medellín

Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe

Vol. XLIII No. 168 Mayo - Agosto de 2017 Bogotá - Colombia ISSN: 0121-4977

Francisco
¡Tú eres Pedro!

CENTRO BÍBLICO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
CEBITEPAL
CELAM

Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Centro Bíblico, Teológico y Pastoral para América Latina y El Caribe
CEBITEPAL

medellín

Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe
Revista Fundada en 1975

La revista Medellín, fundada en 1975, es una publicación cuatrimestral del CEBITEPAL, especializada en temas bíblicos, teológicos, sociales y pastorales. Busca ser una expresión profética y sapiencial del continuo redescubrimiento que la Iglesia Latinoamericana y Caribeña hace de sí misma, iluminando nuestra realidad desde la fe.

Está dirigida a: estudiosos, investigadores, docentes de biblia, teología, doctrina social de la Iglesia y pastoral, agentes pastorales en general, así como a alumnos y exalumnos del Centro de formación del CELAM.

Director
Mons. Juan Espinoza Jiménez
Rector del CEBITEPAL

Editor responsable
Dr. Patricio Merino Beas
Vicerrector Académico del CEBITEPAL

Secretario
Sr. Julio César Monroy

Consejo editorial

Mons. Juan Espinoza Jiménez
Obispo Secretario General del CELAM

Mons. Alfredo Zecca
Arzobispo de Tucumán - Argentina

Mons. Luis Fernando Rodríguez V.
Obispo Aux. de Cali - Colombia

Mons. Gonzalo de Villa
Obispo de Sololá - Chimaltenango, Guatemala

Mons. Christopher John Glancy
Obispo Aux. de Belice - Antillas

P. Damián Nannini
Director Escuela Bíblica

Dr. Patricio Merino Beas
Director Escuela Teológica

P. Francisco Niño
Director Escuela Social

Consultores internacionales

Pbro. Carlos María Galli (Argentina)
Dra. Virginia Raquel Azcuy (Argentina)
P. Roberto Tomichá (Bolivia)
Pbro. Agenor Brighenti (Brasil)
Dra. Maria Clara Bingemer (Brasil)
P. Luis Guillermo Sarasa G. (Colombia)
Mons. Jaime Alberto Mancera (Colombia)
Pbro. Manuel José Jiménez (Colombia)
Dr. Rodrigo Guerra (México)
Pbro. Mario Ángel Flores (México)
Pbro. Alberto Anguiano García (México)

Traducción
P. Arturo Purcaro, osa

Distribución y suscripciones
Editorial CELAM
editora@celam.org

Suscripción edición virtual
Ing. Cristina Cabrera
cebitepalencontacto@celam.org

Pagos on-line
Enviar solicitud a
editora@celam.org

© Centro Bíblico, Teológico y Pastoral para América Latina y El Caribe - CEBITEPAL
Dirección: Avenida Boyacá No. 169D-75 Tel.: (57-1) 587 97 10 (Ext. 307)
Fax: (57-1) 587 9715 Bogotá, Colombia
E-mail: revistamedellin@celam.org

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Contenido

Editorial 285

Sección Artículos

- Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco 293
  Carlos Schickendantz

- La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal 313
  Santiago Madrigal Terrazas

- La eclesiología del Papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación *Evangelii Gaudium* 333
  Cesar Kuzma

- La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres 347
  Rafael Luciani

- Discernimiento y Moral en el Magisterio del Papa Francisco 375
  Julio Luis Martínez

- Para comprender *Amoris Laetitia*. Premisas y argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza 409
  Rodrigo Guerra López

- El capítulo VIII de *Amoris Laetitia:* lo que queda después de la tormenta 449
  Víctor Manuel Fernández

- Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja 469
  Afonso Murad

- El reto de la interculturalidad en un mundo plural. *Reflexiones a la luz del cambio epocal y de Francisco* 495
  Félix Palazzi

- O ecumenismo no pontificado do Papa Francisco 515
  Elias Wolff

- La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco 531
  Maria Clara Lucchetti Bingemer

- Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual 551
  Virginia R. Azcuy

Sección Notas

- Nota sobre el IV Encuentro de la Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL: "Análisis y proyección evangelizadora de los acentos teológico-pastorales del Magisterio del Papa Francisco" 575
  Patricio Merino Beas

- Mensaje del Santo Padre a la Asamblea del CELAM 583

- Carta de la Presidencia del CELAM al Santo Padre 589

editorial

"Francisco ¡Tú eres Pedro!" es el título de este número 168 de Revista *Medellín*, dedicada especialmente a profundizar en el magisterio del Papa Francisco. La razón de elegir esta temática concreta se debe en primer lugar al deseo de manifestar nuestra adhesión y compromiso con el ministerio petrino que detenta en la actualidad un hijo de estas tierras. En efecto, toda la actividad pastoral que se promueve desde el CELAM, por medio de los 7 Departamentos de pastoral y el CEBITEPAL, quiere ser el eco de las enseñanzas del Papa Francisco. Otra razón para ofrecer esta temática es el hecho de poder contribuir en la preparación de las visitas apostólicas que el Papa Francisco realizará a Colombia en el mes de septiembre de este año 2017, y a Chile y Perú en enero de 2018.

Estamos convencidos que todos los esfuerzos que se realicen en la tarea de ayudar a comprender mejor las intuiciones y directrices que el Papa Francisco dirige a la Iglesia, en su calidad de pastor de todo el pueblo santo fiel de Dios, contribuirán para que los procesos evangelizadores de nuestras Iglesias sean conformes a la voluntad de Jesucristo que ha venido para que nuestros pueblos en él tenga vida en abundancia.

Nos complace poder ofrecer un material pertinente, profundo y muy bien desarrollado por quienes elaboraron los artículos de este número. Contamos con la colaboración de autores conocedores del pensamiento y doctrina del Papa Francisco que serán de gran ayuda para asimilar la propuesta pastoral que él nos ofrece en su magisterio.

Nuestra reflexión comienza con el artículo de Carlos Schickendantz titulado "Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco". Ahí se pretende reflexionar sobre la acogida del Vaticano II en el pontificado del Papa Francisco. La propuesta se concentra particularmente en dos aspectos: primero, en lo que un autor ha calificado como la tarea de "interpretar un silencio" al constatar la frecuencia con que Francisco cita al Concilio y, segundo, en un punto medular de su eclesiología —pueblo de Dios— que recoge una línea central del Vaticano II y la desarrolla ulteriormente.

Luego de este primer artículo la reflexión continúa de la mano de Santiago Madrigal. Su artículo se titula "La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal". Estas reflexiones sobre el ministerio del Obispo de Roma se sitúan cronológicamente al comienzo del quinto año del pontificado de Francisco. Aquí el autor explora la línea de fondo de su visión programática de una Iglesia en salida misionera: la conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal.

César Kuzma nos ofrece, seguidamente, un artículo titulado "La eclesiología del Papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación *Evangelii Gaudium*". Aquí el autor pretende desarrollar en tres partes la eclesiología del Papa Francisco, como continuadora de la desarrollada por el Concilio.

