

**LA RESPONSABILIDAD HUMANA COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA
EN LA TEOLOGÍA MORAL
Aportes para la Educación Religiosa Escolar**

DARWIN IVÁN SILVA RINCÓN

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Teología
Programa de Pregrado
Licenciatura en Teología
Bogotá, D.C.
2019**

**LA RESPONSABILIDAD HUMANA COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA
EN LA TEOLOGÍA MORAL
Aportes para la Educación Religiosa Escolar**

DARWIN IVÁN SILVA RINCÓN

Tutor

David Eduardo Lara Corredor

Segundo lector

Carlos Alberto Briceño Sánchez

Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Teología

Programa de Pregrado

Licenciatura en Teología

Bogotá, D.C.

2019

AGRADECIMIENTOS

A Dios en primer lugar, ya que con su presencia y su amor infinito me brindó la vida para realizar cada una de las acciones encaminadas a la realización de este proyecto y que a través del Espíritu Santo me dio el don de la sabiduría.

Agradezco a mis profesores que con su esfuerzo y dedicación me brindaron las herramientas necesarias para iniciar con este proyecto de vida.

Y por último agradecer a mi familia, quienes con su apoyo y amor incondicional vieron realizado mi gran sueño.

Dedicatoria

A Dios Padre dador de vida, amor y esperanza quien me dio las fuerzas, la paciencia y la sabiduría necesarias para la elaboración de este proyecto.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1. Planteamiento del problema.....	7
2. Justificación.....	9
3. Marco teórico.....	10
4. Método de investigación.....	13
CAPÍTULO I	
LA CATEGORIA DE LA RESPONSABILIDAD HUMANA.....	15
1. ETIMOLOGÍA Y RECUENTO HISTÓRICO DE LA CATEGORÍA RESPONSABILIDAD HUMANA.....	16
2. RESPONSABILIDAD HUMANA Y ANTROPOLÓGICA: ANTECEDENTES.....	18
2.1 Constitutivos antropológicos de la responsabilidad: Entre actos y actitudes.....	26
3. LA FORMACIÓN MORAL.....	31
CAPÍTULO 2	
LA RESPONSABILIDAD HUMANA COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA EN LA TEOLOGÍA MORAL.....	33
1. LA RESPONSABILIDAD ES FORMA DE LA LIBERTAD	34
2. LOS ELEMENTOS DE LA RESPONSABILIDAD.....	36
3. LA RESPONSABILIDAD Y LA OPCIÓN FUNDAMENTAL.....	38
4. LA EDUCACIÓN MORAL DE LA RESPONSABILIDAD.....	40
5. RESPONSABILIDAD Y SEGUIMIENTO DE CRISTO.....	42
CAPÍTULO 3	
APORTES PARA LA EDUCACIÓN PRELIGIOSA ESCOLAR.....	45
1. ELEMENTOS DE LA FORMACIÓN EN LA RESPONSABILIDAD.....	46

2. IMPORTANCIA DE UNA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR PARA LA FORMACIÓN DE UNA MORAL.....	49
3. LA ERE Y LA FORMACIÓN PARA LAS RESPONSABILIDAD.....	53
3.1 La ERE forma la construcción de la vida.....	55
3.2 La ERE y la responsabilidad consigo mismo y por el otro.....	56
3.3 La ERE y la construcción solidaria o cuidado con el planeta.....	58
3.4 La ERE y la responsabilidad del testimonio para con el otro.....	61
4.RESPONSABILIDAD EN LA ERE COMO COMPROMISO CON EL OTRO.....	63
4.1 Seguimiento como compromiso con la vida del otro, cargar con la realidad del otro...	65
CONCLUSIONES.....	67
BIBLIOGRAFÍA.....	70

INTRODUCCIÓN

Ante el fenómeno de secularización, la humanidad le está pidiendo a la Iglesia nuevas posturas teológicas. Se hace oportuno revisar los fundamentos de la fe y las explicitaciones de la teología. Específicamente, la visión ética y moral de la secularización desafía la teología moral en sus fundamentos y postulados. Por su parte, la Iglesia se siente vinculada al mundo en sus gozos, angustias y esperanzas *Gaudium et Spes* N. 1, y acoge el reto de repensarse¹.

Junto a lo anterior, se tiene que, la persona ha sido asumida como individuo. Ello le ha llevado a cambiar su escala de valores, prefiriendo el tener, al ser (hecho visible después de amargas experiencias de guerras, de campos de concentración y de dictaduras). Pero ese individualismo pide de parte de la Iglesia, volver a promover el ser antes que el tener; la persona humana, más que el individuo aislado; la responsabilidad, en lugar del egoísmo de los intereses particulares. La clave principal de esta promoción es la consideración de la razón de ser del hombre y de la humanidad: ser en el mundo con los otros, con el fin de lograr la madurez, el desarrollo y el progreso de la humanidad².

Si se tiene como clave que la razón de ser de la persona humana es el ser en el mundo y con los otros, entonces, la promoción de la que se viene hablando (la revisión de los fundamentos y la explicitación teológica), deriva en el rescate de la responsabilidad como categoría que permite una respuesta a las demandas del fenómeno de secularización. La responsabilidad se convierte en centro de interés para este trabajo de investigación.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Dentro del desarrollo de la responsabilidad humana, es muy importante tener presente que, hoy en día, en muchos sectores, se considera que la moral es relativista. Esto significa, en

¹ Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1. En Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I*. Historia de la teología moral, 66.

² Vélez, J., *El Hombre un enigma*. Bogotá: CELAM, 402.

términos de experiencias y de juicios, un alto grado de subjetivismo y de auto-justificación en las acciones cotidianas. Cuesta trabajo asumir las circunstancias y consecuencias del accionar en el mundo, y con los otros³. Estos asuntos están asociados con la vivencia de la conciencia, experiencias y juicio, es decir, el relativismo ha afectado el criterio de moralidad llevado a cabo en el ámbito de la conciencia humana: se trata de sobrevivir en el mundo a costa de los demás como si estos fueran medios y no fines. Este uso estaría respaldado por el extremado énfasis de la individualidad. Frente a esta realidad, la teología moral señala que la conciencia juega un papel central en la persona humana; la conciencia cristiana está marcada por la acción del Espíritu Santo y Él es el quien permite la vida en la gracia y el actuar en la realidad, de una manera coherente con un estilo de vida responsable⁴.

La conciencia, en especial la conciencia moral, es un elemento central de la responsabilidad humana. A su vez, está vinculada a la *opción fundamental*⁵. Esta *opción* implica adherirse a Cristo, y ser transformado por él. Estar en miras a él, es proyectarse hacia una vida más digna. Así, existe una dirección clara que implica compromiso para con los demás en y con Cristo. Teológicamente la opción es un proceso de fe vital, siendo el ser humano, un ser procesual⁶.

Por ende, para poder llegar a esa comprensión de la persona humana, ser en relación con el otro, es válido tener en cuenta el desarrollo del concepto de responsabilidad que se ha tenido a lo largo de la historia, y explicitar la desvirtualización que ha padecido dicho concepto, a causa individualismo en el que gira la sociedad actual.

A lo anterior, se une otro aspecto del problema vigente en la sociedad actual, el cual corresponde a la Educación Religiosa Escolar. De cierta forma, esta educación no ha crecido de la mano del desarrollo cultural de la humanidad, sino que se ha quedado en una educación de masas que no se ha liberado de rasgos alienantes. La alienación es del ser, de

³ Francisco. *Encíclica Laudato Si*, 2.

⁴ Flecha, José R. *Teología moral fundamental*, 160 y 187.

⁵ Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I*. Historia de la teología moral, 67.

⁶ Flecha, José R. *Teología moral fundamental*, 187.

la conciencia moral, en consecuencia, de la responsabilidad con los otros. Esta alienación se reproduce en los espacios de educación religiosa⁷. Ello hace que sea oportuno pensar el papel que tiene la educación religiosa en relación con la responsabilidad (y, ésta ligada a la noción de persona o ser en el mundo con otros).

Retomando, la responsabilidad es una categoría central y pertinente para una teología moral que se dispone al diálogo con los desafíos que plantea fenómenos como el de secularización, individualización, moralidad de la conciencia y educación religiosa de masas. Así se plantea como problema de esta investigación la siguiente pregunta: ***¿Cuáles son los aportes que la categoría responsabilidad humana, como categoría antropológica en la teología moral, puede ofrecer a la enseñanza de la Educación Religiosa Escolar?***

2. JUSTIFICACIÓN

El ser humano es un ser cuyo progreso gira en torno a su contexto, es decir, su evolución se va dando gracias a la relación que crea con todo aquello que lo rodea y hace parte de su vida; naturaleza, animales, el otro, e incluso su relación con Dios; partiendo de realidades y experiencias acontecidas durante el transcurso y ejercicio de mi rol como practicante en educación, he querido plantear el problema teológico de la responsabilidad humana como categoría de la teología moral y sus respectivos aportes a la educación religiosa. La responsabilidad, pensada hacia la educación, tiene como meta lograr una respuesta integral frente a la persona humana y la sociedad secularizada.

Las reflexiones sobre la categoría responsabilidad humana y ella en torno a la opción fundamental, son diferentes. Sin embargo, lo central en esta investigación es discernir cómo se puede llegar a transmitir un mensaje salvífico cada vez más contextualizado y enmarcado dentro del ambiente escolar y social de hoy y, en ese sentido, vale la pena investigar qué puede aportar la categoría responsabilidad humana, queriendo ofrecer las características necesarias con el fin de poder crear un lazo vinculante entre el maestro y el estudiante.

⁷ Paulo, Freire. *La educación como práctica de la libertad*. 15.

La fe que mueve y motiva la juventud es presentada con nuevas características, praxis-individualista-buscar la salvación personal, entre otras, de tal manera que influye en el fuero interno de los jóvenes de una forma, que se podría decir es anticristiana. Ha habido una transposición de los valores evangélicos: en sus inicios eran para vivirlos en común; pero actualmente se han vuelto el medio por el cual la juventud se aleja cada vez más de la realidad y de la misma sociedad. Se necesita, urgentemente, un cambio en la manera de asumir el accionar en el mundo con el otro, donde prevalezca la opción por el otro.

Por ello, se quiere identificar los elementos que muestran cómo ha sido entendida y asumida la categoría responsabilidad humana dentro del ámbito de la teología moral y señalar qué aportes puede brindar a una Educación Religiosa Escolar. Para ello, se debe comprender la importancia y sentido de la responsabilidad humana a través de la historia dentro de la teología moral y analizar las posturas modernas que puede ofrecer la responsabilidad humana entorno a la ERE, para generar un aporte pedagógico propio de la ERE, con base en la responsabilidad humana, que lleve a la formación integral del estudiante.

3. MARCO TEÓRICO

La manera de asumir este marco teórico será doble: especificar categorías teóricas que giran en torno a la categoría central *responsabilidad humana*, y relacionarlas. Se dijo, tanto en el problema como en el estado de arte, que junto a la responsabilidad giran otras categorías relacionadas entre sí, como: persona humana, conciencia moral, opción fundamental, y, educación religiosa no alienante.

Responsabilidad: es una categoría que busca poner de relieve las consecuencias del ser en el mundo con otros (persona humana). Por ello, exige que no se pierda de vista la mundanidad del ser ni la alteridad. Estas dos formas de expresión son constitutivas del ser responsable. Se asumirá aquí el marco histórico de la categoría, es decir, cómo queda situada desde la reflexión de los griegos y en el mundo hebreo y cristiano. Junto a ello, el

aporte de la filosofía moderna y la manera en que mensaje cristiano y filosofía moderna influyen en el concepto que da el Concilio Vaticano II. Así mismo, el valor que toma en los manuales de teología moral. En términos teológicos, se trata de una categoría que responde críticamente a la situación de individualismo, y que se postula como la manera social del mensaje de la encarnación. Estrictamente hablando, la responsabilidad juega un papel fundamental en la educación de la conciencia moral y de la libertad (G.S. 30-32).

Persona humana: desde su etimología griega, se asume que se trata de una manifestación de la relacionalidad humana (*hipóstasis*, más que *prosopon*); Persona trata de relación⁸. Se asume que bajo la influencia de la psicología del siglo XIX y XX, persona es identificada con individualidad (*Psiqué* y personalidad)⁹; pero ello sería una desvirtuación del término griego heredado a la teología de la Trinidad y al personalismo cristiano para quien *hipóstasis* es ser-con. Esta relacionalidad sugiere que se es persona cuando se interactúa con los demás. Interacción implica la acción responsable. Ahora bien, la manera de asumir este concepto de persona, en términos teológicos, según lo propone el Concilio Vaticano II: la dignidad de la persona consiste en el ejercicio de su acción (G.S. Capítulo 1), y de su conciencia (G.S. 16).

Conciencia moral: desde las figuraciones del mundo bíblico acerca de las entrañas y los riñones (para decir conciencia, en el A.T.), y *syneidesis* como testimonio, en san Pablo, la conciencia es asumida con centro de discernimiento y encuentro ante Dios¹⁰. Así mismo, en G.S. 16, aunque con un marcado influjo de la ética moderna. La dignidad de la persona humana consiste en la realización de los actos de conciencia moral, o en el encuentro personal con Dios y en el respeto por la dignidad ajena. Se sitúa la conciencia como ápice del discernimiento y de la salvación. Pero ella requiere ser instruida, para vencer el error. En este caso, la educación religiosa puede llevar a cabo esta tarea mediante el aporte de las herramientas pertinentes para la realización humana (en esto, siguiendo la idea de G. Gadamer, en el texto citado en el estado del arte).

⁸ Pérez Prieto, Victorino. *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, 197.

⁹ Pérez Soto, Carlos. *Sobre la condición social de la psicología*, 95-96.

¹⁰ Fuentes, Miguel Ángel. *Principios fundamentales de la teología moral católica*, II., 240-241.

Opción fundamental: hay una diferencia entre la imitación de Cristo y el seguimiento de Cristo. Seguir implica realizar una opción por el sentido que otorga su vida. El creyente puede vivir con plenitud como discípulo¹¹. La noción de *opción fundamental* es heredera de los planteamientos de K. Rahner sobre la experiencia trascendental, que se da en el mundo, provoca autonomía y responsabilidad¹². Como se dijo en el estado de arte, es seguida por autores como Marciano Vidal y Román Flecha. Se resalta de este concepto, la disposición antropológica de estar referidos al otro, y de hallar allí la manera de seguir en libertad a Jesucristo¹³.

Educación religiosa no alienante: la idea griega de *paideia* tiene límites en cuanto al modelo (Platón, formar a un hombre ideal), Aristóteles (educar a un ciudadano, pero bajo la visión griega de hombre, excluyendo otras posibilidades de ser). Por su parte, la religión tiene el riesgo de convertirse también en una reproducción de modelos y de sistemas que convierten a personas en capital de un sistema económico y en legitimar maneras de esclavitud de la conciencia, mediante el recurso de la creencia (culpa, pecado, códigos de pureza y de santidad). Para evitar esto, la educación busca la liberación (P. Freire); recurre al análisis de las herramientas de la tradición que se implementan en relación al aprendizaje y a la conciencia (G. Gadamer); promueve una visión auténtica del compromiso cristiano basado en la libertad y la opción fundamental (K. Rahner y M. Vidal), y, todo este proceso, bajo la clave categorial de una responsabilidad. Ella comprendida, en términos antropológicos, como ser en el mundo con otros. Así, el trato de la categoría principal, se realiza dentro de una teología moral.

4. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

El método puede ser definido como la reunión de operaciones recurrentes y progresivas entre sí¹⁴. Esto significa que parte de un sujeto que realiza el acto de recolección e

¹¹ CELAM V, “Aparecida”, 28-29.

¹² Rahner, Karl. *Curso fundamental de la fe*, 104.

¹³ *Ibíd.*, 244.

¹⁴ Lonergan, Bernard. *Método en teología*, 13.

interpretación de unos datos a fin de aportar al conocimiento. Pero este sería el aspecto formal del método. En cuanto a lo subjetivo del mismo, evocar la investigación es tratar acerca de la conversión personal: quien investiga se convierte de unos saberes y técnicas previas y transita hacia nuevas maneras¹⁵. La acción de recolectar puede quedar justificada en la parte referida a las técnicas de recolección de la información; pero, el interpretar exige ser expuesto.

La hermenéutica puede expresarse de varias maneras, según el interés de quien indaga. En este caso, se quiere una interpretación crítica que permita vincular una teología moral, cuya categoría a investigar, la responsabilidad, con el quehacer educativo religioso. El interés consiste en disolver la asociación entre educación y alienación de la persona humana. De esta forma, la visión de una opción fundamental quedaría despejada para el trabajo interpretativo en línea cristiana. Lo mismo ocurriría con la conciencia. Así, se tiene que hay un problema fundamental relativo a los vínculos entre moral, educación e implementación de técnicas (maneras de interpretar). En G. Gadamer, el asunto fundamental de la hermenéutica, asociado a la moral, está dado por la relación entre tradición, herramientas de interpretación aportadas por la misma, y la formación de la conciencia¹⁶.

Lo que está jugándose de fondo es la educación de un sujeto moral que es intérprete y que, por lo tanto, su condición de ser en el mundo (con otros) queda ligada a esta situación de sujeto intérprete. En otras palabras, cierta interpretación genera ciertas formas de ser en el mundo, o sea, ciertas maneras de relacionarse con los demás. Lo que ha venido aquí a llamar la atención en la categoría de responsabilidad.

