaker, Karl. *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*, New York: Fordham University Press, 2011.
- Texidó, Ezequiel. *Panorama Migratorio de América del Sur*, Buenos Aires: OIM, 2012.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la Moral Cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Urrea, Alexander. *Redescubriendo la misión del teólogo a la luz de la Constitución Dogmática Dei Verbum*. Bogotá: PUJ. 2013.
- Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental, El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000.
- Zamora, Andrade Pedro Pablo. *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Colección Monografías y Tesis No. 7. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

## ANEXO (cuadro y explicación por colores)

## Iniciativa divina y respuesta humana



Las categorías que enmarcan el esquema, se encuentran en la parte superior, la historia – creación (color rosado oscuro) como lugar revelativo de Dios; y en la parte inferior paralelo a la historia está el *cronos* (gris-tiempo). La historia está impulsada por la gracia (verde: cinco puntos). En medio de estas dos categorías, Dios ha creado por medio de Cristo seres humanos conscientes y libres capaces de optar positiva o negativamente por Dios; es decir, todo ser humano está constituido por gracia y pecado (naranja). Sin embargo, en esa misma historia Dios asumió la condición humana: Jesús el Cristo, quien es Víctima perdonadora (morado) es modelo ideal del ser humano. El mismo Cristo afirma que el ser humano puede aspirar a la divinización por medio de su seguimiento y con la ayuda del Espíritu Santo (blanco); con el don de las virtudes teologales de fe, esperanza, y caridad (rojo), la misma persona humana se va direccionando hacia la realización definitiva en el retorno al Padre (verde).



Sin embargo suele suceder que se generen tropiezos en el camino que no permiten la continuidad de momentos *kairo*-lógicos dentro del *cronos* y se genere *caos* (desorden): desesperanza, desamor y apegos (azul). Esta condición de desorden abre la posibilidad (contraria al plan de salvación de Dios) de autocondenación (naranja). Por otra parte, siempre existe la posibilidad de conversión generada por el don del amor de Dios.