No cabe duda que la opción por los pobres hunde sus raíces en la entraña del evangelio y ha sido una opción clara de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Por esa razón, la expresión «¡Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!» es una de las líneas esenciales que bien podría definir el Pontificado de Francisco, digno representante de una Iglesia que ha hecho decididamente esta opción. Reflexionar y profundizar esta dimensión del ministerio del Papa Francisco es lo que nos ofrece Rafael Luciani en su artículo "La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres".

Julio L. Martínez, en el artículo "Discernimiento y Moral en el Magisterio del Papa Francisco" aborda el tema del discernimiento

y la conciencia moral, el realismo de lo concreto y la misericordia pastoral, elementos fundamentales en el Magisterio del papa Francisco.

La exhortación *Amoris Laetitia* constituye un texto magisterial sumamente rico y provocativo en lo que se refiere al tema del amor y la familia. Por esa razón, Rodrigo Guerra en su artículo "Para comprender *Amoris Laetitia*. Premisas y Argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza". Aquí trata de explicar las razones y argumentos que sostienen las afirmaciones fundamentales de la Exhortación apostólica *Amoris Laetitia.* De esta forma se busca evidenciar claves de lectura pertinentes que nos ayuden a entender este documento y a descubrir una simpatía elemental por su propuesta esencial. De igual forma se responde a las principales dudas y objeciones presentadas contra este documento, principalmente, respecto de su capítulo VIII. Finalmente, se apunta la importancia de comprender *Amoris Laetitia* como método, como camino, para nunca desesperar al vivir el drama del amor humano al interior del matrimonio y la familia.

En la misma línea del artículo anterior, el teólogo y actual rector de la Universidad Católica Argentina, el Arzobispo Víctor Fernández, conocido también por su cercanía con el Papa Francisco, nos ofrece el artículo "El Capítulo VIII de *Amoris Laetitia*: lo que queda después de la tormenta". Allí manteniendo la distinción entre bien objetivo y culpa subjetiva, y el principio de que las normas morales absolutas no admiten excepción, distingue entre la norma y su formulación y sobre todo reclama una atención especial a los condicionamientos atenuantes. Este planteamiento supone una evolución armoniosa y una continuidad creativa con respecto a la enseñanza de los Papas anteriores.

Otro documento igualmente novedoso por su metodología y su temática lo constituye la encíclica *Laudato Si*. Guiados por Afonso Murad en su artículo "Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja", exploramos la importancia de este documento y el alcance que tiene para la reflexión sobre un tema crucial para la existencia de la vida en el planeta.

La Iglesia vive su misión en medio de los pueblos de la Tierra. Así lo entendió la eclesiología del Concilio Vaticano II al asumir la vía sociocultural como fuente de identidad y pertenencia que da sentido a la vida y al desarrollo integral de los seres humanos. El magisterio del Papa Francisco, siguiendo el espíritu del Concilio y su recepción en el magisterio latinoamericano, asume esta vía como modelo para la inculturación de la Iglesia. Su visión busca la integración e interacción de las distintas realidades culturales que coexisten en cada uno de nuestros pueblos. De esta forma la interculturalidad es signo de la universalidad de la Iglesia. De estas reflexiones se ocupa Félix Palazzi en el artículo titulado "El reto de la interculturalidad en un mundo plural. Reflexiones a la luz del cambio epocal y de Francisco".

El ecumenismo es uno de los grandes temas del Concilio Vaticano II. Por esa razón, el Papa Francisco, fiel al espíritu del mismo y su experiencia personal, ha dado pasos significativos para continuar el camino hacia la unidad de todos los que creemos en Cristo. En este aspecto nos ayuda a profundizar Elias Wolff en su artículo "O ecumenismo no pontificado do Papa Francisco".

El siguiente artículo de Maria Clara Lucchetti Bingemer titulado "La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco", pretende reflexionar sobre la teología del Papa Francisco a partir de su espiritualidad. Para ello se examinan las fuentes desde donde brota la teología de Jorge Mario Bergoglio. En seguida, se busca identificar cómo, a raíz de esa espiritualidad, Francisco emplea el discernimiento como modo de proceder continuo en su actuación y enseñanza en cuanto obispo de Roma y jefe de la Iglesia Católica. Finalmente se tratará de identificar en qué medida esa espiritualidad y el discernimiento que es su "forma" son centrales en la cultura del encuentro que es el proyecto que el Papa propone a toda la Iglesia. Se concluye este artículo demostrando que, aun no siendo un teólogo académico como Benedicto XVI, Francisco es movido por una teología —inteligencia de la fe— que constituye la identidad misma de su pontificado.

"Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual" es el título del artículo que concluye esta primera sección. Aquí la teóloga Virginia Azcuy propone esbozar las dimensiones comunitaria y social de una *espiritualidad evangelizadora* en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Francisco.

Luego de la sección de artículos ofrecemos la nota elaborada por Patricio Merino Beas, vicerrector académico de CEBITPAL y director de la Escuela Teológica, acerca del IV Encuentro de la Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL que se realizó en Bogotá entre los días 27 y 29 de julio de 2016. El encuentro llevó por título: "*Análisis y proyección evangelizadora de los acentos teológico-pastorales del Magisterio del Papa Francisco*".

Finalmente se ofrece el texto del mensaje que envió el Papa Francisco a los Obispos que asistieron a la XXXVI Asamblea General Ordinaria del CELAM que se realizó en San Salvador, El Salvador, con fecha del 8 de mayo de 2017. Juntamente, se presenta la carta que la presidencia del CELAM envió al Papa Francisco como respuesta a dicho mensaje con fecha del 10 de mayo del corriente.

"Francisco, ¡Tú eres Pedro!", fundamento de unidad, caridad y comunión para todo el pueblo santo de Dios (cfr. LG 23). Esperamos que este número de Revista *Medellín*, que presenta un volumen mayor a los anteriores, sea un apoyo para todos los agentes evangelizadores que quieren profundizar en el magisterio del Papa Francisco y dinamizar los procesos de conversión pastoral.

- Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco
  Carlos Schickendantz

- La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal
  Santiago Madrigal Terrazas

- La eclesiología del Papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación *Evangelii Gaudium*
  Cesar Kuzma

- La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres
  Rafael Luciani

- Discernimiento y Moral en el Magisterio del Papa Francisco
  Julio Luis Martínez

- Para comprender *Amoris Laetitia*. Premisas y argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza
  Rodrigo Guerra López

- El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*: lo que queda después de la tormenta
  Víctor Manuel Fernández

- Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja
  Afonso Murad

- El reto de la interculturalidad en un mundo plural. Reflexiones a la luz del cambio epocal y de Francisco
  Félix Palazzi

- O ecumenismo no pontificado do Papa Francisco
  Elias Wolff

- La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco
  Maria Clara Lucchetti Bingemer

- Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual
  Virginia R. Azcuy

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 293-312 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco

Carlos Schickendantz[*]

Resumen:

Reflexionar sobre la acogida del Vaticano II en el pontificado del papa Francisco es introducirse en un ámbito sin fronteras por la amplitud y la complejidad de los temas posibles. La presente contribución se concentra particularmente en dos aspectos: primero, en lo que un autor ha calificado como la tarea de "interpretar un silencio" al constatar la frecuencia con que Francisco cita al Concilio y, segundo, en un punto medular de su eclesiología —pueblo de Dios— que recoge una línea central del Vaticano II y la desarrolla ulteriormente.