Ser con otros, evoca la responsabilidad. Pero esta no se puede ejercer fuera de una tradición ni de un acto hermenéutico. Por eso mismo, la hermenéutica debe asumir la tradición con crítica, para que la interpretación sea liberadora de maneras alienantes de la conciencia, la libertad, y, al ser crítica, provoque una acción responsable que está en constante discernimientos de las acciones y actitudes de la persona humana.

¹⁵ *Ibíd.*, 130 y 308.

¹⁶ Gadamer, George. *Verdad y método I*. 378-447.

Capítulo 1.

LA CATEGORÍA RESPONSABILIDAD HUMANA

Antes de dar comienzo al discurso del presente capítulo, es conveniente dilucidar algunas claves relativas al método, este paso permitiría al lector ubicar el proceso mediante el cual fueron gestándose los elementos de esta parte del trabajo. Como se indicó desde el plan metódico, se asume como definición la ofrecida por B. Lonergan como la acción de las operaciones recurrentes y progresivas¹⁷. Pero también como una acción hermenéutica de la comprensión.

La investigación de los datos, ya sistematizados en otros autores, sobre la historia de la teología moral, particularmente, la responsabilidad humana, requiere de la interpretación de estos y de una nueva organización o sistematización para presentarlos¹⁸. En este proceso del investigar está implicada la persona entera de quien investiga, su existir. Por eso es un proceso que sucede dentro de una hermenéutica de la comprensión en tanto existencia, que se sitúa como una existencia ante la tradición.¹⁹

La investigación, en este caso, exige ingresar a la historia para interpretarla no como un acto del mero intelecto sino como una acción vital que induce a la praxis. En este horizonte, se plantea como objetivo para el presente capítulo: comprender la importancia y sentido de la responsabilidad humana a través de la historia dentro de la teología moral.

Para el desarrollo de esta parte, se proponen tres puntos considerados centrales para explicitar la categoría *responsabilidad humana*. En primer lugar, se hará un recuento de la etimología de las dos palabras que componen la categoría mencionada. Junto a ello se acudirá a la historia para ofrecer un panorama de la manera en que ha sido tratada por algunos pensadores. En segundo lugar, será importante evidenciar la relación que hay entre

¹⁷ Lonergan, Bernard. *Método en teología*, 13.

¹⁸ Esa es la noción de Lonergan de “especializaciones funcionales constitutivas del método teológico”: *Ibid.*, 127-132.

¹⁹ Gadamer, George. *Verdad y método I*. 378-447.

la categoría y algunas antropologías. Por último, se plantearán algunos elementos sobre la formación moral.

1. ETIMOLOGÍA Y RECUENTO HISTÓRICO DE LA CATEGORÍA RESPONSABILIDAD HUMANA

La *Responsabilidad Humana* está formada por dos palabras de origen latino: *responsum*, y, *humus*. La primera de ellas está asociada a *respondere* (responder), *spondere* (comprometer), y, *sponsus-a* (esposo, esposa)²⁰. Por su parte, *humus*, se refiere a tierra, polvo. Asociada a *homo* (hombre)²¹.

En cuanto a responsabilidad, se puede anotar que, aunque tiene antecedentes latinos, como palabra y sustantivo aparecería al terminar el siglo XVIII; aunque, como adjetivo “responsable”, fue usado en la Edad Media para referirse al acto de defender algo en un juicio²². El antecedente romano le imprime un carácter jurídico a dicho concepto, y, en el mismo sentido fue empleado tanto en el medioevo como en el siglo XVIII: dar razón de algo, dar testimonio en un juicio, responder a una demanda²³. Vale anotar también su relación con los deberes esponsales. Se trataba del compromiso asumido por dos partes en el matrimonio.

La datación reciente del concepto de responsabilidad juega entre dos horizontes: la tradición jurista romana y los nuevos usos que le iban asignando en los medios civiles a finales del XVIII.²⁴ Esto significa que la palabra no puede rastrearse en libros de la antigüedad Griega ni Hebrea, por tanto, la Biblia no usaría dicho concepto. Tampoco se podría proponer su uso entre los Padres de la Iglesia. Anotar esto es importante pues indica lo siguiente: que, en la antigüedad bíblica y en los orígenes del cristianismo, aunque sí hay unas normas de comportamiento, estas están amarradas a relatos, por ejemplo, el del

²⁰ Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 603

²¹ Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 327.

²² Aguirre, “Responsabilidad”, I.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

Génesis sobre Caín y Abel; o a visiones antropológicas más generales, como la que subyace en la *Didajé*.²⁵

El reconocimiento de este asunto histórico pone un cerco epistemológico en la investigación, la discusión por la responsabilidad es un asunto moderno y responde a miradas antropológicas y éticas de espíritu reciente, pero, sin desconocer su antecedente clásico dada su etimología. De todas maneras, sobre sale su abolengo jurídico. Se trata de una palabra que vincula las acciones personales y la realidad de la otra persona con quien se interactúa. No es un concepto que defienda el intimismo de quien actúa, sino que, lo pone frente a la realidad ajena o alteridad. Eso significa que la herencia jurídica insiste en una experiencia personal o ser capaz de responder por algo, y, también en el trato con los demás o de comprometerse frente a alguien. Este modo de interpretar ha sido asumido en algunas sistematizaciones de moral fundamental contemporáneas²⁶.

La categoría *responsabilidad humana* se convierte, para la modernidad, en una categoría central pues tiene la habilidad de articular al sujeto actuante con la vida social y política (*polis*) de la comunidad humana. Esto corresponde al espíritu de la modernidad, por ejemplo, en Kant el concepto de autonomía no puede pensarse sin la relación con el otro; la ética no se puede separar del derecho²⁷. La razón pura puede inteligir la acción y conocer acerca de sus fines; pero es la razón práctica, es decir, la determinación al obrar, la que dispone la acción al encuentro con las otras libertades²⁸. Esta tensión entre lo personal y lo comunitario hace parte de las teorizaciones filosóficas de la Modernidad. Kant influirá de forma determinante en los desarrollos ulteriores del pensamiento occidental dado que hace de la responsabilidad el nudo que ata la antropología con la ética y el derecho. Esto

²⁵ Una primera manifestación de un espíritu de responsabilidad por el otro, el hermano, aparecería en Gn 4, 1-16 (Caín y Abel); aunque no existe la palabra responsabilidad como tal. Tampoco existiría la palabra en la *Didajé*, aunque allí sí se dan unas normas para el cristiano (entre las dos vías: la vida y la muerte), La Dichaché. “Enseñanza moral: los dos caminos”, I-VI.

²⁶ Tanto K. Rahner como para M. Vidal, el ser responsable está ligado a la libertad, y ella se expresa mediante los límites que presupone el actuar frente a otro con determinada intencionalidad: Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 55-58; Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, 195-197.

²⁷ Braz, “La responsabilidad en la obra de Kant: heterogeneidad y tránsito entre el derecho y la ética”, 121-122.

²⁸ *Ibíd.*, 121.

significa que ya no se trata solamente de esbozar los rasgos generales de una antropología o comprensión sobre lo humano, sino que debe ir tematizada junto al accionar libre e intencional dirigido al grupo humano. La antropología, de cara a la ética y al derecho, adquiere connotaciones políticas: “La instauración de una comunidad de libertades”²⁹.

En este punto, hay que distinguir dos claves para hacer un recorrido histórico asociado a la categoría que se viene trabajando: primero, que el sustantivo *responsabilidad* es acuñado en la modernidad y eso determina la búsqueda de su uso; y, en segundo lugar, que la responsabilidad es una palabra que no se puede desconectar de una visión antropológica dado que es la manera de interpretar la antropología la que sitúa la direccionalidad del accionar humano.

Así, aparece un concepto que viene a ayudar al de responsabilidad, es decir, la intencionalidad del obrar; esto último sí tiene una larga historia en el pensamiento occidental de cara al cristianismo. Al reconocer esto, se pudo afirmar que, aunque el cuño de la palabra es más bien reciente, es posible hacer un breve rastreo de las antropologías que han situado el accionar humano en un horizonte de responsabilidad, aunque sin tematizarlo como tal, de lo contrario se estaría cometiendo un anacronismo.

2. RESPONSABILIDAD HUMANA Y ANTROPOLOGÍA: ANTECEDENTES

Tanto entre los hebreos como también entre los griegos, la visión antropológica no consistía en una exaltación intimista de la realidad humana, sino, en una serie de narrativas de talante social y comunitario -entorno bíblico-, y político -entorno griego-. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento, sobresalen los relatos de acogida del extranjero. El trabajo de Luis Alonso-Schökel sobre los códigos conductuales entre los clanes patriarcales del Génesis, indica que dichos grupos vivían una ética de acogida del extranjero que estaba asociada a

²⁹ *Ibíd.*, 122.

su concepción de divinidad. No podían concebir lo divino sin la justicia hacia el otro³⁰. Estas narrativas son fundantes de las interpretaciones bíblicas sobre la convivencia del pueblo de Israel³¹.

Por otra parte, en el caso de Grecia vale la pena mencionar la concepción aristotélica: la metafísica afecta la visión antropológica, ética y política. En pocas palabras, el ser relacional tiene que ver con la *praxis*. Las virtudes que rigen la *praxis* son la justicia y la *phrónesis* (el equilibrio en el obrar)³². Es notorio en este caso que la visión antropológica no puede desentenderse de la *praxis* con otros ciudadanos.

En el Nuevo Testamento, los Evangelios proponen relatos que se pueden interpretar en continuidad de otras formas narrativas del A.T., como *Midrash*³³, dándole al tema de la acogida y de los códigos de convivencia del pueblo un nuevo giro interpretativo: la hermandad y la comunidad de discípulos. Los Evangelios no buscarían sistematizar un código de comportamiento frente al otro, sino crear un ámbito para que ocurra la sorpresa y así generar una actitud existencial de correspondencia ante la otra persona más vulnerable, como función de las parábolas³⁴.

Por su parte, San Pablo reinterpretaría el pensamiento helenista en consonancia con las promesas de Reino de Dios y propondría un giro de comprensión: de una libertad en la *polis* griega a una libertad regida por la conciencia del creyente en Cristo (*Syneidesis*); de la *polis* a la comunidad³⁵.

En el Imperio Romano, cabe resaltar el pensamiento de talante estoico de Cicerón, será importante pues la reflexión moralista se introduce directamente en el cristianismo con la incorporación de Cicerón que llevó a cabo San Ambrosio de Milán. Aunque textos

³⁰ Alonso-Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*: para el relato de Caín (21); para el caso de Lot (69); la narrativa de Jacob con su hermano (103); los relatos sobre José vendido por sus hermanos (257).

³¹ Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología*, 52-53.

³² López Saénz, María del Carmen. *La aplicación Gadameriana de la phrónesis a la praxis*. 80-81.

³³ Vergara, "La exégesis judía, incidencias en la manera de leer e interpretar los evangelios", 319-324.

³⁴ Walton, "Las parábolas según Paul Ricoeur y Michel Henry", 261.

³⁵ Es la discusión de 1 Co 10 (la libertad y la conciencia del creyente). El tema de la libertad aparece también en Ga 5.

primitivos como la *Didajé* contienen temas conductuales, como por ejemplo, el camino de la muerte y el camino de la vida, la sistematización de la moral se llevó a cabo con la obra del obispo de Milán³⁶. Pues bien, Cicerón, el jurista romano, escribe acerca de las normas de la vida. Estas se basan en el seguimiento de las leyes naturales. Esta opción por la naturaleza le permite postular la posibilidad de una adecuación entre las palabras y la realidad. Ese será el camino para acceder al bien, a la virtud³⁷. Pero la virtud no consiste en el deleite personal sino en el bien de la humanidad, establece un principio de beneficencia en el obrar³⁸.

Por su parte, San Ambrosio reinterpretará a Cicerón y llevará sus postulados a otras dimensiones: si se sigue la naturaleza se hace en tanto que ella responde a un plan de la voluntad divina, en ese caso lo que se sigue son los preceptos de Dios³⁹. La virtud debe aplicarse al bien común, específicamente, al bien de la Iglesia, pues, en ella se vive la benevolencia y ésta es ayudada por virtudes como la fe y por la celebración de los sacramentos⁴⁰. El obispo convierte las virtudes principales de Cicerón (verdad, sociedad, magnanimidad y lo conveniente), en las virtudes cardinales para orientar la vida entera (sabiduría-prudencia, justicia, templanza, fortaleza)⁴¹. Cabe señalar un aspecto central que fluctúa del estoicismo al cristianismo de San Ambrosio: la conciencia como determinación interior⁴². En todo caso, cualquier obrar del creyente se orienta por las virtudes cardinales y, sobre todo, por las concedidas por la gracia de Dios⁴³.

Hasta aquí se ha visto que, en el desarrollo de las visiones antropológicas, en los hitos históricos señalados sobre la realidad humana, no se comprende como la de un sujeto aislado sino siempre en consonancia con el grupo social: el pueblo para los Hebreos; la

³⁶ Es conocida la obra *De Officiis* de Cicerón que le sirve de base a la obra de San Ambrosio, *De Officiis*, quien hace una mixtura entre el pensamiento ciceroniano y ejemplos bíblicos. Una traducción al español en: Picasso, *San Ambrosio. Los deberes. Los himnos*. La del obispo de Milán se trata de la primera sistematización ética en el cristianismo: Castillo, “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *de officiis* de San Ambrosio”, 299.

³⁷ Castillo, “La cristianización”, 305.

³⁸ *Ibíd.*, 308.

³⁹ *Ibíd.*, 305-306.

⁴⁰ *Ibíd.*, 308.

⁴¹ *Ibíd.*, 309-310.

⁴² *Ibíd.*, 308-309.

⁴³ *Ibíd.*, 310.

comunidad para los cristianos, la *polis* entre los griegos y la humanidad para los estoicos, la Iglesia-Sucesor de Pedro en san Ambrosio⁴⁴.

Esto significa que esas visiones antropológicas están hablando de un humano que debe conocer el límite y alcance de sus acciones. Aunque no se ha tematizado el concepto de responsabilidad, pues esto sucederá hasta el siglo XVIII, sí se supone un compromiso del actuar frente a los demás. Ese actuar es medido por la ética de los clanes del desierto, la acogida en los relatos del Génesis; por el bien del cuerpo de Cristo, la comunidad en el Nuevo Testamento y la Iglesia en San Ambrosio; por la aplicabilidad de la *phrónesis*, que es la sabiduría práctica; y, por la vida en la virtud, que se debe interpretar como virtud política o social⁴⁵.

Dando un salto, desde San Ambrosio hasta Santo Tomás de Aquino, no es que los demás autores no sean importantes como San Agustín de Hipona, discípulo de Ambrosio, sino porque será en la obra de la segunda parte de la *Suma Teológica* donde se volverá a crear una nueva sistematización de la moral y en esa obra será influyente, principalmente el *De Officiis* de San Ambrosio, sin desconocer el papel de la ética de Aristóteles⁴⁶. La moral se hizo teológica al ser postulada como realidad teológica: el ejercicio de las virtudes está en conexión con la vida trinitaria, específicamente con la gracia⁴⁷.

Para Santo Tomás de Aquino, el tratado de la *Trinidad* precede al de la creación y al del hombre⁴⁸. Solo después de considerar la condición de creatura del hombre y de reflexionar

⁴⁴ La categoría “pueblo de Dios” es tomada por el Concilio Vaticano II para referirse a Israel y a la Iglesia como nuevo Israel, *Lumen Gentium*, n. 9-17. Pero, también hay que notar que el Nuevo Testamento prefiere hablar de comunidad (*Koinonía*), Rosell, Sergio, “Comunidad: Perspectiva bíblica”, 7-11. Acerca de la *Polis*, Gallego, Julián, *La Polis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*, 79-96. San Ambrosio es relevante porque vincula la presencia de la Iglesia con la del sucesor de Pedro: Bolgeni, Giovanni, *El obispado. Disertación sobre la potestad de gobernar la Iglesia*, 70 y 78. Se puede consultar la moral en el A.T y N.T propuesta por el padre Múnera Duque, Alberto, *Moral*, 57-90.

⁴⁵ San Ambrosio haría una primera reflexión moral en la teología cristiana al introducir la ética del estoicismo. Para revisar su obra: Picasso, J. *San Ambrosio. Los deberes. Los himnos*. Una “Breve síntesis histórica del desarrollo de la moral” se puede encontrar en *Ibíd.*, 28-41.

⁴⁶ Picasso, J. *San Ambrosio*, 299.

⁴⁷ Este giro se puede hallar en la propuesta sistemática de la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino. Él puso, inmediatamente después del tratado de la Trinidad y del Hombre, el tratado de los hábitos, y, posteriormente, la cristología.

⁴⁸ Se trata de la *Suma de teología I*.

acerca de su ser imagen y semejanza de Dios, da paso al tratado sobre los actos humanos y los hábitos⁴⁹. En eso consiste la novedad de su sistematización: incorporó las virtudes en la reflexión de los hábitos, los hábitos, a su vez, dentro de los actos humanos y ellos en el marco de una visión teológica del hombre: la bienaventuranza y la creación a imagen y semejanza⁵⁰.

En el tratado de las virtudes sobresalen las teologales: fe, esperanza y caridad, y, las cardinales. Además, las virtudes son intelectuales y morales. Los griegos distinguieron entre *éthos*, inclinación en general de humanos y animales, y *ethos*, costumbre. Los romanos solo usaron *mos*, hay cierto modo de obrar natural y cierto modo aprehendido⁵¹. La virtud que se ubica en el medio entre las intelectuales y las morales es la prudencia (*phronesis*)⁵². Ella es la virtud “necesaria para vivir bien” pues modera la acción de cara a la aplicación de los medios y a la consecución de los fines⁵³.