Palabras clave: Vaticano II, Pueblo de Dios, *Evangelii Gaudium*, sinodalidad, S*ensus Fidei.*

* Doctor en Teología por la Universidad de Tubinga, Alemania. Actualmente se desempeña como Investigador del Centro Teológico Manuel Larraín, Universidad Alberto Hurtado (Chile). Correo electrónico: carlosschickendantz@gmail.com

A faithful and creative response. Vatican II and Francis

Summary:

Reflecting on the reception of Vatican II in the pontificate of Pope Francis is entering an area without borders due to the span and complexity of the possible topics. The present contribution concentrates particularly on two aspects: first, in what one author has qualified as the task of "interpretative silence" to substantiate the frequency with which Francis cites the Council and, secondly, a core point of his ecclesiology —People of God— which brings together a central topic of Vatican II and develops it further.

Key words: Vatican II, People of God, Evangelii Gaudium, synodality, sensus fidei.

El Concilio Vaticano II consideró una gran cantidad de temas que atañen a los más diversos aspectos de la vida de la Iglesia. De manera análoga, al observar el pontificado de Francisco emerge, también, una gran variedad de aspectos sobre infinidad de asuntos de modo que no es tarea sencilla delimitar la vinculación entre ambas realidades, el Vaticano II y el primer papa latinoamericano[1]. Ya el mismo nombre de Francisco, ha afirmado W. Kasper, es "toda una declaración de principios" que "mostró que el espíritu del concilio no se había extinguido, sino que el rescoldo seguía ardiendo"[2].

En orden a precisar dicha vinculación sería necesario prestar atención a múltiples cuestiones, por ejemplo, a cómo el tema del diálogo interreligioso o el ecumenismo van adelante en la agenda del papa, no solo con la enseñanza sino, sobre todo, con sus gestos particulares, incluso con sus viajes apostólicos. O analizar los acentos que en múltiples discursos expresa sobre la figura del obispo y del ministerio presbiteral[3], también sus múltiples discursos a seminarios donde esboza algunas perspectivas en la forma que el ministerio ordenado y su formación debe poseer en la actual situación de

1 En la misma revista *Medellín* ya se han ofrecido reflexiones al respecto. Cf. ESPEJA, Jesús. Cincuenta años después del Concilio. *Medellín* vol. XLI, n. 162 (2015); pp. 195-210, 206.

2 Cf. KASPER, Walter. El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Teología* v. LII, n. 117 (2015); pp. 95-115, 112-113.

3 Cf. FARES, Diego. La figura del vescovo in Papa Francesco. *La Civiltà cattolica* n. 3959 (2016); pp. 433-449.

la Iglesia y del mundo[4]. También podría acudirse a su mirada sobre la renovación litúrgica, en particular a su toma de posición sobre la pretendida "reforma de la reforma", que ha expresamente desautorizado[5]. Sus acentos en la doctrina social de la Iglesia y la medida en que ellos representan una acogida y un desarrollo ulterior de la enseñanza conciliar podrían ser otras vías a explorar; la encíclica *Laudato Si'* o la exhortación *Amoris Laetitia* encontrarían un lugar adecuado para el estudio bajo esta perspectiva.

Otro camino de comprensión es posible: puesto que el conocimiento también progresa comparando y diferenciando, es factible perfilar la fisonomía propia del pontificado en relación al Concilio destacando las semejanzas y las legítimas diferencias y acentos entre Francisco y sus predecesores en la sede del obispado de Roma[6]. Por lo demás, la manera cómo un papa en el posconcilio se vincula con el Vaticano II es, naturalmente, una consideración normal en muchos autores. De allí que la bibliografía al respecto sea abundante, casi inabarcable, variada, llena de matices[7].

En la presente contribución me concentro en dos aspectos particulares: primero, en lo que un autor ha calificado como la tarea de "interpretar un silencio" al constatar la frecuencia con que Francisco cita al Vaticano II y, segundo, en un punto medular de su eclesiología que recoge una línea central del Concilio y la desarrolla ulteriormente.

4 Cf. su discurso a la comunidad del seminario regional pugliese, 'Pío XI', de diciembre de 2016, http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/12/10/0892/01990.html; o sus exhortaciones a los seminaristas de la diócesis de Roma el día anterior, el 9 de diciembre, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20161209_preti-autentici.html

5 Cf. "Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede: Alcuni chiarimenti sulla celebrazione della Messa, 11.07.2016" https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/07/11/0515/01177.html

6 Cf. FAGGIOLI, Massimo. *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

7 Cf. FAGGIOLI, Massimo. Vatican II: Bibliographical Survey 2013-2016. *Cristianesimo nella storia* n. 37 (2016); pp. 235-275, 235-240.

1. "INTERPRETAR UN SILENCIO": UNA RELACIÓN MEDIADA

Algunos aspectos han llamado la atención de diversos autores en la manera en que Francisco se relaciona con el Vaticano II. Por una parte, él no ha mostrado interés en participar en el debate hermenéutico sobre la continuidad o discontinuidad que marcó el debate teológico internacional, sobre todo, en la primera década del siglo XXI[8]. Lo ha advertido con claridad Mons. Víctor Fernández: "sin duda él prefiere quedar fuera de las discusiones teóricas del Concilio, porque lo que le interesa es proseguir en el mismo espíritu de renovación y reforma"[9].

Por otra parte, es posible advertir que se encuentran pocas citas explícitas de los mismos documentos conciliares en textos del papa. Esta consideración no ha pasado desapercibida incluso a autores muy favorables a su pensamiento. Luc Forestier, profesor del Instituto Católico de París, advierte, por ejemplo, que, en el documento programático de Francisco, *Evangelii Gaudium*, en los números dedicados al judaísmo y al diálogo interreligioso (247-254) no hay ninguna cita del importante texto conciliar *Nostra Aetate*. El teólogo francés ensaya una explicación:

> ¡Es siempre difícil interpretar un silencio, pero la ausencia total de mención de la declaración *Nostra Aetate* en *Evangelii Gaudium* (…) puede sin duda ser comprendido como el reconocimiento de que la declaración conciliar ha devenido un bien común de la Iglesia, al punto que su recuerdo no es necesario, contrariamente a otros elementos conciliares cuya recepción no se ha completado![10].

[8] Cf. SCHICKENDANTZ, Carlos. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. *Teología y Vida* n. 55 (2014); pp. 105-141, 109-122.

[9] FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*. Bologna: Emi, 2014, p. 27.

[10] FORESTIER, Luc. Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. *Nouvelle Revue Théologique* v. 137, n. 4 (2015); pp. 597-561, 611 nota 34.

El "silencio" aludido puede evidenciarse con otros ejemplos semejantes. Dos de ellos, particularmente, son muy elocuentes. No hay duda que una idea central de la Exhortación pastoral es la "salida misionera", la "reforma misionera de la Iglesia". Podía esperarse que el texto papal acudiera al documento *Ad Gentes*: "La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza" (AG 2). Por el contrario, para ilustrar su idea el papa refiere al documento *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II o también a *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI que, a diferencia de la Exhortación de Francisco, cita 13 veces a *Ad Gentes*. Tratándose esencialmente de un documento centrado en la salida misionera aparece solo una referencia al decreto sobre la actividad misionera del Vaticano II y se trata de una cita carente de relieve (AG 9 en EG 251).

Algo análogo sucede con la noción de signos de los tiempos. Esta expresión clave y debatida en el Vaticano II aparece tres veces en el documento del papa, pero nunca en vinculación con *Gaudium et Spes*, sino referida a *Ecclesiam Suam* (EG 51). Por lo demás, si *Gaudium et Spes* es citada solo dos veces, las otras constituciones conciliares tampoco son aludidas más frecuentemente: *Dei Verbum*, solo dos veces, mientras que *Sacrosanctum Concilium* no posee ninguna referencia en la Exhortación. El decreto *Christus Dominus* está citado una vez (EG 30); *Presbyterorum Ordinis* no aparece, tampoco *Apostolicam Actuositatem*, no obstante el incisivo parágrafo sobre el laicado (EG 102). En cambio, dos alusiones a *Unitatis Redintegratio* son relevantes: refieren a la "perenne reforma" de la Iglesia (UR 6; EG 26), por una parte, y a la "jerarquía de verdades" aplicada en la exhortación a toda la enseñanza de la Iglesia (UR 11; EG 36), por otra; "el anuncio se concentra en lo esencial" (EG 35).

Con esta muestra incompleta y solo indicativa, que podría verificarse también en otros documentos o discursos de Francisco, la impresión que lleva a Forestier a constatar la dificultad de "interpretar un silencio" parece razonable. Aunque es verdad que la mayor o menor cantidad de referencias explícitas no resulta decisiva para juzgar un texto y, en particular, su calidad conciliar. Porque, por ejemplo, más allá de las pocas referencias explícitas

a *Dei Verbum*, los números dedicados a la homilía (EG 135-144) constituyen un magnífico texto centrado en el lugar de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. Se refleja allí, nítidamente, uno de los grandes pasos adelante dados por el Vaticano II y las reflexiones en esta parte de *Evangelii Gaudium* solo se comprenden a la luz de la recepción conciliar que ha tenido, precisamente aquí, un punto clave: la Biblia en las manos de la gente[11].

Otra perspectiva puede ayudar a adquirir una mirada un poco más completa. Dos citas en *Evangelii Gaudium* del decisivo discurso de apertura del Concilio, el 11 de octubre de 1962, de Juan XXIII son relevantes. Reflejan aspectos esenciales, indudablemente, de la interpretación de hecho que Francisco hace del Concilio. Francisco recoge, entre otros motivos posibles de ese discurso, la mirada realista, confiada en la Providencia, alejada de los diagnósticos de los "profetas de calamidades" que, como afirmaba el papa Juan,

> no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina (…) Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, avezados a anunciar siempre infaustos acontecimientos, como si el fin de los tiempos estuviese inminente. En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas (EG 84).

Es sabido que, incluso durante los mismos debates conciliares, estas apreciaciones del papa Juan colaboraron a adoptar en varias de sus enseñanzas una nueva relación con el mundo moderno y sus conquistas humanistas. Apunta a lo que Benedicto XVI calificó en su célebre discurso de 2005 como un "'sí' fundamental a la edad moderna" por parte del Vaticano II[12].

[11] Cf. BEOZZO, José Oscar. Vaticano II: 50 años después en América Latina y El Caribe. *Concilium* n. 346 (2012); pp. 439-445, 442; URIBE ULLOA, Pablo. Recepción bíblica de la Constitución *Dei Verbum* en América Latina. *Medellín* vol. XLI, n. 162 (2015); pp. 283-305.

[12] http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

La segunda cita textual de Juan XXIII en *Evangelii Gaudium* refiere al tipo de lenguaje, de magisterio, más específicamente, de conciencia hermenéutica expresada en el discurso, cargado de efectos, además, para la labor de la asamblea conciliar en aquel otoño de 1962:

> Al mismo tiempo, los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad. Pues en el depósito de la doctrina cristiana 'una cosa es la substancia (…) y otra la manera de formular su expresión. (EG 41).

En la bibliografía reciente es un mérito particular de C. Theobald haber destacado esta perspectiva hermenéutica de Juan XXIII como clave para la interpretación del Concilio[13]. Una idea expresada por Francisco en su primera entrevista tiene una vinculación estrecha con esta perspectiva: "El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. (…) la dinámica de lectura del Evangelio actualizada para hoy, propia del Concilio, es absolutamente irreversible"[14]. En los términos de Theobald, se trata de la "idea roncalliana de pastoralidad"; la recepción del Concilio por la Constitución sobre la revelación y una práctica teológico-pastoral que refiere a la Escritura en su interpretación contextual con el discernimiento de los signos de los tiempos[15]. La peculiar recepción latinoamericana de la metodología inductiva de *Gaudium et Spes*, determinante ya desde la Conferencia General de Medellín (1968), es una línea clave de interpretación de la experiencia eclesial regional que el cardenal Bergoglio lleva consigo, quizás en parte inadvertidamente, al obispado de Roma y que explica más de un aspecto de su pontificado.

---

13 Cf. THEOBALD, Christoph. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*. Paris: Cerf, 2009, p. 278.

14 https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

15 Cf. *La réception du concile*, 885. Cf. también THEOBALD, Christoph. L'exhortation apostolique Evangelii Gaudium. Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II. *Revue théologique de Louvain* v. 46 (2015); pp. 321-340, 335.

Algunas otras consideraciones pueden hacerse en referencia al "silencio". En cierto modo Francisco representa una típica forma latinoamericana de relacionarse con el texto conciliar: *una vinculación mediada*, de ninguna manera superficial, que tiene en su base una aceptación espontánea y cordial del Vaticano II. Dos hechos pueden verificarse en gran parte de la bibliografía teológica de nuestro continente a diferencia de la investigación en otras latitudes. El Vaticano II es normalmente considerado en unión con la Conferencia de Medellín como un único gran evento de celebración y recepción. Probablemente el carácter todavía muy europeo del Concilio, visible en sus temáticas presentes y también en las ausentes, ha colaborado a esta dinámica. Por otra parte, el acceso al Vaticano II, en buena medida, está mediado por algunos grandes textos magisteriales posteriores. Un caso emblemático lo representa el de *Evangelii Nuntiandi*, determinante para la perspectiva de la Conferencia de Puebla en 1978; es el documento más relevante del posconcilio en opinión de Francisco[16], referido siete veces en *Evangelii Gaudium*.

Si la reflexión acerca del "silencio" antes apuntada puede legítimamente suscitar la pregunta acerca de la "calidad conciliar" de Francisco, con una mirada más detenida, como la que se ha sugerido y como la que se propone a continuación, es posible advertir hasta qué punto el papa recoge puntos clave de esa herencia, corrige deslizamientos indebidos acontecidos en estas décadas, continúa e, incluso, profundiza algunas líneas esenciales de la propuesta conciliar[17].