De esa forma los actos humanos fueron propuestos como susceptibles de ser teologizados, dependían de la vida divina y se dirigían al bien social o común, y, también, hacia la realización de la visión beatífica. Los actos humanos fueron puestos en un lugar totalmente transitado por la vida teologal. En ese momento del desarrollo de la teología, la moral se presentó como auténtica teología moral, es decir, ya no solo se trataba de proponer una ética desprendida de consideraciones grecolatinas sino de hacer un esfuerzo sistemático por reflexionar las costumbres de la vida cristiana dentro de un todo teológico. En adelante serán comunes los tratados de moral basados en la segunda parte de la *Suma teológica*⁵⁴.

Por ejemplo, la Escuela de Salamanca se convirtió en el centro por excelencia de los comentaristas de la moral tomista. Esa misma escuela, con autores como Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Luis de León, entre otros, incidió

⁴⁹ Se trata de la *Suma de teología I-II*.

⁵⁰ *S. Th. I-II* q. 1-5 (La bienaventuranza); q. 6-2 (actos humanos); q. 49-54 (hábitos); q. 55-67 (virtudes).

⁵¹ *S. Th. I-II* q. 58, a. 1. Sol.

⁵² *S. Th. I-II* q. 57, a. 5. Sol.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Vidal, *Moral de actitudes I*, 82 (1974).

plenamente en el contenido doctrinal del Concilio de Trento⁵⁵. Esa escuela de la mano del Concilio de Trento serán las que colonicen América⁵⁶.

Se fue imponiendo una reflexión teológica que asociaba la justicia y el derecho⁵⁷. Es conocida la influencia que esta Escuela presentó en el debate de la cuestión indígena llevada a tribunales por Bartolomé de las Casas.⁵⁸ Lo que se puede decir, de este momento, es que seguía siendo una lectura comentada de la segunda parte de la *Suma*, pero también, una interpretación desafiada por las emergentes situaciones del Nuevo Mundo.

El tomismo se iba imponiendo como lectura moral en las facultades de teología. Se puede decir que hubo varias vertientes hermenéuticas de dicha doctrina y también varias reacciones contra ella. Por ejemplo, los tomismos de los dominicos versus el de los jesuitas y frente a una interpretación agustiniana de Santo Tomás y, mucho tiempo después el tomismo moderado de San Alfonso María Liguori. Además, la oposición dada entre los nominalistas franciscanos; las cuestiones metafísicas del suarismo entre los jesuitas; y la consolidación de la casuística, principalmente se trataba de los nuevos desafíos eclesiales llegados de tierra de misión⁵⁹.

A la par aparecían variaciones en la valoración del obrar. Valga decir que se trató de una moral de actos⁶⁰. Algunos enfoques centraban su atención en una interpretación abstracta de la moral, respondiendo a la primera mitad de la segunda parte de la *Suma*; otros insistían más en la moral específica, la segunda mitad de la segunda parte de la *Suma*⁶¹. Dependiendo de ello, la moral tendía a generalizarse en principios del obrar, o sea, en una moral fundamental; o, en el otro caso, en una moral de casos⁶². Además, al momento de valorar un acto humano libre, había varias posturas. Se fue gestando el rigorismo o el

⁵⁵ Barrientos e Idoya, “Moral y política en la escuela de Salamanca”, 243-244.

⁵⁶ *Ibíd.*, 244.

⁵⁷ *Ibíd.*, 252.

⁵⁸ Beuchot, Mauricio, “El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas”, 8-9.

⁵⁹ Para una historia del desarrollo de los tomismos: Martínez, *Los caminos de la teología*, 41-160. También una historia del tomismo moral: Vidal, *Moral de actitudes I*, 85.

⁶⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 82 (1974).

⁶¹ *Ibíd.*, 82-83.

⁶² *Ibíd.*

cumplimiento de preceptos, el probabilismo o elegir según la libertad, el tuciorismo o elegir con conocimiento seguro, probabiliorismo o elegir lo más probable, entre otros⁶³.

Esta especialización de la moral fue derivando en la creación de los manuales de moral que, de la misma forma en que insistían en la conciencia y la ley, lo hacían en el pecado. Así, por ejemplo, la *Theologia Moralis* de San Alfonso⁶⁴. Los demás autores de manuales seguirían ese esquema⁶⁵. Se podría decir que el influjo de la casuística y de los manuales de moral olvidó que la moral se sostiene en una constante reflexión antropológica. Pero los moralistas, al percatarse del reduccionismo que implicaban los manuales y, sobre todo, prevenidos ante la casuística, fueron buscando caminos de renovación. El siguiente hito será marcado por el Concilio Vaticano II⁶⁶.

En la renovación de la moral fueron centrales varios elementos: el retorno a la investigación bíblica, el rescate de la antropología bíblica, el recurso al estudio de la historia de la teología, a las nuevas filosofías de la Modernidad, y a los progresos de la ciencia. Este espíritu de renovación fue recogido por el decreto *Optatam Totius*: “Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad”⁶⁷. El mismo documento, hablando de todos los estudios para la formación sacerdotal había pedido en el numeral anterior que se incorporara la investigación científica y filosófica: “investigaciones filosóficas de los tiempos modernos”⁶⁸. Y es que una de las corrientes modernas que más influyó en los pensadores católicos de la moral fue la kantiana.⁶⁹

⁶³ Vidal, Marciano, *Moral de Actitudes I*, 40-44 (1974).

⁶⁴ *Ibíd.*, 85.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*, 47-74.

⁶⁷ Concilio Vaticano II, “*Optatam Totius*”, 16.

⁶⁸ *Ibíd.*, 15.

⁶⁹ La moral kantiana estaría presente en el Vaticano II en la definición de conciencia de G.S. 16., y en las morales de autonomía: el influjo de Kant en la moral moderna: Vidal, Marciano, *Moral de actitudes*, 303-304.

En esta renovación se fue dando un giro: de la moral teológica a la ética cristiana⁷⁰. La clave de ello fue el retorno a la antropología bíblica y a la cristología. Esto implicaba dejar de pensar en una sistematización de los actos en general y comenzar a postular lo específico del ser cristiano⁷¹. Hubo enfoques que resaltaban el seguimiento de Cristo como lo fundamental (A. Günthör); otros la novedad del mensaje de Cristo (B. Häring); la urgencia de una ética renovada (K. H. Peschke, Ch. Curran); la búsqueda de un *ethos* bíblico y de una moral revelada (T. Mifsud); y, una moral de opciones fundamentales que implicara actitudes más que actos (M. Vidal)⁷². Basta tomar alguno de estos autores para percatarse del influjo kantiano en su búsqueda de renovación. Por ejemplo, el trabajo postconciliar de T. Mifsud: proponía dar un giro de la fe y los contenidos de fe (leyes y preceptos) como contenidos normativos hacia un *imperativo categórico* “fundado en un cristocentrismo trinitario”⁷³. Ello implica que la moral no es una moral revelada sino un estilo de vida de quien hace opción por quien se comunica en la revelación, es decir, una opción por la vida en Dios⁷⁴.

K. Rahner prestó un servicio considerable en la renovación de la moral. Él había sintetizado en su pensamiento filosófico-teológico los puntos clave de la Tradición y también había estado atento a la filosofía moderna. Es sabido que en su sistema están presentes tanto Santo Tomás de Aquino como también Kant, a través de su profesor J. Maréchal y Heidegger⁷⁵. En este sentido, en la reflexión se hacen fundamentales categorías tales como: imperativo categórico, llamado-respuesta, seguimiento, conciencia moral, libertad cristiana, conciencia crística, y, la que aquí se ha venido rastreando, el ser responsable⁷⁶.

El hecho de que la reflexión de la responsabilidad apareciera en el marco de las categorías fundamentales de la renovación de la moral, y, a su vez, en la pregunta por la antropología

⁷⁰ Un texto que recoge esta discusión: Gómez, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*.

⁷¹ *Ibíd.*, II parte.

⁷² *Ibíd.*

⁷³ Mifsud, “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”, 85.

⁷⁴ *Ibíd.*, 71-72.

⁷⁵ De la Pineda, *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de evolución y de la historia*, 19.

⁷⁶ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 55-59; Vidal, *Moral de actitudes I*, 193-215 (1974); Flecha, *Teología fundamental*, 157-191.

bíblica y la cristología, marcaba ya un derrotero investigativo; un nuevo horizonte en la comprensión del ser responsable. Desinstalaba la categoría de un marco jurídico y la redirigía hacia una ontología con talante ético y cristiano: el ser humano en su “apertura fundamental” es responsable de sí mismo y el modo de acontecer esa encomienda de sí mismo es mediante el actuar (K. Rahner); la dimensión de la responsabilidad es la formalidad de la estructura antropológica (M. Vidal); la diferencia entre el animal y el humano consiste en la responsabilidad moral (J-R. Flecha)⁷⁷. La responsabilidad se convertía en la columna vertebral de la renovación de la moral. Además, ella permitía dinamizar los demás constitutivos antropológicos (entendimiento, libertad, voluntad y conciencia). Esta tarea de ser formalidad de la antropología abrió caminos que merecen ser recapitulados.⁷⁸

2.1 Constitutivos antropológicos de la responsabilidad: Entre actos y actitudes

La tradición tomista insistió en que la acción humana virtuosa era el culmen de toda la operatividad humana. Todas las dimensiones humanas desde las sensibles y corpóreas hasta volitivas, intelectivas y espirituales, son susceptibles de educabilidad, se forman en dirección al obrar virtuoso, es decir, en dirección de la prudencia del obrar o *phrónesis*⁷⁹.

Por su parte, la renovación de la moral daba un paso más adelante: el obrar humano tiene como finalidad el cuidado y ello presupone que en el accionar humano está comprometida la totalidad o integralidad de su ser⁸⁰. Ese comprometerse consigo mismo y con los demás es la característica de la responsabilidad⁸¹. De esa manera la *phrónesis* adquiere su realización plena, es decir, supera el ámbito de un obrar meramente prudente y se dirige hacia un obrar comprometido. Se erige un nuevo derrotero hermenéutico, se desprende de

⁷⁷ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 55; Vidal, *Moral de actitudes I*, 193 (1974); Flecha, *Moral fundamental*, 157.

⁷⁸ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 206-230 (1974).

⁷⁹ Una síntesis de ese postulado en: Martínez, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, 179-395.

⁸⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 194-195 (1974).

⁸¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 55.

una realidad teológica cristocéntrica, se realiza en la gratuidad y el servicio y es movido por la esperanza⁸².

La categoría de la responsabilidad es la más importante dentro de la antropología moral. Solamente un comportamiento responsable es comportamiento moral. Más aún, todo comportamiento responsable, por el hecho de serlo, es ya comportamiento moral. De ahí la gran preocupación de los moralistas por precisar hasta los últimos detalles los aspectos de responsabilidad en el comportamiento del hombre⁸³.

La categoría responsabilidad humana es central a la antropología moral y, por ello mismo, deviene en dinamizadora de los constitutivos antropológicos, principalmente en cuanto a la libertad. Será K. Rahner quien insista en que lo antropológico trascendental se abre, en tanto ser responsable o comprometido, a la libertad⁸⁴. Siguiendo esta idea, M. Vidal insiste en esa misma idea al postular que la formalidad de la responsabilidad es la libertad⁸⁵. Por su parte, la Constitución dogmática *Gaudium et Spes* ubica la libertad en el marco de la dignidad humana. Las condiciones de la realización humana están dadas en el obrar libre y por tanto responsable. En ese obrar se requiere la mediación de la conciencia⁸⁶. Lo que estas fuentes están considerando es la manera en que la responsabilidad se asocia con los demás constitutivos humanos.

El modo en que responsabilidad y libertad se vinculan es mediante la apertura existencial del ser humano. Ser abierto incluye “la noción de autodominio y de responsabilidad”⁸⁷; además, ese existencial implica que la misma evolución biológica del ser humano es garante de liberación del determinismo instintivo, pues, posibilitó que el ser humano fuera una realidad emergente, es decir, capaz de obrar desde sí mismo⁸⁸. Ahora es necesario caracterizar la libertad.

La libertad en los Padres de la Iglesia, como por ejemplo en Gregorio de Nisa, está relacionada con la creación a imagen y semejanza: la manera en que se llega a ser imagen

⁸² Mifsud, “Del indicativo de la fe”, 80-85.

⁸³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 194.

⁸⁴ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 56.

⁸⁵ Vidal, *Moral de actitudes I*, 194-195 (1974).

⁸⁶ Concilio Vaticano II, “*Gaudium et Spes*”, n. 16-17.

⁸⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 197 (1974).

⁸⁸ *Ibíd.*

de Dios es mediante el *ser dueños de sí mismos (autexousios)*. De ese modo la imagen de Dios en el ser humano consiste en la continua soberanía de su obrar⁸⁹. En la Escolástica esta caracterización se presentaba bajo la premisa de la articulación entre entendimiento, voluntad y conciencia.

Cuando estos constitutivos están alineados y operando de manera conjunta, se considera que la acción es libre y por ende el ser humano deviene en dueño de su obrar⁹⁰. El Catecismo de la Iglesia Católica continúa con la idea que asocia libertad con razón y voluntad⁹¹. Además, ofrece una directriz importante que vincula libertad con responsabilidad.

Esa directriz será retomada por el magisterio del papa Francisco: “La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales”⁹². Esta cita se ha convertido en un texto valioso dado que indica la relación inherente y práctica entre libertad y responsabilidad.

Sin embargo, para la renovación de la moral, una comprensión de la libertad que olvide el talante dramático de la existencia humana puede convertirse en ideológica ya que corre el riesgo de olvidar el carácter situacional de la vida humana⁹³. Eso significaba de nuevo un giro hermenéutico de la libertad: la vida humana no se resuelve en una ecuación de la libertad -entendimiento más voluntad más conciencia-, sino que, la vida humana es dada a la existencia concreta llena de polaridades y tensiones que suceden en el decidir. En el obrar libre el ser humano toca límites insospechados. Se reconocen como importantes los condicionamientos intrínsecos y extrínsecos al sujeto agente: ignorancia, obcecación,

⁸⁹ Mateo-Seco, “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, 13.

⁹⁰ Fuentes, *Conseguir la vida eterna (Mt 19, 16). Los principios fundamentales de la teología moral católica*, 6.

⁹¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1731: “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”.

⁹² Francisco, Exhortación *Evangelii Gaudium*, 44. *Ibíd.*, 1735.

⁹³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 201 (1974).

pasión, coacción, dolo, violencia, chantaje; pero, se advierte que ellos no pueden ser determinantes en la comprensión de lo que sucede en el ejercicio de la libertad⁹⁴.

La renovación de la moral busca hacer una lectura existencial de la libertad. Esto tendrá repercusiones hondas en la comprensión de la responsabilidad.

Lo que el carácter dramático de la libertad propone a la responsabilidad, es que difícilmente el ser humano puede ser totalmente dueño de sí mismo ya que su existencia es una tensión entre lo voluntario e involuntario; entre consciente e inconsciente⁹⁵. No solamente es la conjunción del entendimiento que encuentra la direccionalidad de su acción en la intencionalidad de la voluntad, sino, ante todo, el padecer la indeterminación en cada situación concreta del obrar. A ello se refiere el aspecto dramático de la libertad. En la decisión, operan condicionantes irracionales propios de la existencia. Ese tipo de paradojas de la libertad son cotidianas y están presentes constantemente desafiando una antropología demasiado idealista de la libertad. El obrar humano se debate entre dilemas que ponen en cuestión la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*)⁹⁶. Con esto se insiste en una libertad y una responsabilidad más situacionales y menos abstractas⁹⁷.

Lo anterior obedece a la presentación de la libertad como formalidad de la responsabilidad. Pero cabe la pregunta, ¿qué otros constitutivos antropológicos están asociados al ser responsable? Ya se aludió anteriormente que son el entendimiento, la voluntad, la deliberación y la elección. Por ejemplo, en el tomismo, la acción arranca en el conocimiento, atraviesa el deseo, sigue la razón deliberativa, la elección y así se produce el acto. Por ello, el actuar responsable puede ser sometido a juicio por el conocimiento que se tiene del acto, por los elementos racionales deliberativos y por los medios dados en la elección⁹⁸. La inteligencia conoce el fin con el que se obra y la voluntad se mueve a tal fin. Para conseguir la finalidad se debe considerar los medios de alcanzarla. En esa

⁹⁴ Cita a L. Monden. *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*, 202.

⁹⁶ Valenzuela, *Ideas generales sobre la relación entre la gracia y la vida. Trama de bioética teológica*, 101.

⁹⁷ Moratalla, "Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética", 289.

⁹⁸ Vidal, *Moral de actitudes I*, 217 (1974).

combinación de elementos constitutivos reside el acto libre y responsable⁹⁹. Sin embargo, sigue siendo una moral basada en el juicio de los actos.

La renovación de la moral buscará, pasar de una moral de actos a una moral de actitudes, critica la representación analítica de los actos -entendimiento, voluntad, deliberación y elección-¹⁰⁰, y propone un esquema existencial basado en la opción fundamental¹⁰¹. No es que desprecie el análisis de los constitutivos antropológicos que sirven en la valoración del actuar responsable, no desconoce la inteligencia ni la voluntad; sino que advierte el carácter paradójico de la existencia humana y con base en ese dato busca un modelo de comprensión más cercano a dicha realidad. El existir humano consiste en hacer opciones que determinan el sentido del vivir¹⁰².

Lo que ha salido hasta este momento es que la moral clásica escolástica se basaba en la consideración del acto humano y proponía como constitutivos del actuar el entendimiento, la voluntad y la razón deliberativa. Fallar en alguno de esos constitutivos implicaba afectar el acto libre y por tanto la responsabilidad. En cambio, la nueva moral buscó superar el análisis del acto proponiendo hablar de actitudes y de opciones fundamentales.