[16] Cf. Discurso a los participantes de la asamblea diocesana de Roma (16/6/2014). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140616_apertura-convegno-diocesano.html: *Evangelii Nuntiandi*, afirma el papa, "es el documento pastoral más importante del posconcilio, que no ha sido superado. (…) Esa exhortación apostólica es una cantera de inspiración".

[17] La relación entre signos de los tiempos, el método ver-juzgar-obrar, la opción por los pobres y el aprecio de la religiosidad popular ha sido puesta de manifiesto breve pero certeramente por BRIGHENTI, Agenor. Método ver-julgar-agir. En: DECIO PASSOS, João – LOPES SANCHEZ, Wagner (coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas, 2015, pp. 608-615. La Iglesia de los pobres, tema muy trabajado en estos años, es otro vínculo estrecho entre Juan XXIII, el Vaticano II y Francisco.

2. UNA "FORMA DE ENTENDER LA IGLESIA" (EG 111): PUEBLO DE DIOS

No hay duda que un punto central de verificación de la forma de acogida del Vaticano II por parte de Francisco debe evidenciarse, ante todo, en la eclesiología. Más allá de las diversas interpretaciones sigue siendo fundamental que el Vaticano II se orientó, principalmente, a responder a la cuestión formulada por el cardenal Leo Suenens en su decisiva intervención del 4 de diciembre de 1962 en el aula conciliar, cuando propuso el "plan de conjunto": "el Concilio es el Concilio 'de la Iglesia' y tiene dos partes: *de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra*". En ese contexto Suenens formuló explícitamente la pregunta por la identidad de la Iglesia: "*Quid dicis de te ipsa?*", qué dices de ti misma[18]. Es exactamente la idea que Pablo VI formuló en su discurso al inaugurar la segunda sesión del Concilio en setiembre de 1963: "Ante todo, no hay duda que la Iglesia desea, más aún, está forzada por la necesidad y el deber a dar finalmente una completa definición de sí misma"[19]. Aunque el asunto es más complejo, el lugar peculiar de *Lumen Gentium* en la arquitectura conciliar no puede desconocerse.

A partir de estas consideraciones y de la historia de la recepción conciliar pueden observarse los matices que asume la eclesiología de Francisco, particularmente en la exhortación *Evangelii Gaudium*, que a sus ojos tiene un "sentido programático" (EG 25) y en la que desde el inicio se afirma que las líneas y "cuestiones" que se proponen para "alentar y orientar" la "nueva etapa evangelizadora" tienen un punto fundamental bien preciso: "en base a la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*" (EG 17). No es posible detenerse en los diversos aspectos que evidencia la eclesiología de Francisco, pero una línea maestra une su posición con la del Concilio en una forma todavía más nítida que la de sus predecesores.

[18] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, 222-227, 223. El discurso concluyó con un aplauso de aprobación por parte de la asamblea; *Plausus Patrum*, dice lacónicamente el Acta (AS I/IV, 225).

[19] http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii_it.hmtl.

En la entrevista a Antonio Spadaro en agosto de 2013 el papa expresó su preferencia por el concepto de pueblo de Dios para caracterizar a la Iglesia.

> Una imagen de Iglesia que me complace es la de pueblo santo, fiel a Dios. Es la definición que uso a menudo y, por otra parte, es la de la *Lumen Gentium* en su número 12. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico: Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana. Dios entra en esta dinámica popular. El pueblo es sujeto. Y la Iglesia es el pueblo de Dios en camino a través de la historia, con gozos y dolores[20].

Con estas afirmaciones el papa se remonta al núcleo mismo de la obra del Vaticano II. Detengámonos brevemente en ese contexto temporal y temático. La idea de caracterizar a la Iglesia, ante todo, con la categoría de Pueblo de Dios no constituyó una opinión dominante en las décadas previas al Concilio. En la primera mitad del siglo XX es posible individuar algunos intentos por destacar dicho concepto por varias motivaciones concretadas en el mismo Concilio. La importancia del paso dado por el Vaticano II resultó clara —ya entonces— para un autor tan relevante como Y. Congar. En un célebre artículo de 1965 expresa:

> La iniciativa tomada por la Comisión Coordinadora es un hecho de notables consecuencias. El nuevo capítulo no es importante tan sólo por su contenido: lo es ya por su título y por el lugar que se le ha asignado. Las palabras tienen su valor y, puede decirse, su vitalidad propia. La expresión 'Pueblo de Dios' encierra tal densidad, tal savia, que es imposible emplearla para designar esa realidad que es la

[20] https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

> Iglesia, sin que el pensamiento se vea envuelto en determinadas perspectivas[21].

Las opiniones de múltiples autores en varios de los mejores estudios hoy existentes corroboran completamente el temprano juicio del teólogo francés. Con esas enseñanzas, afirma P. Hünermann, "se ha dado una forma moderna a la Iglesia como sacramento y con ello un progreso esencial a la eclesiología"[22]. En la misma línea se sitúa el reciente comentario al Concilio en fase de publicación en Italia. Escribe D. Vitali:

> el capítulo constituye el punto de inserción de todos los documentos en el cuadro de la eclesiología conciliar. De allí que afirme, sin miedo a exagerar, que el pueblo de Dios constituye la categoría privilegiada, la viga de soporte del nuevo modelo de Iglesia que el Concilio ha elaborado, laboriosamente, pero con coraje[23].

En el texto citado Y. Congar precisaba el aporte de esta noción ubicada luego del capítulo primero referido al misterio de la Iglesia, esto es, el espacio inaugurado por el proyecto trinitario de salvación. Pueblo de Dios, afirmaba el teólogo francés, muestra, primero, "cómo esa misma Iglesia se construye en la historia humana"; en segundo lugar, expresa cómo se extiende a distintas categorías de personas diversamente situadas con respecto a la plenitud de vida que se halla en Cristo; y, tercero, expone "lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos, de oficio o estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana"[24]. Efectivamente, esta última idea constituyó un

---

21 CONGAR, Yves. La Iglesia como Pueblo de Dios. *Concilium* n. 1 (1965); pp. 9-33, 10.

22 HÜNERMANN, Peter. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*". En HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd. Johen (ed.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2*. Freiburg i.Br.: Herder, 2014, pp. 263-582, 402.

23 VITALI, Dario. Capitolo II. I popolo di Dio. En: NOCETI, Serena – REPOLE, Roberto. (ed). *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. II, *Lumen Gentium*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2014, pp. 143-208, 151.

24 CONGAR, Yves. La Iglesia como Pueblo de Dios. *Concilium* n. 1 (1965); pp. 9-33, 9.

argumento decisivo para la inclusión, caracterización y ubicación del capítulo: incluye a la totalidad de los fieles creyentes, destaca la pertenencia común a la Iglesia, previa a toda diferenciación de ministerio o servicio.

La recepción del concepto de pueblo de Dios en el período posconciliar ha estado caracterizada por diversas controversias que han condicionado fuertemente su comprensión. Una primera etapa estuvo marcada prevalentemente por la controversia carisma-institución en la cual la categoría apareció como "una bandera de parte"[25]; emergieron reducciones sociopolíticas en la línea de una "Iglesia democrática" en autores europeos y en clave de "Iglesia clasista" en autores latinoamericanos[26]. Indudablemente, este tipo de contraposición colaboró a un movimiento de péndulo que encontró, incluso, una formulación oficial. En el Sínodo extraordinario de obispos de 1985 se destacó, con justicia, el valor de la noción de *communio*: la Relación final afirma que la "eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio" (II. C 1). Pero, al mismo tiempo, se opacó la importancia del concepto de pueblo de Dios. El hecho de que dicho término aparezca en el documento final solo una vez y en un listado —como una noción más entre otras— pareció dar razón a la advertencia expresada entonces por J. Komonchak: "no deja de ser un desenlace sorprendente en un documento que pretende llamar la atención contra las lecturas parciales y selectivas de los textos conciliares"[27]. Más recientemente D. Vitali y C. Galli, en particular, han advertido con más detalle esta insuficiencia y su importancia. Después de constatar la única mención de la categoría en la *Relatio finalis*, "como si fuera una expresión más del misterio", el teólogo argentino afirma:

[25] VITALI, Dario. *Popolo di Dio*. Assisi: Cittadella Editrice, 2013, p. 189.

[26] Cf. GALLI, Carlos María. El 'retorno' del Pueblo de Dios misionero. Un concepto-símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco. En AZCUY, Virginia – CAAMAÑO, José Carlos – GALLI, Carlos MARÍA (ed.). *La Eclesiología del Concilio Vaticano II.* Buenos Aires: Agape, 2015, pp. 405-471, 414.

[27] KOMONCHAK, Joseph. El debate teológico. *Concilium* n. 208 (1986); pp. 381-392, 384.

> Si el diagnóstico se centraba en la crisis de la noción, era lógico que el remedio declarara su sentido de forma coherente. Partiendo de este texto no se podía sospechar que ella fuera el título de un capítulo y una columna arquitectónica de *Lumen Gentium*[28].

Por el contrario, como han mostrado algunos autores, asistimos con Francisco y *Evangelii Gaudium* al regreso de la categoría de pueblo de Dios. Escribe el papa: "Propongo detenernos un poco en esta forma de entender la Iglesia" (EG 111) y menciona unas 22 veces el concepto en el documento, notablemente más que cualquier otra noción eclesiológica. Según G. Routhier, al menos 121 veces se usa allí la expresión "pueblo" para hablar de la Iglesia. De forma análoga a lo hecho por el Concilio, se destaca con ella el "carácter histórico" del "misterio" de la Iglesia, por una parte, y, por otra, la "inclusión de todos los bautizados", con "muchos rostros" y gran diversidad cultural. Desde este punto de vista, puede decirse que *Evangelii Gaudium* se distancia aquí de algunos deslizamientos posconciliares y recupera la noción clave que "desarrolla un rol estructurante y arquitectónico" en *Lumen gentium*[29].

El creciente desarrollo de la categoría de sinodalidad tanto en la teología en general como en el discurso de Francisco en particular —un tema que a la vigilia del Vaticano II "parecía extraño a la teología católica oficial"[30]— no se realiza ahora en perjuicio de la

[28] GALLI, Carlos María. El 'retorno' del Pueblo de Dios misionero, p. 413. Cf. POTTMEYER, Hermann. La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios. En GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (ed.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016, pp. 79-93, 89: "Hay algunos que han querido reemplazar la expresión 'Pueblo de Dios' por *communio* como concepto fundamental de la Iglesia. Sin embargo, debemos atenernos a 'Pueblo de Dios' como concepto fundamental, para señalar a la Iglesia como sujeto agente, sostenida por muchos sujetos agentes. En cambio, *communio* designa más bien su coparticipación y su modo de sentir, es decir, una propiedad del Pueblo de Dios".

[29] Cf. ROUTHIER, Gilles, Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*. En: NOCETI, S. – REPOLE, R. (ed). *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. II, *Lumen Gentium*, pp. 14-75, 73, 57.

[30] LEGRAND, H. La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. En: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ed.). *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*. Milano: Glossa Edizioni, 2007, pp. 67-108, 75.

de pueblo de Dios, sino de manera complementaria, potenciándose ambas recíprocamente: un caminar juntos, de un sujeto comunitario, histórico, que incluye a todas y todos los creyentes corresponsables en una salida misionera orientada a ofrecer el Evangelio en cada contexto cultural[31]. En el que podría caracterizarse como el discurso eclesiológico más importante de su pontificado, el papa afirma:

> El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra 'Sínodo'. Caminar juntos —laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica[32].

En esta forma de comprensión eclesial la acentuación y revalorización de la noción de *sensus fidei* —el sentido de la fe de todo el pueblo de Dios (LG 12)— es una marca característica como puede observarse en múltiples textos, por ejemplo, *Evangelii Gaudium* 119 o, en el mismo discurso citado de octubre de 2015, que justifica de esta manera el procedimiento de consulta al pueblo de Dios en la doble cita sinodal sobre la familia. Así se entiende, igualmente, su reclamo a los organismos de comunión de las iglesias locales (consejo presbiteral, consejo pastoral, etc.): "solamente en la medida en la cual estos organismos permanecen conectados con lo 'bajo' y parten de la gente, de los problemas de cada día, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal"[33].

La revalorización de la piedad popular como verdadera "mística popular" (EG 124, 237) y "lugar teológico" (EG 126) emerge connaturalmente en esta cosmovisión:

---

[31] EG 111.

[32] "Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos" (17/10/2015). Cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

[33] "Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos".

> Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5,5). (EG 125).

De la mano de la tradición latinoamericana posconciliar, parcialmente recogida en *Evangelii Nuntiandi* (EN 48), hay aquí un nítido paso adelante en relación a lo enseñado en *Sacrosanctum Concilum*. La indicación acerca de que dicha piedad popular tiene "mucho que enseñarnos" (EG 126) reconoce el *sensus fidei*, recién aludido, como una función de inteligencia de la fe recuperada por el Concilio, como sujeto de autoridad en la Iglesia; una Iglesia llamada a encontrar mejores formas que expresen y garanticen la circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia[34]. Por eso, una

> Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha (…) una escucha reciproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el 'Espíritu de verdad' (Jn 14,17), para conocer lo que él 'dice a las Iglesias' (Ap 2,7).

¿Dónde se inicia ese itinerario según Francisco? "El camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que 'participa también de la función profética de Cristo' (EG 171), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: '*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*'"[35]; lo que a todos concierne, todos deben debatirlo y aprobarlo. Es necesario poner "un oído en el pueblo" dirá Francisco en su Exhortación; "contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo" (EG 154)[36]. Es difícil no reco-

[34] Cf. VITALI, Darío. La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia. En: GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016, pp. 209-227, 223.

[35] "Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos".

nocer en estas ideas una ulterior profundización y concreción de la enseñanza conciliar.