De esa manera no ponía como centro los clásicos constitutivos antropológicos del acto libre, sino que proponía categorías existenciales que se convertían en las herramientas de discernimiento sobre la libertad y por ende sobre la responsabilidad. Por ejemplo, se hacía constitutivo de ser responsable, el preguntar por el sentido de la vida o el preguntar por la búsqueda de realización personal y comunitaria más que por el escrutinio meticuloso de la moralidad de los actos. Ya no se buscaba preguntar por la moralidad del acto, si era bueno o malo o pecaminoso, sino, si la actitud revestía el acto de humanidad o inhumanidad. En este caso, lo central era la actitud existencial¹⁰³.

⁹⁹ *Ibíd.*, 219-220.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 232-233.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 234-239.

¹⁰² *Ibíd.*, 238.

¹⁰³ *Ibíd.*, 238-239.

La renovación moral operaría en consonancia con las reformas del Concilio Vaticano II donde la pregunta por la libertad es una pregunta por la dignificación del ser humano y no tanto por su condición de pecado¹⁰⁴.

3. LA FORMACIÓN MORAL

B. Lonergan relaciona la diferenciación a nivel de la conciencia con la educación y la comunicación, y denuncia el problema de una conciencia indiferenciada¹⁰⁵. Esta postura recapitularía los elementos más comunes de la tradición pedagógica desde la Antigüedad: la tarea de la educación es asumida por el humanismo¹⁰⁶. Dependiendo la línea moral que se elija, se da una justificación u otra de la formación moral. ¿Qué se educa y para qué se educa?

Así es que para la corriente aristotélico-tomista, se educa al humano integral y para la virtud¹⁰⁷. En cambio, a partir del sistema deontológico de Kant, se educa al hombre para la autonomía, en el plan de la ilustración: allí Dios no fundamenta la moral sino que su existencia se justifica por la necesidad moral del deber ser¹⁰⁸. Por su parte, la renovación de la propuesta en el Concilio Vaticano II, justifica la educación moral de la conciencia y de la libertad: comprendidas desde una teología de la revelación¹⁰⁹. Así el Concilio Vaticano II propicia una moral evangélica, que se gesta en América Latina, como moral liberadora¹¹⁰.

De la síntesis anterior merece ser retomado el asunto de la formación para la liberación. La Teología de la Liberación gestó lo que podría llamarse una “-ética de la liberación- entendida como el discurso teológico moral sobre las implicaciones éticas de la praxis liberadora de los cristianos”¹¹¹. Su discurso era atravesado por las siguientes fuentes: la

¹⁰⁴ Concilio Vaticano II, “*Gaudium et Spes*”, 15.

¹⁰⁵ Lonergan, Bernard, *Método en teología*, 202.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 99-102.

¹⁰⁷ Martínez, Enrique, *Ser y educar. Fundamentos de pedagogía tomista*, 78.

¹⁰⁸ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 140 (1981).

¹⁰⁹ Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, 350.

¹¹⁰ Vidal, Marciano, *Nueva moral. El hogar teológico de la ética*, 518-540.

¹¹¹ *Ibíd.*, 527.

salvación integral, la realidad del pecado estructural, los pobres como lugar preferencial y la praxis como una espiritualidad cristiana¹¹². Esta manera de perfilar la reflexión teológica estaba “sometida a la ley de la «encarnación»”¹¹³. Con lo anterior se tiene una vuelta considerable: la educación moral no reside en producir seres virtuosos (tomismo), ni en la autonomía del deber ser (Ilustración kantiana), tampoco en un concepto abstracto de revelación, sino en una revelación histórica que nace en la situación concreta de quienes piden ser liberados de sus condiciones. La formación moral se convierte en una formación liberadora (Vaticano II y Teología de la Liberación TdL).

Esta visión teológica de la moral nacida del Evangelio y de mediaciones sociales, se constituía en una crítica a concepciones nacionalistas y sociales de disciplinamiento moral, como los casos evocados por E. Durkheim sobre la formación moral en la segunda niñez y mediante el recurso de la escuela¹¹⁴. La moral vista desde la TdL, se posicionó en una auténtica experiencia de liberación desde el contexto histórico. Ubicó las dimensiones del obrar moral en una praxis evangélica y eclesial¹¹⁵. Por su parte, la responsabilidad dejaba atrás la idea kantiana de un deber ser (deontología), y pasaba a ser responsabilidad cristiana de compromiso con la realidad: la transformación social y la justicia: “humanizar el medio”, y reconocimiento del otro; y, promoción de la vida de quien sufre y vive en la pobreza¹¹⁶.

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ *Ibíd.*, 528.

¹¹⁴ Durkheim, Emile, *La educación moral*, 50.

¹¹⁵ Vidal, Marciano, *Nueva moral. El hogar teológico de la ética*, 529-531.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 534.

Capítulo 2.

LA RESPONSABILIDAD HUMANA COMO CATEGORÍA FUNDAMENTAL EN LA TEOLOGÍA MORAL

El presente capítulo se construyó a partir de un esfuerzo hermenéutico que exigía volver a comprender los horizontes trazados en el primer capítulo, sobre la investigación de los datos y la organización. La diferencia es que se fue situando la responsabilidad humana como eje de la teología moral. En este caso, el objetivo ha sido presentar la categoría de la responsabilidad como fundamento antropológico de la teología moral, de tal manera que su discurso se vaya abriendo al tema de la educación moral y específicamente al de la educación a partir del seguimiento de Cristo.

Para llevar a cabo este capítulo se trabajan los siguientes puntos: la responsabilidad como forma de la libertad, los elementos antropológicos de la responsabilidad, la responsabilidad y la opción fundamental, la educación de la responsabilidad, y, la responsabilidad desde el seguimiento de Cristo.

Por ello, al relacionar la responsabilidad con la libertad, “la categoría de la responsabilidad es la más importante dentro de la antropología moral”¹¹⁷, es decir, la antropología reconoce que el ser humano es integral y que es “sujeto de comportamiento moral”¹¹⁸. Su moralidad se fundamenta en su realidad teológica: es un ser a imagen y semejanza de Dios, tiene una dimensión crística, vive la moral en comunidad, y es dirigido en su acción por la esperanza¹¹⁹.

En la moral tradicional de los manuales y casuística, se presentó el peligro de una ruptura del ser humano como realidad integral pues, al hacer la división entre actos del hombre (no voluntarios) y actos humanos (voluntarios), se concedía que en el ser humano no cabía la posibilidad de implicar toda su realidad integral en su ser moral¹²⁰. En cambio, al hacer de

¹¹⁷ Vidal, *Moral de Actitudes I*, 194 (1974).

¹¹⁸ Vidal, *Moral de Actitudes I*, 293 (1981).

¹¹⁹ *Ibíd.*, 253.

¹²⁰ *Ibíd.*, 294.

la responsabilidad el centro de la moral, se procedía a poner al ser humano en total disposición y compromiso con su existencia. Toda su existencia debía estar en función de su implicación con la realidad¹²¹.

1. LA RESPONSABILIDAD ES FORMA DE LA LIBERTAD

La categoría de “autoposesión de sí”, de K. Rahner, permitió hablar de un ser completo que era capaz de dirigir su obrar hacia la libertad; por eso, la libertad se convirtió en la forma de la responsabilidad¹²². Esta comprensión fue asumida como un constitutivo de la persona: ser libre tiene sentido por la realidad personal, no determinado por el instinto, y, aunque se trate de un animal inseguro, el ser humano es capaz de existir como libertad¹²³. Esa visión implica que el ser libre tiene que ver con el ser cristiano: “la libertad es una estructura fundamental de lo cristiano”¹²⁴.

Este paradigma personalista superó una visión de la moral como virtud, superó el enfoque sociológico, como programa de adiestramiento social, y superó el determinismo biológico¹²⁵. Así el personalismo lograba dar un nuevo camino a la renovación: “Mediante este modelo, la educación moral es entendida como un proceso de maduración de la persona en cuanto sujeto moral”¹²⁶. No había contradicción entre la libertad como forma de la responsabilidad en una visión personalista y la libertad cristiana. Por ejemplo, para San Pablo, la existencia cristiana es vivir la libertad. Una libertad matizada por la presencia del otro. Para el Evangelio de San Juan, la libertad es otorgada por Cristo¹²⁷.

El ser humano es integral, por eso, al hablar de elementos de la responsabilidad, no se quiere dividir a la persona sino establecer unas “instancias o dimensiones de la misma

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Ibíd.*, 294-295.

¹²³ *Ibíd.*, 297-298.

¹²⁴ *Ibíd.*, 298.

¹²⁵ Vidal, Marciano, *Nueva moral fundamental*, 731.

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 298-299 (1981).

realidad entendida como un todo”¹²⁸. Estos elementos son: los sentimientos, el conocimiento, la voluntad y la ejecución¹²⁹.

Entendiendo que el ser humano es un todo, en cuanto ser integral, vinculamos que su salvación se da por el ejercicio de libertad y responsabilidad, incluyéndolas dentro de su opción. Pero, se torna más eficaz en cuanto la opción se da por el otro *en, con y desde Cristo*. En esta relación del yo y el tú está aconteciendo el bien moral. Según la *Lumen Gentium* (Nº16) “los seres humanos alcanzamos la salvación por el seguimiento del bien moral que se nos presenta a la conciencia”¹³⁰. Por ende, La formación de la conciencia cristiana no se puede dar únicamente por leyes, ésta debe surgir de la experiencia cristiana de fe que el hombre tiene con la realidad, y hay que cultivarla y desarrollarla; en esto entra en juego lo que llamamos discernimiento, que es provocado por el Espíritu Santo permitiendo que actuemos dando testimonio de vida, el cual lleva a sensibilizarme¹³¹. Esto fue lo que ocurrió con los santos, personas que entendieron y reconocieron la acción del Espíritu Santo en su vida dejándose guiar, dejando que su conciencia fuera envuelta por el Espíritu Santo; por eso identificaron claramente la acción que producía el Espíritu en sus vidas, para luego actuar e interactuar con la realidad¹³².

El Vaticano II en relación a la conciencia cristiana es muy puntual y preciso; *Gaudium et Spes*, permite señalar que, la dignidad humana consiste en que cada ser humano con conciencia opta por el bien, pues en él está la acción transformadora del Espíritu Santo, y es por medio de Él que alcanzo la gracia que Dios me regala¹³³.

¹²⁸ *Ibíd.*, 306.

¹²⁹ *Ibíd.*, 306-315.

¹³⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Teología Moral Fundamental. Tema 9: Antropología teológica cristiana: La libertad cristiana”, II semestre, 2009.

¹³¹ Múnera, “Apuntes de Clase. Teología Moral Fundamental. Tema 8: Antropología teológica cristiana: La conciencia moral cristiana”, II semestre, 2009.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Concilio Vaticano II, “*Gaudium et Spes*”, 16. *Ibíd.*

2. LOS ELEMENTOS DE LA RESPONSABILIDAD

A partir del tomismo tradicional se estableció una disputa acerca de cuáles eran las facultades propias del acto libre, se proponía que era la inteligencia, la voluntad, la intención y el discernimiento, y, estaban supeditados al tratado sobre los actos humanos¹³⁴. En cambio, bajo el nominalismo de Ockham, la libertad fue asumida como la determinación concreta sobre un singular, ya no se trataba de un dinamismo antropológico, que tendía a la abstracción como en el caso del tomismo, sino a una libertad que se entendía más bien como la indeterminación ante dos alternativas contrarias: la moral en el nominalismo¹³⁵. Esta manera de concebir la voluntad, como algo indeterminado entre un sí y un no, hacía que la facultad de la inteligencia perdiera su dominio sobre la voluntad. Ya no era necesario que la voluntad fuera dirigida por el acto intelectual: se origina el voluntarismo¹³⁶.

En medio de las controversias dadas entre escuelas tomistas y nominalistas, la moral fue encaminándose por una vía peligrosa: por un lado, la total distinción y separación entre las facultades: inteligencia que entiende el fin, voluntad, razón que discierne los medios; y, por otro lado, la aparición de la casuística como una manera de ayudar a la voluntad a determinarse: el acto libre se atomiza pues este responde solo a la circunstancia concreta¹³⁷.

Esta tensión de morales da origen a muchas posturas morales de la modernidad: las que tienden a la abstracción o resaltan la inteligencia, como el tomismo escolástico; las que le dan importancia a la elección o el voluntarismo: franciscano y casuística jesuita; las que acentúan el discernimiento del contexto dadas en el siglo XX, las circunstanciales, como la propuesta de Ortega y Gasset¹³⁸.

¹³⁴ Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, 276; Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 316-320 (1981)

¹³⁵ Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, 295-296.

¹³⁶ *Ibíd.*, 296.

¹³⁷ *Ibíd.*, 296-297.

¹³⁸ Vidal, Marciano, *Nueva moral fundamental*, 450-451 (Casuismo jesuita de Juan Azor). La ética circunstancial de Ortega y Gasset, *Ibíd.*, 811-812.

Aunque la mirada pastoral de la moral introducida por San Alfonso María de Liguorio se prestaba para hacer frente al casuismo exagerado, no fue suficiente. Este obispo halló un punto de equilibrio entre posturas¹³⁹. La razón de ello fue que estaba en un momento histórico importante, es decir, fue receptor del Concilio de Trento y conocedor del casuismo jesuita. A decir verdad, en el Concilio de Trento, se había dado realce a una moral de casos de conciencia y a las *instituciones morales*. Por su parte los jesuitas Francisco Suárez, Juan Azor y Tomás Sánchez serán reconocidos por desarrollar el casuismo que se consolidó en la Iglesia desde el siglo XVI¹⁴⁰.

Pues bien, será, ya en el siglo XX, cuando el Concilio Vaticano II acepte la renovación en la moral, ponía como punto de partida la revelación (*Dei Verbum*), y en ella buscaba contemplar la actividad humana (*Gaudium et Spes*)¹⁴¹. Aunque el Concilio Vaticano II no fue un concilio sobre moral, sí ofreció unos elementos centrales para la teología moral: científicidad, especificidad del cristianismo, realce de la vocación cristiana, la vida eclesial, y la misión de la Iglesia en el mundo¹⁴².

El Concilio Vaticano II representó un paso necesario para superar un tomismo abstracto de corte intelectualista, un tomismo casuista de actos atomizados o actos de la inteligencia y actos de la voluntad, y un casuismo sobre casos de conciencia. La renovación de la moral insistía en el seguimiento de Cristo, por ejemplo la moral de B. Häring¹⁴³. La insistencia en el ser humano integral, le permitía a la nueva moral partir de un ser humano completo. Ya no era determinado solamente por su condición racional, ni por la fuerza de la voluntad, ni por el discernimiento de las circunstancias. En la libertad operaba el ser humano total, por eso, esa libertad se convirtió en la forma de la responsabilidad pues todo el ser humano quedaba implicado en su existir libre¹⁴⁴.

¹³⁹ *Ibíd.*, 452.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 456-460.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 514-515.

¹⁴² *Ibíd.*, 515-516.

¹⁴³ *Ibíd.*, 509.

¹⁴⁴ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 293-294 (1981).

Este asunto ha quedado condensado en un numeral del Catecismo de la Iglesia Católica, numeral que ha sido recogido por el Papa Francisco pues en él se debate lo que se ha venido diciendo. El Catecismo lo expresa así: “La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales”¹⁴⁵. Por su parte, el Papa Francisco lo ha retomado textualmente en *Amoris Laetitia*¹⁴⁶, allí no solamente da realce a las circunstancias que matizan la responsabilidad de una acción sino, que las organiza en torno a la inteligencia (ignorancia e inadvertencia), voluntad (violencia, temor, hábitos), y contexto del discernimiento (factores psíquicos y sociales)¹⁴⁷.

Entonces, la nueva moral asume una visión holística del ser humano, donde no se da énfasis a una facultad sobre otra, sino que se asumen todas en conjunto y bajo la categoría de libertad. Ahora bien, permite entender por qué la responsabilidad se sitúa como la categoría antropológica de la teología moral pues lo que le confiere forma a la responsabilidad es la libertad y los elementos que integran esa responsabilidad son la inteligencia, la voluntad y la razón que discierne, como se ha venido diciendo¹⁴⁸.

3. LA RESPONSABILIDAD Y LA OPCION FUNDAMENTAL

La responsabilidad se situó en el punto anterior dentro del existir humano, es decir, del ser humano integral. Ahora bien, esa existencia humana requiere una aclaración: el problema de la existencia es el problema del sentido de la vida: el sentido queda vinculado a la nueva moral¹⁴⁹. Por eso, en el ser humano está involucrado la totalidad de sí mismo, no un acto de la inteligencia, ni un acto de la voluntad, tampoco solamente sus circunstancias. Está en juego su existencia. A partir del reconocimiento del sentido del vivir relacionado con un

¹⁴⁵ Catecismo de la Iglesia Católica N. 1735.

¹⁴⁶ Francisco, *Amoris Laetitia*, 302.

¹⁴⁷ Esta presentación se deduce del numeral 302 citado anteriormente y del contexto del Catecismo (n. 1735), pues allí se pone la cita en el contexto del acto libre o aquello que ejecuta la libertad.

¹⁴⁸ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 294-315 (1981).

¹⁴⁹ La idea de la existencia y del sentido es propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*. *Ibíd.*, 48.

sentido ético fundamental, se puede afirmar que la moral se reviste de la responsabilidad y del compromiso desde la existencia¹⁵⁰. En ella, el sujeto hace una opción fundamental que va acompañada del problema del sentido: “hablamos de opción fundamental para referirnos no a las decisiones del yo periférico, sino a una decisión que brota del centro de la personalidad, del corazón del hombre, como núcleo de su personalidad”¹⁵¹.