La categoría de pueblo de Dios abre a otras perspectivas también. Parece acertada la observación de L. Forestier: el hecho de que esta noción sea "largamente privilegiada en relación a las otras analogías" tiene que ver con la experiencia propia de un pastor de una iglesia diocesana, "indica sobre todo una grande sensibilidad con la historia, y la inscripción de la Iglesia en la historia de los seres humanos". De allí que, a juicio del teólogo de París, "esta importancia de la historia en *Evangelii Gaudium* se manifieste por el lugar que ocupa allí *Gaudium et Spes*". Forestier advierte esta vinculación desde el título mismo común a ambos documentos: "en el mundo actual"[37]. Si se tiene presente que *Gaudium et Spes* es una *constitución* sobre la Iglesia, que, además, ha tenido una particular repercusión en la construcción de la identidad eclesial latinoamericana en las décadas pasadas, se percibe mejor que está aquí insinuada otra línea *eclesiológica* clave a explorar capaz de mostrar la "calidad conciliar" de Francisco[38], su particular acogida del Vaticano II. Una recepción que, como la de Medellín o Aparecida, es selectiva —como toda recepción—, también creativa y fiel[39].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, I/IV, 222-227.

BEOZZO, José Oscar. Medellín: inspiração e raízes. *Revista eclesiastica brasileira* v. 58, n. 232 (1998); pp. 822-850.

[36] Cf. FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. El "sensus populi". La legitimidad de una teología *desde* el pueblo. *Teología* v. 34, n. 72 (1998), 133-164.

[37] FORESTIER, Luc. Le pape François et la synodalité. 604.

[38] Cf. SCHICKENDANTZ, Carlos. Züge einer neuen Identität. Eine latinoamerikanische Figur postkonziliare Ekklesiologie. En: APPEL, Kurt – DEIBL, Jakob Helmut (eds.). *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg i.Br.: Herder, 2016, pp. 114-127, 119-124.

[39] Cf. BEOZZO, José Oscar. Medellín: inspiração e raízes. *Revista eclesiastica brasileira* v. 58, n. 232 (1998); pp. 822-850.

BEOZZO, José Oscar. Vaticano II: 50 años después en América latina y El Caribe. *Concilium* n. 346 (2012); pp. 439-445.

BENEDICTO XVI. Discurso a la curia romana (22/12/2005) En: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

"Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede: Alcuni chiarimenti sulla celebrazione della Messa, 11.07.2016". En: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/07/11/0515/01177.html

BRIGHENTI, Agenor. Método ver-julgar-agir. En: DECIO PASSOS, João – LOPES SANCHEZ, WAGNER (coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulinas, 2015, pp. 608-615.

CONGAR, Yves. La Iglesia como Pueblo de Dios. *Concilium* n. 1 (1965); pp. 9-33, 10.

ESPEJA, Jesús. Cincuenta años después del Concilio. *Medellín* vol. XLI n. 162 (2015); pp. 195-210.

FAGGIOLI, Massimo. *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

FAGGIOLI, Massimo. Vatican II: Bibliographical Survey 2013-2016. *Cristianesimo nella storia* n. 37 (2016); pp. 235-275.

FARES, Diego. La figura del vescovo in Papa Francesco. *La Civiltà cattolica* n. 3959 (2016); pp. 433-449.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. El "sensus populi". La legitimidad de una teología *desde* el pueblo. *Teología* v. 34, n. 72 (1998) 133-164.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*. Bologna: Emi, 2014.

FORESTIER, Luc. Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. *Nouvelle Revue Théologique* v. 137, n. 4 (2015); pp. 597-561.

FRANCISCO. Entrevista al papa Francisco. Antonio Spadaro. En: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

FRANCISCO. Discurso a los participantes de la asamblea diocesana de Roma (16/6/2014). En: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140616_apertura-convegno-diocesano.html

FRNCISCO. Exhortaciones a los seminaristas de la diócesis de Roma (9/12/2016). En: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20161209_preti-autentici.html

FRANCISCO. Discurso a la comunidad del seminario regional pugliese, 'Pío XI', (10/12/2016). En: http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/12/10/0892/01990.html

GALLI, Carlos María. El 'retorno' del Pueblo de Dios misionero. Un concepto-símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco. En AZCUY, Virginia − CAAMAÑO, José Carlos − GALLI, Carlos María (ed.). *La Eclesiología del Concilio Vaticano II.* Buenos Aires: Agape, 2015, pp. 405-471.

HÜNERMANN, Peter. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*". En HÜNERMANN, Peter − HILBERATH, Bernd.Johen (ed.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2*. Freiburg i.Br.: Herder, 2014, pp. 263-582.

KASPER, Walter. El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Teología* v. LII, n. 117 (2015); pp. 95-115.

KOMONCHAK, Joseph. El debate teológico. *Concilium* n. 208 (1986); pp. 381-392.

POTTMEYER, Hermann. La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios. En GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (ed.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016, pp. 79-93.

ROUTHIER, Gilles, Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*. En: NOCETI, Serena − REPOLE, Roberto (ed). *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. II, *Lumen Gentium*. pp. 14-75

SCHICKENDANTZ, Carlos. Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. *Teología y Vida* n. 55 (2014); pp. 105-141.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Züge einer neuen Identität. Eine latinoamerikanische Figur postkonziliare Ekklesiologie. En: APPEL, Kurt – DEIBL, Jakob Helmut (eds.). *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. Freiburg i.Br.: Herder, 2016, pp. 114-127.

THEOBALD, Christoph. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*. Paris: Cerf, 2009.

THEOBALD, Christoph. L'exhortation apostolique Evangelii Gaudium. Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II. *Revue théologique de Louvain* v. 46 (2015); pp. 321-340.

URIBE ULLOA, Pablo. Recepción bíblica de la Constitución *Dei Verbum* en América Latina. *Medellín* vol. XLI, n. 162 (2015); pp. 283-305.

VITALI, Dario. *Popolo di Dio*. Assisi: Cittadella Editrice, 2013.

VITALI, Dario. Capitolo II. I popolo di Dio. En: NOCETI, Serena − REPOLE, Roberto. (ed). *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. II, *Lumen Gentium*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2014, pp. 143-208.

VITALI, Dario. La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia. En: GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016, pp. 209-227.

Artículo recibido: 2 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 5 de junio de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 313-331 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal

Santiago Madrigal Terrazas[*]

Resumen:

Estas reflexiones sobre el ministerio del Obispo de Roma se sitúan cronológicamente al comienzo del quinto año del pontificado de Francisco. Aunque a lo largo del cuatrienio transcurrido el Papa argentino no haya dedicado una consideración explícita y detenida a la relación entre el ejercicio del primado y la colegialidad episcopal, se puede rastrear una línea de fondo que tiene que ver profundamente con su visión programática de una Iglesia en salida misionera: la conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal. Para ello, procederé en dos momentos: en el primero, de naturaleza más narrativa, echando la vista atrás, recordaré sus primeros pasos en el pontificado; en el segundo, de naturaleza más sistemática, trataré de destilar la visión teológica del primado que se desprende al unísono de su actuación y de su doctrina, reflejada ésta última en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*.