No se trata de un ser humano que ha elegido una virtud, ser responsable, para convertirla en el hábito de su vida y medir sus actos por ese hábito y sus vicios por su contrario; tampoco se trata de un ser humano que crea una nueva catalogación moral acerca de una lista de actos responsables y sus respectivos pecados por falta de responsabilidad, como si se tratara de una *Suma* de confesores. Por el contrario, la opción fundamental significa que el ser humano existe de forma integral y personalista: “la opción fundamental se refiere al conjunto de toda la existencia. Es una decisión de tal densidad que abarca totalmente al hombre, dando orientación y sentido a su vida”¹⁵².

Se subsume la idea de hábito dentro de una más general y relativa a la opción fundamental, o sea, a la idea de actitud. Las actitudes son, desde el punto de vista de la psicología: “disposiciones habituales, y en gran parte adquiridas, para reaccionar de cierta forma ante situaciones, personas u objetos de su alrededor”¹⁵³. Desde la perspectiva moral, el acto moral queda situado dentro de las actitudes, “el acto moral es la manifestación, el signo: en cuanto significación y contenido de la opción fundamental y de la actitud”¹⁵⁴. Así, las categorías referenciales no son los hábitos y los actos sino la opción fundamental y las actitudes. Por su parte, el comportamiento responsable se entiende dentro de dicha opción de la existencia. Se hace una responsabilidad implícita al existir mismo y ligada al sentido de la vida¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 48-53 (1981).

¹⁵¹ *Ibíd.*, 332.

¹⁵² *Ibíd.*, 332.

¹⁵³ *Ibíd.*, 334.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁵⁵ *Ibíd.* 329.

Este paso en la moral es totalmente necesario si se desea hacer una moral que implique la existencia completa del ser humano. De lo contrario se corre el riesgo de volver a la manualística y casuística moral. Con mucha razón también es significativo esta visión de la moral pues tiene repercusiones en lo que se entiende por educación. ¿Qué se educa y para qué se educa?

4. LA EDUCACIÓN MORAL DE LA RESPONSABILIDAD

La educación moral recae en la existencia humana en sus constitutivos: cognitivo, emotivo, motivacional y práxico¹⁵⁶; estrictamente, recae sobre la opción fundamental: parte del ser humano armónico e integral y se dirige hacia la autonomía, la justicia y la solidaridad¹⁵⁷. Entonces, “El objetivo global de la educación moral consiste en favorecer el desarrollo natural y armónico del sentido moral para lograr el ideal de la madurez del sujeto moral adulto”¹⁵⁸. En cuanto tiene que ver directamente con la opción fundamental, tiene que ver también con la responsabilidad, con la propia existencia y con la existencia del otro. La responsabilidad es implicación con la realidad¹⁵⁹, por ello no se puede separar opción fundamental del compromiso con la realidad que es la responsabilidad. Por lo mismo, educar en la opción, es educar en el ser responsable.

Este es un asunto de vital importancia ya que suscita la reflexión al interior de las visiones educativas que tiene un país. Por ejemplo, si se revisan las últimas noticias sobre corrupción y se comparan con las carreras formativas y con las universidades que imparten esas carreras, se tiene un primer diagnóstico de las implicaciones de una educación que no ha reflexionado sobre la importancia de la responsabilidad moral en los planes de estudios¹⁶⁰. Es una tarea urgente, pues, el síntoma de la corrupción pone en evidencia la

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 733.

¹⁵⁸ Vidal, Marciano, *Nueva moral fundamental*, 732.

¹⁵⁹ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 294 (1981).

¹⁶⁰ Se puede buscar el ranking de egresados acusados por corrupción y las universidades de donde han egresado: según el *Publimetro*, la lista es liderada por la Universidad Externado y por la Javeriana: “Revelan ranking de universidades colombianas que tienen más egresados señalados de corrupción”.

desconexión entre vida y profesión, entre saber y opción fundamental moralmente responsable.

No se trata de volver a caer en un esquema binario: de lo bueno y de lo malo, y calificar sencillamente la corrupción como algo malo. El fenómeno es más complejo que estas dicotomías cargadas de seudomoralidad. En realidad, es que la responsabilidad como centralidad de la teología moral y como concerniente a la opción fundamental, requiere educación. Es susceptible de ser educada en orden al fin u opción fundamental, que es el compromiso con la realidad, con la existencia personal, social, del otro no solo como humano sino también como vida en general¹⁶¹.

El caso de la corrupción implica muchos niveles de la vida humana y social. Cada vez le gana más espacio al proyecto humano: la corrupción parece conquistar al ser humano, como lo hace caer en cuenta Martha Nussbaum:

La historia ha llegado a un punto en el que el hombre moral, el hombre íntegro, está cediendo cada vez más espacio, casi sin saberlo [...] al hombre comercial, el hombre limitado a un solo fin. Este proceso, asistido por las maravillas del avance científico, está alcanzando proporciones gigantescas, con un poder inmenso, lo que causa el desequilibrio moral del hombre y oscurece su costado más humano bajo la sombra de una organización sin alma¹⁶².

Por su parte, la educación moral está llamada a afectar todas las dimensiones del ser humano, partiendo desde la misma formación en la familia, siguiendo por la educación media hasta llegar a una formación profesional universitaria -claro está, sin ir a descartar la *praxis* vivida en la cotidianidad y en el ambiente laboral- rescatando la integralidad, que debe existir entre las humanidades y las demás ciencias dentro de los planes de estudio o currículos de educación. Como lo dice un artículo de *El Tiempo* haciendo referencia sobre una posible solución a lo narrado anteriormente:

La universidad está llamada a problematizar y cambiar esas grandes ideologías que hoy atrapan al mundo y lo empujan a una carrera loca por el economicismo y el

¹⁶¹ Vidal, Marciano, *Nueva moral fundamental*, 733-734 (el círculo entre autonomía, justicia y solidaridad).

¹⁶² Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Prefacio.

éxito individual. La enseñanza de las humanidades constituye la mejor forma de comprensión del hombre y su vínculo social en todos sus espacios de actuación. Es solo que “abogo por unas humanidades pertinentes, problematizadoras y social y ambientalmente comprometidas¹⁶³”.

Por ende, según lo expuesto, el objetivo como tal, de la educación sería el de llegar a formar conciencias que no necesiten de una supervisión constante, de una regulación en su actuar, sino que sea una educación para la libertad, la autonomía y el cuidado de los seres vivientes. Así, la experiencia de Dios adquiere relevancia dentro de los planes educativos: no porque se trate de un adoctrinamiento moral o religioso, sino porque se dirige a la existencia humana y al sentido de su actuar: la experiencia de Dios se convierte en descubrir que el otro, llámese prójimo o hermano o creatura viviente, *es* lugar de encuentro con Dios¹⁶⁴.

5. RESPONSABILIDAD Y SEGUIMIENTO DE CRISTO

La nueva propuesta es relacionar la responsabilidad con el seguimiento de Cristo, como opción fundamental de una moral fundada en la categoría de la responsabilidad. En primer lugar, en cuanto que la forma de la libertad es la responsabilidad, la conciencia cristiana está llamada a experimentarse como conciencia libre dentro de las categorías de imagen y semejanza con Dios: se es libre porque se es imagen de Dios¹⁶⁵. La libertad se concibe así dentro del misterio de Dios¹⁶⁶; permite la dinámica humana de respuesta a Dios.

Esa posible respuesta puede ser educada, es más, debe serlo ya que la libertad no es dada a la persona humana, como un dato acabado, sino como en tanto que el ser humano es una existencia que va desarrollándose: la libertad se da en semilla para que germine. Esa es su condición educable¹⁶⁷.

¹⁶³ Rodrigo, Muñoz G. “El papel de la academia frente a la corrupción”. El Tiempo.

¹⁶⁴ Corpas de Posada, Isabel. *La originalidad de la pedagogía de la fe*, 148.

¹⁶⁵ Múnera Duque, Alberto, *Moral*, 146.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ *Ibíd.*

Ahora bien, en cuanto a los constitutivos de la responsabilidad, la inteligencia, la voluntad, la razón y la conciencia, operan como un todo en la existencia humana y se dirigen al fin que persigue la opción fundamental¹⁶⁸. Estos constitutivos requieren ser educados, como ya se dijo, porque el ser humano es una existencia que se desarrolla en el tiempo. Así pues, considerando esto, el Episcopado Latinoamericano ha previsto que esa educación debe ser liberadora: liberar de la violencia institucionalizada¹⁶⁹, liberar del pecado estructural, liberar para la solidaridad universal, y liberar como una praxis integral¹⁷⁰.

Esta liberación integral contempla los siguientes aspectos:

- Ruptura con todo lo que impide al hombre realizarse personal y comunitariamente.
- La promoción del hombre en todas sus dimensiones, lo cual implica la participación de todos en la gestión del proceso personalizador.
- La construcción de una sociedad más justa y fraternal¹⁷¹.

La responsabilidad adquiere connotaciones comunitarias. Pero ¿qué papel ejerce Cristo en esta educación de la responsabilidad moral? Es el paradigma de la praxis creyente en cuanto que libera de la esclavitud, la injusticia, ignorancia y del hambre; se entregó para dar vida a los demás (Mc 10,45); su praxis es histórica y transformante; la iglesia está llamada a actuar en la misma praxis del Maestro; la realidad de Cristo al ser escatológica repercute sobre la realidad entera; promueve una salvación integral¹⁷².

El seguimiento de Cristo y Cristo como realidad intrahistórica, exige que la existencia humana sea considerada completamente como una realidad teológica: la formalidad de la responsabilidad y de la libertad, y todas las dimensiones del existir se manifiestan como existencia crística. Por eso, el ser humano ya no puede ser examinado como un sujeto que realiza actos buenos o malos, sino como una realidad impregnada en el misterio de Dios y

¹⁶⁸ Vidal, Marciano, *Moral de actitudes I*, 316-335 (edición de 1981).

¹⁶⁹ *Puebla.*, 279

¹⁷⁰ Múnera Duque, Alberto, *Moral*, 147.

¹⁷¹ *Ibíd.*

¹⁷² *Ibíd.* 147-148.

que se realiza desde allí. Esto afecta la opción fundamental, la libertad, la conciencia, en suma, la responsabilidad como compromiso existencial con la realidad¹⁷³.

Siguiendo la línea brindada por Vidal:

La moral cristiana, tal como aparece en el Nuevo Testamento, es una moral esencialmente religiosa; la religión motiva y vivifica el comportamiento moral del hombre. De ahí la importancia que tienen los principios fundamentales del cristianismo para fundamentar el comportamiento cristiano¹⁷⁴.

Se puede decir que el seguimiento de Cristo está determinado por los principios fundamentales del cristianismo suscitados desde el Nuevo Testamento. Un claro ejemplo de lo anterior lo encontramos en San Pablo, 1 Cor 11,1 “Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo.” O en 1 Tes 1,6 “Por vuestra parte, os hicisteis imitadores nuestros y del Señor”. Teniendo nuestra mirada dentro del marco bíblico, dado en NT, se nos presenta al Cristo encarnado como el camino y modelo de seguimiento libre y responsablemente; suponiendo una comprensión y aceptación del plan trazado por parte de Dios.

¹⁷³ *Ibíd.*, 157.

¹⁷⁴ Vidal, Marciano. *Moral de Actitudes I*, 59 (1974).

Capítulo 3.

APORTES PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Dentro del desarrollo del primer capítulo se aclaró que la categoría de responsabilidad humana ha venido esbozando su origen en determinados momentos particulares de la historia humana, específicamente en el campo reflexivo de la teología y una teología moral; por esa razón, fue necesario estudiar cómo había ido configurándose como categoría susceptible a la moral, específicamente en el paso de una moral de actos a una moral de actitudes.

En el segundo capítulo, se abordaron los fundamentos de la responsabilidad humana como categoría antropológica en la teología moral, dando así, los lineamientos teológicos pertinentes de dicha categoría. De esta manera se situó a la *responsabilidad humana* como el campo en el que se ve integrado un conjunto de elementos que se ponen a disposición y compromiso, tanto del hombre como de la teología moral. Todo esto enmarcado en una moral que tiene el seguimiento de Cristo como centro de su proceder y actuar para el cristiano.

En el tercer capítulo, se quiere abordar la pregunta: *¿Cuáles son los aportes que la categoría responsabilidad humana, como categoría antropológica en la teología moral, puede ofrecer a la enseñanza de la Educación Religiosa Escolar?* En un primer momento, se pretende brindar los elementos del por qué una formación en responsabilidad humana dentro de la formación moral de la persona. Como segundo momento la importancia de una Educación Religiosa Escolar para la formación de una moral. Por último, exaltar los aportes de la responsabilidad humana dentro de la ERE. El presente capítulo no puede pasar desapercibidos los aportes de los capítulos precedentes, en este sentido, actúa como un capítulo que recapitula lo anterior y se lee como aporte a la ERE.

1. ELEMENTOS DE LA FORMACIÓN MORAL EN LA RESPONSABILIDAD

La reflexión de la responsabilidad moral, dentro de una educación moral, parte del reconocimiento de la inquietud humana por el deber ser. Esto es, no solo darse cuenta del ser y de los modos del ser en una persona, sino, de la tendencia del ser o el sentido al que es llamado el ser humano. La responsabilidad viene a ser parte de la pregunta por el deber ser, y esta pregunta como un asunto fundamental a la existencia, ya desarrollado en el capítulo 2 sobre la opción fundamental.

Pero, la pregunta por la responsabilidad no es propia de un individuo aislado, sino que esa pregunta tiene sentido dentro de una comunidad, de ahí la importancia de la comunidad en el capítulo 1. La responsabilidad y el deber ser no son situaciones aisladas de la existencia, requieren la presencia y el rostro del otro para que se pueda realizar. Es decir, “soy” en la medida en que hay relación con el “otro”. Este sentido ético es la “representación de la existencia humana en cuanto es vivida en clave de responsabilidad y de compromiso”¹⁷⁵.

Tal forma de vivir la existencia humana conduce a insertarse en la realidad. No se es responsable o comprometido sólo por convicción propia, sino porque el mismo entorno lo exige, es decir, que el sentido ético lleva a un sentido moral donde “se manifiesta un aspecto de la realidad y a través de su lectura se puede llegar a una más cabal interpretación del vivir humano”¹⁷⁶. En pocas palabras las posibilidades de ser a futuro, se convierte ahora en norma de vida. El deber ser en tanto que, es un llamado que el futuro le realiza al ser humano, hace que la responsabilidad se convierta en un proyecto propio del existir.

De esta manera la ética y la moral caminan juntas llevando consigo al hombre a tener una vida coherente. Ética y moral no se separan en cuanto al propósito: permitir que el ser humano viva en autenticidad¹⁷⁷. Eso requiere que todo el ser humano se mueva hacia el

¹⁷⁵ Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I*, 58. (1974)

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 59

¹⁷⁷ “la distinción entre ética y moral puede ser peligrosa en el momento que se asuma en términos de una división, es decir, una separación entre razón y fe o normas y principios”. Mifsud, *Moral Fundamental*, 16

futuro con la totalidad de su ser: principios, razón, fe, normas, propósitos; y que todo su proyecto quede integrado por el encuentro con la necesidad de ser responsable con tendencia al futuro y el ser responsable lo llevan a plantearse la pregunta por el cuidado de la vida propia, la vida de los demás y la vida de los demás seres vivientes. Es por este ser que tiende al futuro que, la responsabilidad exige ser educada, una educación en la responsabilidad implica una educación para el cuidado de la vida y una espiritualidad del cuidado¹⁷⁸.

La posible confrontación entre ética y moral puede quedar superada mediante el recurso a la responsabilidad, pues este recurso implica, como se viene diciendo, que todo el ser humano está implicado desde su existencia y opción fundamental, por el trabajo constante de la autenticidad de ser. La tensión entre una y otra es parte de la historia de dichas disciplinas, pero eso no impide que haya una conciliación¹⁷⁹. Aquí se propone que la responsabilidad puede ser educada, en un primer momento, mediante la urgente necesidad de hallar autenticidad en la existencia. Este asunto implica a estudiantes y docentes. Pero esa autenticidad, en los momentos críticos planetarios del presente se convierte en una búsqueda de autenticidad en la vida. Por ello, la autenticidad no está desconectada del problema de una educación en la ecología integral, sino que implica la responsabilidad con el futuro¹⁸⁰. A esto se suma la urgencia de educar en la espiritualidad del cuidado de la vida¹⁸¹.

Es importante volver a evocar estos tres elementos, que aparecen aquí como propios de la educación en la responsabilidad moral:

- a) educar en la autenticidad del existir y mediante el recurso de una opción fundamental;
- b) educar en la ecología integral o el ser dado al futuro; y,
- c) educar en la espiritualidad del cuidado de los seres vivientes.

¹⁷⁸ Francisco, *Laudato Si*, 202-245.

¹⁷⁹ Mifsud, Tony. *Educación Moral: ¿para qué?*, Introducción.

¹⁸⁰ Francisco, *Laudato Si*, 205.

¹⁸¹ *Ibíd.*, 208.

Se trata de tres elementos fundamentales que se desprenden de la descripción que se ha venido haciendo de la categoría de responsabilidad. Lo importante de esta evocación, está en que estos tres elementos se hacen centrales en la ERE pues no solo son inherentes al proyecto de fe de los cristianos, sino que son lugares llamativos y preocupantes en el actual estado planetario. Así, la cuestión de la educación es un reto planteado en el Concilio Vaticano II, en su declaración *Gravissimum Educationis*:

Todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad, en cuanto participantes de la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable de una educación, que responda al propio fin, al propio carácter; al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y, al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz. Más la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez¹⁸².

Aunque en ese momento y según la cita anterior, la preocupación de la educación es por las relaciones entre el ser humano y la cultura, también se puede entrever que hay una preocupación por el futuro del ser humano, su fin último. El Magisterio del Papa Francisco, en cuanto a la conversión ecológica, sirve de complemento a este llamado del Vaticano II al derecho de la educación. El Papa Francisco permite reconocer que ese derecho también es derecho intergeneracional y que implica fundamentalmente un planeta habitable donde todo otro derecho sea posible. Este giro en el Magisterio es evocado con el llamado a una conversión en la comprensión de las relaciones humanas y de la responsabilidad ante el futuro¹⁸³.

A partir de los elementos brindados por el Vaticano II, según la cita de *Gravissimum Educationis*, es acertado decir que, la educación y formación de la persona debe apuntar a una humanización del actuar humano, hecho que se ha venido relativizando, según lo desarrollado por Mifsud en su libro *Educación Moral: ¿Para Qué?*¹⁸⁴ Pero este suceso no se queda solo en esa realidad, sino todo lo contrario, impulsa constantemente el desarrollo de nuevas posturas sobre como la educación moral debe repercutir todos los ámbitos del ser

¹⁸² Concilio Vaticano II, “*Gravissimum Educationis*”, 1.

¹⁸³ Francisco, *Laudato Si*, 216-221.

¹⁸⁴ Mifsud, Tony. *Educación Moral: ¿para qué?*, Introducción.

humano. Esto también es dicho por la Ley General de Educación o Ley 115 de 1994: allí, se dice que, la educación religiosa es una de las áreas fundamentales de la educación básica y media dentro del propósito de formar integralmente al ser humano.¹⁸⁵ Por ende, es necesario proponer como la asignatura de la ERE asume la educación de la responsabilidad moral, como educación para el cuidado del planeta, cuidado interpersonal y fomento de la intimidad y contemplación que se convierta en una fuerza interna que transforma el mundo.

2. IMPORTANCIA DE UNA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR PARA LA FORMACIÓN DE UNA MORAL

¿Por qué es de total relevancia una formación moral dentro de la ERE? Dentro del discurso dado por Mifsud sobre la educación moral, se encuentra un elemento de vital importancia, la formación de una moral liberadora en la que se destaca la premisa: “nuestra fe es eminentemente liberadora”¹⁸⁶. Esta liberación implica la realización de la misión que Jesús encomendó a sus seguidores: “convocando a los Doce, les dio autoridad y poder sobre todos los demonios, y para curar enfermedades” (Lc 9,1); más aún: “Y llama a los Doce y comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus inmundos”. (Mc 6,7). En consecuencia, el llamado es para el hombre en general de ayudar a liberar a su prójimo de los males que lo asechan dentro de la realidad en que se desenvuelve, partiendo desde el hecho de la propia liberación¹⁸⁷. Pero, en todo caso, será una liberación de los espíritus inmundos que consumen y devastan la vida, hoy acechados por los consumismos, o que instrumentalizan al ser humano, sus relaciones sociales y al planeta, como la instrumentalización en el capitalismo.

Por lo anterior, la ERE toma fundamento en la visión cristiana de liberación de la vida. En la historia del cristianismo, los distintos discursos teológicos en torno al comportamiento humano han querido responder a la vinculación entre dicho comportamiento y las

¹⁸⁵ República de Colombia. *Ley General de Educación*, Título II. Estructura del servicio educativo, capítulo 1, art. 23.

¹⁸⁶ Mifsud, Tony. *Educación Moral: ¿para qué?*, 19.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

implicaciones de la fe. Esto no se puede separar, lo vieron los Padres de la Iglesia cuando incorporaban el estoicismo en la vida cristiana, ya desarrollado en el capítulo 1, lo vio Tomás de Aquino cuando incorporó el tratado de los hábitos y de los actos humanos en entre el tratado de Trinidad y el de Cristo, como se observó en el capítulo 1, lo vieron los autores modernos cuando buscaron perfilar el seguimiento de Cristo dentro de una opción existencial, analizado en el capítulo 2, la vida creyente exige la integralidad de la vida humana.

El mismo Santo Tomás de Aquino veía que la educación de las virtudes morales (prudencia), intelectuales (la studiosidad) y las espirituales (virtudes teologales), requerían un punto de partida: la vida humana en su ser material y corpóreo. No es posible separar la fe de la corporeidad:

Las ideas educativas tomistas consideraban que los educandos debían tener en cuenta en el aprendizaje, la abstracción, la experimentación, las sensaciones, lo sensible para llegar al mundo de las ciencias y a lo metafísico, cuyo objeto es el ser y sus determinaciones más generales, como unidad, acto, potencia y otros semejantes. Se afirma que el conocimiento y el entendimiento del hombre están unidos a su corporalidad, constituyendo la esencia de la existencia de las cosas, que son parte de lo sensible; de esta manera, el sujeto conoce y comprende que el conocimiento es universal, se parte de lo sensible, de lo particular a lo general, desde la experiencia, la información que proporcionan los sentidos y de la facultad de pensar los objetos sensibles e inteligibles¹⁸⁸.

Esto quiere decir, que ha sido una intuición constante en la historia del cristianismo hallar las repercusiones concretas de la fe y el sistema material y corpóreo que permite la fe. Claro está que esta historia del cristianismo requiere ser descolonizada, de cara al presente, para no generar romanticismo de otras épocas¹⁸⁹; pero en cuanto visión es importante: la educación en la fe implica la educación integral del ser humano completo en sus dimensiones corpóreas, volitivas, racionales y religiosas. El Magisterio del Papa Francisco permite extender este propósito: también la educación en la fe implica la educación en el cuidado del vivir, en la plataforma que permite la vida, es decir, los sistemas vivientes.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Rincón Rueda, Alberto. *Ideas educativas en Colombia (1760-1830)*, 20-21

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 21

¹⁹⁰ Francisco, *Laudato Si*, 36-39.

Esta mirada sobre la pedagogía, centrada en la fe, será retomada por Isabel Corpas de Posada, quien dentro de su trabajo teológico resalta la importancia de la originalidad de la pedagogía de la fe, la cual, gira en torno al lenguaje del NT, donde hace un hincapié especial en la vida original y diferente que conlleva el seguimiento de Cristo Resucitado, bajo la acción del Espíritu Santo. Esto desemboca en el estilo de vida del hombre a nivel social debe estar marcado por ese lenguaje nuevo que implica el ser original y diferente del actuar responsable frente al Reino de Dios¹⁹¹.

Ahora bien, este es el aspecto moral del cristianismo, moral de opciones y actitudes más que de leyes que hay que cumplir, moral propiamente cristiana porque está dinamizada por la acción del Espíritu Santo que Dios comunica a los hombres que aceptan seguir a Cristo.

Una vez más hay que señalar que en la instrucción religiosa predominó la formación heterónoma e individualista de la conciencia, reducida la moral al cumplimiento de los mandamientos para no cometer pecado. Pero cuando la Iglesia volvió los ojos hacia sus orígenes, saltó a la vista cómo vivían los primeros cristianos su opción por Cristo y esta constatación vino a cuestionar la forma heterónoma e individualista como la catequesis estaba proponiendo la moral.

La pedagogía de la fe, hoy, tiene que trabajar con las actitudes que manifiestan la opción por Cristo e ir acompañando al crecimiento de los niños desde una conciencia heterónoma a una conciencia autónoma. Así, no se trata de enseñar a "no robar" y "no mentir", sino iniciarse en el valor de la justicia y la verdad que se aprenden a ejercitar y a expresar en su comportamiento. Al mismo tiempo hace falta entrenarse en actitudes de responsabilidad, honestidad, respeto por las personas y por lo que les pertenece, cuidado por las cosas propias y ajenas, autenticidad, generosidad, solidaridad¹⁹².

Lo que este texto agrega, a lo que se viene diciendo, es que la educación en la integralidad del ser humano y en la ecología integral o integralidad de la vida, requiere de parte del ser humano, una educación para la autonomía. Los sistemas legales heterónomos obligan y coacciona, pero no generan la fuerza interna que se desprenda de la existencia misma y se dirija hacia el proyecto del ser humano y de su entorno. En este sentido, la educación en la ERE implica una formación de la autonomía o de la capacidad de que el estudiante sea fuente de su propio existir, un existir responsable.

¹⁹¹ Corpas de Posada, Isabel. *La originalidad de la pedagogía de la fe*, 156.

¹⁹² *Ibíd.*, 156.

Aquí se tendría aun punto de partida sobre la ejecución de una educación moral para la liberación. Así lo dirá Mifsud:

Esta es la tarea, a la vez tan sencilla y tan complicada, de la moral: humanizar al hombre quien al divinizarse se torna explotador; y, orientar en la planificación de estructuras que tengan como se centró al mismo hombre. Hominizar y humanizar: que cada ser que pisa la tierra sea tratado como un hijo de Dios, desarrollando sus relaciones interpersonales de hermandad dentro de unas estructuras que permiten y fomentan el desarrollo de la persona humana dentro de una sociedad humana¹⁹³.

Para que esta realidad, propuesta por Mifsud, sea evidencia dentro del marco de la educación moral, se debe rescatar el valor de la libertad y no una simple libertad limitada por el actuar del hombre, sino una libertad humana que trascienda, mucho más allá de lo evidente, que desvele el horizonte oculto frente a sus ojos y tienda a formar una integralidad con la fe. Este desvelamiento se va logrando en la medida que el hombre, con una sabia orientación, va comprendiéndose a sí mismo, y sacando el mejor de los resultados experienciales a las relaciones que va generando a lo largo de su vivencia en comunidad. Es, de esta manera, como la necesidad de experimentar cada vez realidades más significativas lo van llevando encontrarle sentido a su existir¹⁹⁴. Aquí, la educación para la liberación implica que la autonomía se formaliza como libertad, la libertad como forma de la responsabilidad.

De esta forma, “ser hombre”, para quien entiende la pregunta y busca una adecuada respuesta, significa, según la expresión de Karl Heinz Weger: No solamente vivir la vida sino vivirla conscientemente, en el ejercicio de la libertad y la responsabilidad; entender la tendencia natural a la búsqueda de sentido, como un deber y una tarea que se traduce en dirigir la capacidad de entrega y amor, exclusiva del hombre, hacia un objetivo que la haga digna de vivirse; significa la decisión de llegar a ser el hombre que tengo capacidad de ser y que me he propuesto ser¹⁹⁵.

En suma, la ERE es central en la formación de la responsabilidad moral porque:

a) concibe al ser humano en su integralidad donde la fe es inherente a la existencia y a la realización personal;

¹⁹³ Mifsud, Tony. *Educación Moral: ¿para qué?*, 20.

¹⁹⁴ Sanz de Miguel, Eduardo. “*El hombre en busca de sentido la propuesta cristiana*”.

¹⁹⁵ Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Universidad Javeriana Facultad de Teología, 10.

- b) concibe al ser humano en relación con su entorno, en una ecología integral donde la labor educativa desde la fe cobra total relevancia ante el cuidado del planeta, la conversión hacia la vida y la espiritualidad ecológica;
- c) integra ética y moral en el propósito del ser humano que se dirige al futuro, es decir, en una existencia que se realiza en la pregunta por su autenticidad y su deber ser. Ese futuro en lenguaje religioso es el fin último de la vida; y,
- d) porque descubre que la autonomía y la libertad son propias de la acción de Jesús y de la predicación del Reino. Lo que conlleva a una educación para la liberación¹⁹⁶.

3. LA ERE Y LA FORMACIÓN PARA LA RESPONSABILIDAD

En el capítulo IV del libro *Educación Religiosa Escolar. Naturaleza, Fundamentos y Perspectivas*, se dice que la persona completa está relacionada con la divinidad: “la persona con sus interrogantes fundamentales, su estar y vivir en el mundo, su ser con los otros, y siempre en relación abierta y dialéctica entre lo divino y lo humano”¹⁹⁷. Aquí, el punto de partida es la persona en su integralidad. Para *Aparecida*, esta persona es también discípula: en la medida que quiere dar respuestas a sus interrogantes va fundamentando su fe en “la roca de la palabra de Dios, hecho que lo impulsa a llevar la Buena Nueva de la salvación a sus hermanos”¹⁹⁸.

Retomando lo dicho en el capítulo 1, se quiere subrayar que: “la categoría responsabilidad humana es central a la antropología moral y, por ello mismo, deviene en dinamizadora de los constitutivos antropológicos, principalmente en cuanto a la libertad”¹⁹⁹. Será K. Rahner quien insista en que “lo antropológico trascendental se abre, en tanto ser responsable o comprometido, a la libertad”²⁰⁰, por ello es válido decir que esta moral debe ser fiel a sus

¹⁹⁶ Soberanis, Harold. *La educación como proceso de liberación*.

¹⁹⁷ Vivas, María del Socorro, “Fundamentos Antropológicos de la ERE”, En José Luis Meza (Dir.), *Educación Religiosa Escolar. Naturaleza, Fundamentos y Perspectivas*, 144.

¹⁹⁸ *Aparecida*, Notas introductorias

¹⁹⁹ *Infra*, 27

²⁰⁰ *Infra*, *Ibíd.*

propias fuentes principalmente a una moral revelada²⁰¹ y por tanto, debe tener por eje principal la cristología. Como lo menciona la *Gaudium et Spes*: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”²⁰², afirmación que permite fijar el *carácter cristocéntrico* que debe existir a la hora de hacer una aproximación a la reflexión teológica.

De esta manera, el punto de apoyo para la moralidad será lo divino autocomunicado en Cristo, como Pablo lo manifiesta muy bien en la Carta a Ef 1,3-14, en cuya referencia, la historia de la salvación y Cristo se hacen centro de la historia y se entiende que también del actuar humano. La vida moral se realiza dentro de la *vocación en Cristo*, la cual lleva a los cristianos al compromiso de producir frutos en la caridad para la vida del mundo²⁰³.

Dentro de la formación en la ERE, se puede decir que, la educación religiosa constituye una parte importante en el crecimiento espiritual e integral del ser humano y tiene, no solo como única finalidad, asegurar las tradiciones religiosas y culturales, dentro de una sociedad consumista, tecnológica y política²⁰⁴; sociedad que día a día está influenciada por aspectos llenos de prejuicios y de actitudes negativas que conllevan a vidas sin caminos verdaderos, vaciando al ser humano de sus valores y moral²⁰⁵.

Es allí donde la ERE juega un papel importante, pues, tiene como misión, más que de transmitir tradiciones religiosas y culturales, enseñar a gustar el don de la vida y de la existencia comprometida y que se realiza desde la divinidad autocomunicada. La ERE busca una clave precisa para dar respuesta a la incertidumbre del ser humano, donde éste descubra la salida de aquellas actividades monótonas y, a veces sin sentido, a las cuales está acostumbrado a vivir por la misma sociedad²⁰⁶.

²⁰¹ Córdova Suárez, Alejandro, *La fundamentación teológica de la moral social en los manuales postconciliares*. (63), 127.

²⁰² G.S., 22

²⁰³ *Ibíd.*, 128.

²⁰⁴ Meza, José Luis (Dir.) *Educación Religiosa Escolar*, 150.

²⁰⁵ *Ibíd.*, 164.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 165.

Esto es un proceso que conlleva a la maduración de sus pensamientos y actitudes buscando suplir las necesidades espirituales y físicas de su propio existir²⁰⁷. Es aquí donde la educación religiosa tiene un papel importante, el aporte a la construcción de una cultura institucional a partir de la promoción de actitudes y opciones que promuevan la armonía y cuidado con los seres vivientes. Eso debe suceder tanto en la cotidianidad de las personas como en la realidad educativa en la que cada estudiante se desarrolle²⁰⁸.

3.1 La ERE forma para la construcción de la vida

El Concilio Vaticano II muestra, en varios de sus numerales²⁰⁹, una referencia de suma importancia frente al derecho de la vida, sustento de la vida y, por ende, a la continuidad de la vida. Dentro de la unidad psicosomática, la vida humana está llamada en el encuentro interpersonal y en la consecución de su fin trascendente en Dios²¹⁰.

La vida merece todo respeto, pero también merece toda la dedicación de los individuos y de la sociedad entera, con el fin de conseguir la plenitud de la existencia²¹¹, donde los responsables de la vida reconozcan su papel, de gran importancia, con el fin de vigilar y que se provea de lo necesario para una vida decente, tanto en lo personal como en lo comunitario²¹². El ejercicio de tal responsabilidad no siempre es llevado a cabo con la dignidad y radicalidad que habría de esperarse²¹³.

En este sentido la ERE busca hablar y trabajar desde las dimensiones humanas más afectadas por el consumismo y el capitalismo destructor de la vida. Son tantas las manifestaciones negativas que rodean a los jóvenes y, por lo mismo, los desafíos de la educación religiosa escolar. Ella no puede estar relegada de los institutos educativos²¹⁴. La

²⁰⁷ *Ibíd.*, 158.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 271.

²⁰⁹ *Gaudium et Spes*, 18, 26, 27, 51, 70.

²¹⁰ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*, 38.

²¹¹ *Ibíd.*, 38

²¹² *Gaudium et Spes*, 70.

²¹³ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*, 39.

²¹⁴ Meza, José Luis (Dir.) *Educación Religiosa Escolar*, 167.

ERE, por lo tanto, tiene la responsabilidad de educar para la responsabilidad rescatando las tradiciones religiosas y culturales para crear una sociedad justa, responsable, autónoma y con criterios sólidos que permitan encaminar esta sociedad de jóvenes²¹⁵.

Esta labor de ser responsable por el cuidado también es referida en la encíclica *Evangelium Vitae*²¹⁶, la cual afirma la opción cristiana por la vida: “he venido para que tengan vida”(Jn 10, 10b), además, expone que la construcción y promoción de la vida es confiada a la responsabilidad humana²¹⁷. Una responsabilidad que en tanto especializada en la vida, afecta también la cultura: “la educación religiosa tiene la responsabilidad compartida de aportar a la construcción de la identidad personal, junto con las creencias religiosas y sus respectivas prácticas y formas de socialización, salidas de una experiencia religiosa, han contribuido a la formación de la cultura y de la persona”²¹⁸.

3.2 La ERE y la responsabilidad consigo mismo y por el otro

El Catecismo de la Iglesia Católica hace un llamado a la responsabilidad personal y comunitaria, expresado en el numeral 1914:

La participación se realiza ante todo con la dedicación a las tareas cuya responsabilidad personal se asume: por la atención prestada a la educación de su familia, por la responsabilidad en su trabajo, el hombre participa en el bien de los demás y de la sociedad²¹⁹.

Para la anterior cita, el ser humano se reconoce así mismo en los demás, con independencia y libertad dentro de las exclusiones adjetivales, determinadas por las estructuras, ideologías e instituciones, en consonancia con: “el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ Encíclica *Evangelium Vitae*, 29.

²¹⁷ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*, 41-42.

²¹⁸ Meza, José Luis (Dir.) *Educación Religiosa Escolar*, 265.

²¹⁹ Catecismo de la Iglesia Católica N. 1914.

cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como *otro yo*, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente”²²⁰.

Es importante señalar que esta relación interpersonal con el “otro”, es vista desde la antropología filosófica de Levinas: “como el lugar donde se manifiesta Dios, el totalmente Otro; la necesidad del otro, es algo trascendente y absoluto que trasciende la voluntad arbitraria del otro. Encontrarse cara a cara con el prójimo es encontrarse en cierto modo ante el Altísimo”²²¹. De esta forma se puede afirmar que la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano²²².

Siguiendo esta línea, del otro como punto de encuentro con la divinidad san Juan dice: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros”. Jn 13,34. Esta cita invita a amar al prójimo a partir del seguimiento de Cristo. Hay un tercero que se sitúa entre el amor personal y la alteridad. Ese tercero es el testimonio de un amor que da forma a la relación interpersonal: el amor de Jesucristo.

Para las Escrituras, “el otro” no permanece indiferenciado, sino que es, en realidad, un hermano²²³. Este hecho evoca una fe que es hospitalidad y teofanía a la vez; es vida un don gratuito relatado en (Génesis 18). Pero la vida es también responsabilidad y compromiso, como lo muestra en los relatos etiológicos que anuncian el nacimiento de Ismael, como la protección que Dios dispensa a su vida en medio de los peligros del desierto; “con la hospitalidad algunos sin saberlo hospedaron ángeles” mostrado en la carta a los Hebreos 13,2²²⁴.

Lo dicho anteriormente puede relacionarse con la teología latinoamericana, la cual propone cómo centro la vivencia del amor de Cristo por todas las personas con una predilección especial por los desamparados. Jesús se hace un hombre pobre (2 Cor 8,9) y se empeña en

²²⁰ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*, 38.

²²¹ Gevaert, Joseph. *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, 43.

²²² *Ibíd.*

²²³ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*, 23.

²²⁴ *Ibíd.*

la liberación de todas las opresiones que aquejaban y aquejan al pueblo²²⁵. Para la teología de la liberación esta dinámica de amor a todos y su liberación integral es la apuesta que se hace dentro nuestro tiempo actual, puesto que esta opción por los pobres no se encuentra de forma explícita en la teología moral contemporánea²²⁶. Insiste el P. Novoa:

La importancia de la opción preferencial por los pobres como elemento central de la conciencia que debe orientar todos nuestros comportamientos, radica en que realiza esa predilección de Jesús por los desvalidos que nosotros estamos llamados a vivir en su seguimiento. Esta opción se hace aún más apremiante, cuando hoy por hoy existen millones de hermanos nuestros pobres en América Latina y en el mundo que claman por su liberación²²⁷.

Lo dicho hasta ahora atañe al campo de los valores del Reino que Jesús muestra con su vida y que iluminan la existencia para saber cómo hay que actuar y cómo se puede llegar a la realización en los diferentes campos de la vida.

3.3 La ERE y la construcción solidaria o cuidado con el planeta.

Relativamente hasta hace poco tiempo, el hombre ha entrado en una preocupación ecológica hasta el punto de que parece ser uno de los signos más importantes del tiempo presente. La era industrial y postindustrial originó una serie de cambios que están adquiriendo implicaciones serias en la actualidad: dominio de los recursos de la tierra, explotación, crecimiento demográfico y explotación humana. Crecen las ciudades, aumenta el rango de vida; pero también hay una creciente afectación a la dignidad humana y destrucción de la vida²²⁸.

La industrialización ha llevado hasta el límite la vida del planeta. Desde el punto de vista religioso, se entendió que el mandato divino sobre la creación era de dominación²²⁹ y no de

²²⁵ Novoa, Carlos J. "Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral." 244-245.

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ *Ibíd.*, 245.

²²⁸ Hortelano, Antonio. *Problemas Actuales de la Moral I, Introducción a la Teología Moral La Conciencia Moral*. 28-29.

²²⁹ *Ibíd.*

responsabilidad, de *cuidado*, como lo denuncia la *Laudato Si.*²³⁰ Ese límite está siendo constatado por los desastres ecológicos desencadenados en el mundo. El progreso requiere de una conciencia de cuidado:

Todo esto, que en principio no es malo, y que indica la enorme capacidad de desarrollarse y de dominar el mundo que tiene el hombre, plantea *serios problemas, si este proceso sigue, como* hasta ahora, haciéndose de un modo incontrolado. Corremos, en efecto, el gravísimo riesgo de acabar con el equilibrio ecológico del mundo. Y esto sería verdaderamente catastrófico para el porvenir de la humanidad. Entre los minerales, las plantas, los animales y el hombre tiene que existir una armonía cósmica que no puede ser ignorada y menos destruida. Desconocer este equilibrio de base sería acabar con el mundo y la humanidad²³¹.

Frente a esta realidad imperante que está viviendo la humanidad, el magisterio de la Iglesia ha ido insistiendo en la urgencia de aprender a cuidar. Desde el pontificado de Juan Pablo II, las catequesis y las audiencias semanales se fueron enfocando en la dignidad y belleza de la creación, tanto así que nombró a san Francisco de Asís como el patrono de los ecologistas²³². De igual forma también hace referencia en la encíclica *Redemptor hominis*:

Parece que somos cada vez más conscientes del hecho de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan a radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como «dueño» y «custodio» inteligente y noble, y no como «explotador» y «destructor» sin ningún reparo²³³.

Se puede decir que el hombre como imagen y semejanza de Dios, está llamado a ejercer una vigilancia responsable sobre el mundo creado²³⁴. Es decir, se trata de un llamado a los seres humanos a sentirse íntimamente unidos a todo lo que existe y así, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo²³⁵. Es una labor en donde todos pueden colaborar

²³⁰ *Laudato Si.*, 10.

²³¹ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*. 395.

²³² *Ibíd.*, 402-403.

²³³ *Redemptor Hominis*. 15

²³⁴ Flecha, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*. 403.

²³⁵ Francisco, *Laudato Si*, 11.

como instrumentos de Dios para el cuidado de la creación, cada uno desde su cultura, su experiencia, sus iniciativas y sus capacidades²³⁶.

Teniendo en cuenta lo dicho por el Papa Francisco: “el ser humano también es una criatura de este mundo”²³⁷, no se puede dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas. El Magisterio del Papa Francisco invita a volcar la mirada directamente sobre el actuar concreto de la humanidad, que esta “degradando conjuntamente, tanto, el ambiente humano como el ambiente natural”²³⁸. Es una tarea urgente pues se corre el riesgo de que la destrucción de la vida sea imparabile. La educación se debe unir en este propósito de hacer que el saber tenga como sentido el cuidado. Así lo pide *Laudato Si*:

... no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos. Ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas. Hoy están presentes en los debates políticos y económicos internacionales, pero frecuentemente parece que sus problemas se plantean como un apéndice, como una cuestión que se añade casi por obligación o de manera periférica, si es que no se los considera un mero daño colateral. Ello se debe en parte a que muchos profesionales, formadores de opinión, medios de comunicación y centros de poder están ubicados lejos de ellos, en áreas urbanas aisladas, sin tomar contacto directo con sus problemas. Viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo y de una calidad de vida que no están al alcance de la mayoría de la población mundial. Esta falta de contacto físico y de encuentro, a veces favorecida por la desintegración de nuestras ciudades, ayuda a cauterizar la conciencia y a ignorar parte de la realidad en análisis sesgados. Pero hoy no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*²³⁹.

Es decir, si no se presta atención, de forma inmediata, a estas causas que tienen que ver con la degradación humana y social, prontamente se estará viviendo una realidad totalmente incontrolable. Aún la respuesta está en el nivel de la responsabilidad; pero también esto es frágil. Dada la actual situación planetaria, fácilmente la devastación se le puede salir de las manos a la comunidad humana.

²³⁶ *Ibíd.*, 14.

²³⁷ *Ibíd.*, 43.

²³⁸ *Ibíd.*, 48.

²³⁹ *Ibíd.*, 49.

3.4 La ERE y responsabilidad del testimonio para con el otro

El Concilio Vaticano II con relación a la conciencia cristiana es muy puntual y preciso, en la *Gaudium et Spes* señala, como ya se comentó en el capítulo 1, que la dignidad humana consiste en que cada ser humano con conciencia opta por el bien, pues en él está la acción transformadora del Espíritu Santo. La conciencia está asociada a la responsabilidad²⁴⁰.

Estas palabras dadas por el Concilio Vaticano II abren la puerta para hacer referencia a la importancia que tiene el testimonio del otro dentro de la acción salvífica, puesto que, “el testimonio cristiano es la primera forma de la evangelización y una de las claves de la nueva evangelización”²⁴¹. De esta manera, es válido reconocer que:

... para el cristianismo el testigo por excelencia es Cristo, que sigue dando testimonio del Padre, ante todo en el corazón del creyente. La existencia cristiana, vivida tanto en las circunstancias más comunes como en momentos extraordinarios, incluso heroicos, lleva a testimoniar el Misterio de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. El testimonio no es una tarea más para el cristiano, sino una dimensión fundamental de su vida, que resume en cierto sentido toda su misión. El testimonio es, en cada cristiano y también en la Iglesia como tal, obra de Cristo y del Espíritu y al mismo tiempo de la persona creyente. Hunde su raíz en el conocimiento y la vivencia *de Cristo*. Por eso el testimonio cristiano implica la manifestación de la fe y la vida en Cristo, es un testimonio de su amor y es inseparable de la participación en su suerte, en su Cruz y su Resurrección²⁴².

De igual forma frente a esta realidad del testimonio, también existe la del *yo* que se hace responsable frente a este testimonio. El ser humano está referido a los demás y da testimonio de la existencia del otro. Se trata de una condición antropológica: testimoniar es un existencial, es decir, es condición existencial dada a la cotidianidad. Este mismo esquema antropológico es la base misional de la experiencia cristiana y de la Iglesia: Jesús envía a sus discípulos y discípulas a dar testimonio; el Espíritu Santo testimonio; Pentecostés es testimonio²⁴³; ya el Concilio Vaticano II, le da su valor:

²⁴⁰ *Infra*, 35.

²⁴¹ Pellitero, Ramiro. *La Fuerza del Testimonio Cristiano*. 401.

²⁴² *Ibíd.*, 368.

²⁴³ *Ibíd.*, 373.

Cristo Señor, de su nuevo pueblo «hizo... un reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, son consagrados, por el Espíritu Santo, como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra, el hombre cristiano, anuncie el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. *I P* 2,4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. *Hch* 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. *Rm* 12,1) y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf. *I P* 3,15).²⁴⁴

Por ello el testimonio adquiere en el presente una fuerza especial: la alteridad exige testimonio del lugar del otro, de su dignidad; el cuidado de los seres vivientes exige el testimonio de la vida como un don de Dios; en el cristianismo hay un aumento de petición de testimonio entre el discipulado y en la Iglesia misionera. El testimonio es una situación crucial en la actualidad, es además una exigencia²⁴⁵.

El testimonio afecta la hermenéutica teológica: la experiencia cristiana está conectada con la fe y con la vida. Para Schillebeeckx, “la experiencia de nuestro existir en el mundo debe conferir sentido y realidad a nuestro hablar teológico”²⁴⁶. Pero decir que la experiencia puede ser teologal, no solo sirve de fundamento a una comprensión teológica de alguna religión instituida, sino que, sobre todo, describe la manera en que el ser humano permanece en una búsqueda abierta de experiencias fundacionales en su existencia. El fenómeno de secularización, la pérdida de sentido y demás sin sabores que ha dejado la historia humana, están pidiendo a gritos nuevas experiencias y maneras teológicas de testimonio²⁴⁷.

Por tal motivo, se hace oportuno revisar los fundamentos de la fe y las explicitaciones de la teología. Específicamente, la visión ética y moral de la secularización desafía la teología moral en sus fundamentos y postulados²⁴⁸. Por su parte, la Iglesia se siente vinculada al mundo en sus gozos, angustias y esperanzas *Gaudium et Spes* 1, y acoge el reto de repensarse²⁴⁹, es decir, nuevas experiencias:

²⁴⁴ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 10.

²⁴⁵ Pellitero, Ramiro. *La Fuerza del Testimonio Cristiano*. 401.

²⁴⁶ Schillebeeckx, Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. 19.

²⁴⁷ *Infra.*, 7

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *Ibíd.*

... frente a estas búsquedas de sentido de la vida, expresadas en diversidad de prácticas religiosas, imágenes de Dios, un nuevo despertar religioso, tiempo de desencantamiento y reencantamiento, de secularización y pos-secularización, de incredulidad y credulidad Mardones (2005). Tiempo también de un desplazamiento hacia la interioridad. Este fenómeno es considerado por Johnston (1998) y Mardones (2005) como parte de la realidad religiosa y espiritual de la sociedad contemporánea. Vivimos los tiempos del olvido del ser y del retorno al ser²⁵⁰.

Alberto Parra en su trabajo sobre la *hermenéutica teológica*, ratifica que ella no consiste en la reelaboración de un grupo de ideas, sino en la comprensión misma del existir:

... Por lo demás, la Teología no persigue una simple interpretación de ideas o una actualización de sentido de los conceptos. Porque la divina Revelación es algo más que ideas y conceptos. La Teología interpreta la compleja trama humana y los acontecimientos sociales modernos a la luz de la Palabra, y actualiza el sentido de esa misma Palabra en los difíciles condicionamientos del hombre de aquí y de ahora. buscando siempre, en base al mensaje que es su objeto, una vida más razonable y más humana, como paso a la consumación de la vocación total del hombre²⁵¹.

Lo dicho anteriormente permite postular que el hombre cuando *responde* a su contexto, de forma interpretativa, con base en el acontecer de Dios, y actualiza su sentido, implicando su propia existencia y consecuentemente, la vida del otro, asume una *responsabilidad* en una situación determinada, particularmente en la realidad del otro²⁵².

4. RESPONSABILIDAD EN LA ERE COMO COMPROMISO CON EL OTRO

La ERE, en su pretendida tarea de liberación desde la educación, busca superar un modelo utilitarista del ser humano y de la creación en general²⁵³; postula la necesidad de dar un paso a una opción fundamental que implique el cuidado del planeta, a una ecología integral.

²⁵⁰ Navarro, Rosana. *De lo Humano Vulnerado a lo Humano Resignificado. Desde la experiencia espiritual de Etty Hillesum*, 209.

²⁵¹ Parra, Alberto. *Hermenéutica teológica. La Función Hermenéutica de la Teología*. 49.

²⁵² Häring, Bernhard. *La ley de Cristo I*, 105.

²⁵³ Gevaert, Joseph. *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, 44.

La opción fundamental ya no es una tarea personalista, sino que es dada en una integralidad que implica los sistemas vivientes.

Es allí donde la ERE debe jugar su papel como educadora del respeto hacia el otro, de darle el significado profundo y genuino de ser con los demás²⁵⁴. Esos otros no son solamente los seres humanos. La educación religiosa tiene como compromiso promover el respeto, la participación, la gratuidad y la comunión. Es importante que ese compromiso evidencie el amor por el otro, el respeto, la sana convivencia y una educación basada en la ética y la moral, que conlleva a una buena relación con el otro²⁵⁵. Es así como, la existencia del otro afecta el proceder de uno mismo, sea directa o indirectamente, es decir, el otro influye en el diario vivir. En la comunión con los demás es donde sucede el crecimiento personal y comunitario²⁵⁶.

Por ende, la educación religiosa contribuye con toda la formación en la escuela de una forma integral que abarque, tanto el descubrimiento de la persona como sujeto y la persona como un ser que se encuentra en constante relación con los demás. Asume como clave que la persona es relación en donde acontece Dios; acontecer que ya no es un asunto antropocéntrico, sino que involucra la vida entera. La experiencia cristiana y la teología deben repensarse desde este punto de vista: la vida entera y el desafío del cuidado modelan las nuevas experiencias de fe. La ERE está implicada en estos desafíos.

También es de vital importancia que por parte de la ERE se forme en la búsqueda de la verdad, verdad que se ve reflejada dentro del campo del saber, del saber ser y del saber hacer; es aquí donde el saber cobra sentido, cuando se encarna, se hace vida y se orienta a la solución de las necesidades humanas²⁵⁷. Esa verdad está dada también por el riesgo que corren los seres vivientes. No es una verdad abstracta, sino que está en riesgo junto con la vida. La ERE asume la educación en la búsqueda de la verdad, con conciencia de que la

²⁵⁴ *Ibíd.*

²⁵⁵ Meza, José Luis (Dir.) *Educación Religiosa Escolar*, 270.

²⁵⁶ Gevaert, Joseph. *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, 45.

²⁵⁷ Meza, José Luis (Dir.) *Educación Religiosa Escolar*, 266.

verdad es un dinamismo de salida más que de llegada, y con la certeza de que esa verdad es también la vida.

4.1 Seguimiento como compromiso con la vida del otro, cargar con la realidad del otro.

Hay que superar una visión cristiana de *imitación*. No se trata tanto de imitar virtudes, imitar valores, imitar narrativas. Por el contrario, la educación desde una opción fundamental supera el paradigma de imitación. Ve como mejor camino el del seguimiento: hacer discipulado desde el vivir concreto de cada ser humano, desde sus propias búsquedas y no tanto desde un camino ejemplarizante²⁵⁸. Que puede provocar una alienación de la existencia. Por el contrario, la opción fundamental propicia la autonomía, pero no la individualiza. Hace que la autonomía esté referida al cuidado de los demás seres vivientes, pues, el acontecer de Dios sucede en esas relaciones y desafíos.

De forma similar López Azpitarte hace referencia a una justificación trascendente, donde aparece un nuevo horizonte de sentido, una pre-compresión intelectual, un significado más profundo del “ethos” humano, del actuar humano, que influye de diversas maneras en el actuar del creyente²⁵⁹. Así se crea un fondo de motivaciones, donde la fe resuena con fuerza en el interior del corazón, que le estimula a una coherencia en su vida. Lo que falta, en muchas ocasiones, no es la iluminación del conocimiento, sino el impulso definitivo y convincente para actuar y dejarse conducir por el bien²⁶⁰.

Ante lo expuesto anteriormente *Aparecida* resalta que:

En el seguimiento de Jesucristo, aprendemos y practicamos las bienaventuranzas del Reino, el estilo de vida del mismo Jesucristo: su amor y obediencia filial al Padre, su compasión entrañable ante el dolor humano, su cercanía a los pobres y a los pequeños, su fidelidad a la misión encomendada, su amor servicial hasta el don de su vida. Hoy contemplamos a

²⁵⁸ Este autor, por el contrario, plantea un camino de imitación: Zárate Espinosa, Zaida. *La educación moral en contextos informales*, 57.

²⁵⁹ López Azpitarte, Eduardo. *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*. 19.

²⁶⁰ *Ibíd.*

Jesucristo tal como nos lo transmiten los Evangelios para conocer lo que Él hizo y para discernir lo que nosotros debemos hacer en las actuales circunstancias²⁶¹.

De esta forma se puede decir que la moral cristiana se resume en la actuación del seguimiento de Jesús; lo cual conlleva una inevitable transformación de la persona, desde su interior y que se explicita tomando el compromiso de ser transformador de la sociedad o contexto en el que se encuentre.

²⁶¹ *Aparecida.*, 139.

CONCLUSIONES

Este trabajo buscó proponer que la responsabilidad humana es categoría fundamental dentro de la teología fundamental; sin embargo, ciertamente hablar sobre la moral resulta un trabajo bastante complejo, implicó ir a la historia, revisar esquemas de comprensión sobre la moral en el cristianismo.

Establecer el paso de una moral de actos y de mandamientos a una moral de opción fundamental, que es intrínseca a la existencia, sobre ésta se construyó la propuesta de la responsabilidad. Cada paso que se daba consistía en tomar algunos elementos precedentes en la tradición cristiana y del pensamiento humano y darles un lugar. La propuesta sobre la responsabilidad se interpretó bajo los desafíos de una educación para la liberación y la autonomía, y, ante todo, desde los desafíos que plantea el cuidado del planeta (*Laudato Si*). Este último elemento resignificó el lugar de la responsabilidad en la educación moral desde la ERE.

Dentro del desarrollo de la investigación se tuvo que hacer una previa aclaración frente al método investigativo. Dicha investigación de los datos, ya sistematizados en otros autores, sobre la historia de la teología moral, particularmente, la responsabilidad humana, requiere de la interpretación de estos y de una nueva organización o sistematización para presentarlos²⁶². En este proceso del investigar está implicada la persona entera de quien investiga, su existir, por eso es un proceso que sucede dentro de una hermenéutica de la comprensión en tanto existencia, que se sitúa como una existencia ante la tradición²⁶³.

El trabajo realizado de la hermenéutica, particularmente dentro de la teología moral, tiene tanto que decir sobre el ser humano que esta investigación es apenas un esbozo sobre las muchas reflexiones que se pueden plantear.

²⁶² *Infra*, 15.

²⁶³ *Ibíd.*

Ahora bien, el termino de responsabilidad es aceptado a partir del siglo XVIII, es decir, que conlleva una reflexión moderna y responde a miradas antropológicas y éticas recientes; se trata de una palabra que vincula acciones las acciones personales y la realidad de otra persona; no es un concepto que defienda el intimismo de quien actúa, sino que lo pone frente a la realidad ajena o a su alteridad²⁶⁴. La categoría responsabilidad humana se convierte para la modernidad, en una categoría central pues tiene la habilidad de articular al sujeto actuante con la vida social y política de la comunidad humana. Esto da paso a una composición reflexiva entre el concepto de responsabilidad y su aplicación como deber ser, es decir, un diálogo con las ciencias antropológicas.

Dentro de los elementos antropológicos significativos se encontraron el de la acogida, el cual, seguían las culturas o grupos a la hora de recibir o atender al extranjero, puesto que este hecho era significativo al creer que cuando se acogía a alguien, era directamente con la mirada puesta sobre lo divino. Ya en el NT se ve lo vulnerable que es y puede llegar a ser la persona, y en función de esta vulnerabilidad, la responsabilidad toma un nuevo giro, en torno a la comprensión de las acciones de Jesús, como camino salvífico, o condición de seguimiento.

Este seguimiento toma fuerza con Santo Tomas quien, en la Suma Teológica, hace una sistematización de las virtudes, donde ofrece una reflexión sobre los hábitos y sobre los actos humanos, todo esto dentro del marco de la creación a imagen y semejanza. De esta sistematización sobresalen las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Es así como los actos humanos fueron propuestos como susceptibles de ser teologizados, que dependen de la vida divina y se dirigen al bien común o social. Pero esa construcción fue viable en la Edad Media, pero en la actualidad requería otros elementos, otras claves.

La tradición tomista insistió en que la acción humana virtuosa era el culmen de toda la operatividad humana. Todas las dimensiones humanas desde las sensibles y corpóreas hasta

²⁶⁴ Infra, 17.

volitivas, intelectivas y espirituales, son susceptibles de educabilidad, se forman en dirección al obrar virtuoso, es decir, en dirección de la prudencia del obrar o *phrónesis*²⁶⁵.

Por su parte, la renovación de la moral daba un paso más adelante: el obrar humano tiene como finalidad el cuidado y ello presupone que en el accionar humano está comprometida la totalidad o integralidad de su ser²⁶⁶. Ese comprometerse consigo mismo y con los demás es la característica de la responsabilidad²⁶⁷. De esa manera la *phrónesis* adquiere su realización plena, es decir, supera el ámbito de un obrar meramente prudente y se dirige hacia un obrar comprometido.

Siguiendo con la mirada integral sobre la persona, el Concilio Vaticano II brindaría las pautas de la renovación moral, donde se justifica la educación moral de la conciencia y de la libertad: comprendidas desde una teología de la revelación²⁶⁸. Así el Concilio Vaticano II propicia una moral evangélica, que se gesta en América Latina, como moral liberadora²⁶⁹.

Con los anteriores presupuestos, se abordó la ERE, como tarea central dentro de la educación, pues ella responde desde su comprensión a los desafíos principales de la existencia humana y del futuro del planeta: a) es educación de la libertad, libertad como forma de responsabilidad; b) la acción humana no le viene desde afuera pues ello convertiría al ser humano en un ser alienado. Frente a esa heteronomía, se propuso una educación desde la autonomía, que no es contraria al acontecer de Dios en la vida humana; c) la responsabilidad no es un asunto subjetivo sino de alteridad, pero una alteridad que supera la comunidad humana e implica todos los seres vivos. La responsabilidad y el cuidado se asocian en una misma tarea y sentido de vida: buscan la plenitud de los seres vivos, es integral.

²⁶⁵ *Infra*, 26.

²⁶⁶ *Ibíd.*

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ *Infra*, 31.

²⁶⁹ *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Oraa, J. M. “Responsabilidad”. *Mercaba.org*, <http://www.mercaba.org/DicPC/R/responsabilidad.htm> (Consultado el 15 de diciembre de 2018).
- Alarcón Manrique, José Edgar. “Apuntes de clase” Teología Fundamental, II Semestre, septiembre de 2013.
- Alonso-Schökel, Luis. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- Barrientos García, José y M^a. Idoya Zorroza. “Moral y política en la escuela de Salamanca”. *Anuario filosófico* 45, 2 (2012): 241-253.
- Beuchot, Mauricio. “El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas”. *Areté*, V, n. 1-2 (1993): 4-13.
- Bolgeni, Giovanni. *El obispado. Disertación sobre la potestad de gobernar la Iglesia. I*. Madrid: Impresor de Cámara de S. M, 1824.
- Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Universidad Javeriana Facultad de Teología, 1993.
- Braz, Adelino. “La responsabilidad en la obra de Kant: heterogeneidad y tránsito entre el derecho y la ética”. *Universitas Philosophica* 39 (diciembre de 2002): 119-172.
- Catecismo de la Iglesia Católica. *Vatican.va* http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a3_sp.html (Consultado el 18 de diciembre de 2017).
- http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c2a2_sp.html#III%20Responsabilidad%20y%20participaci%C3%B3n (Consultado el 02 de junio de 2019)
- Calle Zapata, Flavio. *La Sagrada Escritura Alma de la Teología Moral*, Bogotá: CELAM 1999.
- Castillo, Carmen. “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *de officiis* de San Ambrosio”. *Anuario filosófico* 34 (2001): 297-322.
- CELAM III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de *Puebla* México: CELAM, 1979.

CELAM V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del caribe. Documento de *Aparecida*. Brasil: 2007.

Concilio Vaticano II. “Gaudium et Spes”. *Vatican.va*
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (Consultado el 18 de diciembre de 2018).

Concilio Vaticano II, “*Gravissimum Educationis*”. *Vatican.va*.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html (Consultado el 13 de mayo de 2019)

Concilio Vaticano II. “*Lumen Gentium*”. *Vatican.va*.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 28 de abril de 2019).

Concilio Vaticano II. “*Optatam Totius*”. *Vatican.va*
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html (Consultado el 18 de diciembre de 2018).

Córdova Suárez, Alejandro, “La fundamentación teológica de la moral social en los manuales postconciliares”. *Cuadernos Doctorales*. Facultad de teología. Pamplona 63 (2015): 85-171.

Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.

Corpas de Posada, Isabel. “La originalidad de la pedagogía de la fe”. *Theologica Xaveriana*, Bogotá (95). 1990: 139-160.

De Aquino, T., *Suma teológica, I*. Madrid: BAC, 1959.

De Aquino, Tomás. *Suma de teología I*. Madrid: BAC, 2001.

De Aquino, Tomás. *Suma de teología I-II*. Madrid: BAC, 1989.

De la Pineda, Jesús Avelino. *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1982.

Durkheim, Emile. *La educación moral*. Madrid: Morata, 2002.

- El Tiempo. “El papel de la academia frente a la corrupción”.
<https://www.eltiempo.com/vida/educacion/el-papel-de-las-universidades-frente-a-la-corrupcion-117180> (Consultado el 02 de junio de 2019)
- Flecha Andrés, José-Román. *Moral fundamental*. Madrid: BAC, 2001.
- Flecha Andrés, José-Ramón. *Bioética fuente de la vida*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Vaticano.
Vidanuevadigital.com <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/11/Evangelii-gaudium.pdf> (Consultado el 15 de diciembre de 2018).
- Francisco. *Amoris Laetitia*. Amoris.ie <https://amoris.ie/es/amoris-laetitia/capitulo-8/>
 (Consultado el 30 de abril de 2019).
- Francisco. *Laudato Si*.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Consultado el 23 de mayo de 2019).
- Fuentes, Miguel Ángel. *Conseguir la vida eterna (Mt 19, 16). Los principios fundamentales de la teología moral católica, I*. San Rafael: Eve, 2005.
- Gallego, Julián. *La Polis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. Buenos Aires: UBA, 2017.
- Gevaert, Joseph. *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Gómez de Silva, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Gómez Mier, Vicente. *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- Häring, Bernhard. *La ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1968.
- Juan Pablo II. Encíclica *Evangelium Vitae*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html
 (Consultado el 02 de junio de 2019)
- Juan Pablo II. Encíclica *Redemptor hominis*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html
 (Consultado el 29 de mayo de 2019)

- La Dichaché. “Enseñanza moral: los dos caminos”. En: *HolyTrinityMission.org*, Rescatado de http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/didahi_s.htm#_Toc74525508 (Consultado el 28 de abril de 2019).
- López Azpitarte, Eduardo. *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones entorno a su fundamento*. México: Cuadernos de Fe y Cultura. 1998.
- López Saénz, María del Carmen. “La aplicación Gadameriana de la phrónesis a la praxis”. *Revista interdisciplinaria de filosofía*. Malaga: Contrastes. Facultad de Filosofía y Letras, VI. (2001): 79-98.
- Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología*. Madrid: BAC, 1998.
- Martínez García, Enrique. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.
- Martínez, Enrique. *Ser y educar. Fundamentos de pedagogía tomista*. Bogotá: Santo Tomás, 2004.
- Mateo-Seco, Lucas F. “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”. *Revista española de filosofía medieval* 13 (2006): 11-19.
- Meza Rueda, José Luis (Dir). *Educación Religiosa Escolar. Naturaleza, Fundamentos y Perspectivas*. Bogotá: Universidad Javeriana Facultad de Teología, 2011.
- Michaud, Robert. *Los patriarcas. Historia y teología*. Navarra: Verbo Divino, 1991.
- Mifsud, Tony. “Del indicativo de la fe al imperativo de la ética”. *Teología y vida*. LIII (2012): 65-86.
- Mifsud, Tony. *Educación moral: ¿para qué?*, Santiago de Chile: CIDE, 1984
- Mifsud, Tony. *Moral fundamental, el discernimiento cristiano*. Bogotá: CELAM, 2002.
- Moratalla, Tomás Domingo. “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”. *Veritas* II, 17 (2007): 281-312.
- Múnera Duque, Alberto. *Moral. Líneas para una teología moral general*. Bogotá: Javeriana, 1976.
- Navarro, Rosana. “De lo Humano Vulnerado a lo Humano Resignificado. Desde la experiencia espiritual de Etty Hillesum”. *Cuestiones Teológicas*. Medellín: (42) No. 97, 2015: 205-228.

- Novoa, Carlos J. “Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral”. *Theologica Xaveriana*. 46 (1996): 235-254.
- Nussbaum, Martha. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: KATZ 2010.
- Parra, Alberto. “Hermenéutica teológica. La Función Hermenéutica de la Teología”. *Theológica Xaveriana*. 26, (1976): 47-67.
- Pellitero, Ramiro. “La Fuerza del Testimonio Cristiano”. *Scripta Theologica*. Pamplona: Facultad de Teología Universidad de Navarra, (39), 2007. 367-402.
- Picasso, J. *San Ambrosio. Los deberes. Los himnos*. Lima: UCSS, 1999.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Navarra: Eunsa, 2000.
- Publimetro. “Revelan ranking de universidades colombianas que tienen más egresados señalados de corrupción”. <https://www.publimetro.co/co/economia/2017/09/25/ranking-universidades-egresados-mas-corruptos-colombia.html> (Consultado el 30 de abril de 2019).
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1998.
- Rincón Rueda, Alberto. *Ideas educativas en Colombia (1760-1830)*. La Habana: Universitaria, 2008.
- Rosell, Sergio. “Comunidad: Perspectiva bíblica”. *Boletín encuentro N. 2*. Madrid: Seminario Evangélico Unido de Teología, 2005.
- Sanz de Miguel, Eduardo. “El hombre en busca de sentido la propuesta cristiana” *Mercaba.org*, https://mercaba.org/Eduardo/hombre_en_busca_de_sentido.htm#I.%20EL%20HOMBRE (Consultado el 19 de mayo de 2019)
- Schillebeeckx, Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Herder, 1973.
- Soberanis, Harold. “La educación como proceso de liberación” http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/100321_articulo_de_fondo_1.htm (Consultado el 28 de mayo de 2019)

- Valenzuela Osorio, Vicente. *Ideas generales sobre la relación entre la gracia y la vida. Trama de bioética teológica*. Bogotá: Bonaventuriana, 2016.
- Vergara Abril, Ana Francisca. “La exégesis judía, incidencias en la manera de leer e interpretar los evangelios”. Año 2 (2013): 314-349.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: PS, 1974.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: PS, 1981.
- Vidal, Marciano. *Nueva moral. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Walton, Roberto J. “Las parábolas según Paul Ricoeur y Michel Henry”. *Cuestiones teológicas*. 39 N. 92 (2012): 259-282.
- Zárate Espinosa, Zaida. “La educación moral en contextos informales”. *Revista Interuniversitaria*. Salamanca: Teoría de la Educación. 28 (2016): 53-73.