Palabras clave: Francisco, Papa – Pontificado; Iglesia Sinodal; Primado – Reflexiones Teológicas; *Evangelii Gaudium.*

[*] Sacerdote Jesuita. Licenciado en Teología por la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen de Fráncfort, Alemania (1991). Doctor en Teología (1994) por la Universidad Pontificia Comillas. Docente de la Universidad Pontificia de Comillas (España), donde imparte Cátedra en eclesiología y teología ecuménica. Correo electrónico: smadrigal@comillas.edu

The pastoral conversion of the papacy in a synodal Church

Summary:

These reflections on the ministry of the Bishop of Rome are situated chronologically at the beginning of the fifth year of the pontificate of Francis. Although, over the past four years, the Argentinian Pope has not dedicated an explicit and in depth consideration to the relationship between the exercise of the primacy and episcopal collegiality, a reference point which is deeply related to his programmatic vision of a missionary Church that reaches out can be identified: the pastoral conversion of the papacy in a synodal Church. To do so, I will proceed in two stages: in the first, more narrative in nature, looking back, I will remember his first steps in the pontificate; in the second, more systematic in nature, I will try to refine the theological vision of the primacy that emerges in accord with his actions and his principles, this latter reflected in his apostolic exhortation Evangelii Gaudium.

Key words: Francis, Pope – Pontificate; Synodal Church; Primate – Theological Reflections; Evangelii Gaudium.

1. PRIMEROS GESTOS Y PRIMERAS PALABRAS DE FRANCISCO, OBISPO DE ROMA

El 13 de marzo de 2013, en una Roma ya anochecida, el efecto llamada de la *fumata* blanca había ido incrementando el número de fieles y de curiosos que durante todo el día habían estado pululando por la plaza de S. Pedro. Cuando ya vestido de blanco, Jorge Mario Bergoglio se asomó al balcón, abrió su pontificado con un sencillo mensaje, "hermanos y hermanas, *buona sera*", provocando una atronadora ovación[1]. Con una emoción contenida que dejaba transparentar humildad y timidez subrayó que el cónclave había cumplido su deber de "darle un obispo a Roma", que los hermanos cardenales habían ido a buscar "casi al fin del mundo". El nuevo Papa, de una forma muy sencilla, comenzó a rezar, primero por su predecesor, Benedicto XVI. Seguidamente, el nuevo Obispo de Roma iba a solicitar la oración del pueblo de Dios reunido en la plaza.

Pero lo que interesa subrayar ahora son las palabras iniciales que han recogido sus biógrafos: "Y ahora, comenzamos este camino: obispo y pueblo. Este camino de la Iglesia de Roma, que es la que *preside en la caridad todas las Iglesias*. Un camino de fraternidad, de amor, de confianza entre nosotros"[2]. He puesto en cursiva las primeras palabras de Francisco referentes a la tarea del sucesor

[1] E. PIQUÉ, *Francisco. Vida y revolución.* Madrid: La Esfera de los Libros, 2014, 49.

[2] Ibíd., 50.

de Pedro, palabras tan pensadas —veremos enseguida— como la misma elección de su nombre. Son las palabras añejas de la carta a los Romanos de Ignacio de Antioquía, obispo y mártir, que expresan de forma insuperable la responsabilidad pastoral universal del Obispo de Roma y el fundamento más radical del ministerio del sucesor de Pedro. Esta afirmación sobre la primacía en la caridad de la Iglesia de Roma ha sido retomada en el capítulo sobre el pueblo de Dios de la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II para reflejar la propiedad de la catolicidad y, de esta forma, recuperar para la eclesiología la noción de *communio*[3].

Por otro lado, Jorge Mario Bergoglio ha sido muy consciente de las condiciones extraordinarias en las que se había producido su elección, esto es, tras la histórica dimisión de su antecesor, el papa teólogo Joseph Ratzinger, anunciada el 11 de febrero de 2013. Así lo puso de manifiesto en su primer encuentro con los periodistas, el 16 de marzo. Haciendo uso de un tono catequético les recordó la naturaleza espiritual de la Iglesia, "el santo pueblo de Dios que camina hacia el encuentro con Jesucristo". Y quiso ofrecerles un marco hermenéutico para enfocar los acontecimientos vividos aquellos días antes y durante el cónclave: "Cristo es el pastor de la Iglesia", y su presencia pasa "a través de la libertad de los hombres, cuando uno de ellos es elegido para servir como su vicario"[4]. Pero el protagonista último es el Espíritu Santo, que había inspirado la decisión de Benedicto XVI y había orientado la elección de los cardenales.

En aquella ocasión explicó las razones de la elección de su nombre. Algunos pensaron en Francisco Javier, Francisco de Sales o en Francisco de Asís. Según su propio relato, la elección del nombre tiene que ver con las palabras de felicitación que le dirigió el cardenal brasileño Claudio Hummes cuando consiguió la mayoría de los votos: *No te olvides de los pobres*. En aquel momento, en rela-

[3] *Lumen Gentium*, n. 13. Cf. W. KASPER, «Die ökumenische Vision von Papst Franziskus», en G. AUSTIN-M. SCHULZE, *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS K. Koch), I. Freiburg: Herder, 2015, 19-34; aquí: 27-28.

[4] *Francisco. Palabra profética y misión.* Santiago de Chile: Ediciones Copygraph, 2016, 14-15.

ción a los pobres, el cardenal de Buenos Aires pensó en Francisco de Asís, el hombre de la pobreza, de la paz y de la custodia de la creación. "¡Ah, —exclamó— cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!"[5]. Ningún pontífice se había atrevido a usar el nombre del *poverello* de Asís. Un nombre, que es un programa de gobierno (*nomen est omen*), como si se reeditaran las palabras que oyera, en 1205, el hijo de un rico mercader italiano ante el crucifijo de la iglesia de San Damián, en las afueras de Asís: "Francisco, ve y repara mi casa, ¿no ves que está en ruinas?".

Al paso del tiempo hemos comprobado que el espíritu del *poverello* de Asís y su cuidado de la creación ha quedado bien reflejado en la encíclica *Laudato Sì*, del mismo modo que la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* incluye en su programa de reforma misionera el deseo de una Iglesia pobre y para los pobres.

Volvamos de nuevo la mirada al inicio del ministerio del nuevo "Obispo de Roma, sucesor de Pedro". Estos dos son los títulos papales que utilizó Francisco en su primera homilía, el 19 de marzo, coincidente con la solemnidad de S. José, esposo de la Virgen María y patrono de la Iglesia universal, y con el onomástico de su predecesor. El nuevo Papa tomó como motivo central de su predicación la figura de S. José, custodio de María y de Jesús, y también —como nos recordó S. Juan Pablo II— custodio y protector de la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo.

Al examinar cómo ejerció y vivió José su vocación de custodio de María, de Jesús y de la Iglesia, en la discreción, en la humildad, en el silencio, con una fidelidad y una disponibilidad total al proyecto de Dios, Cristo aparece como el centro de la vocación cristiana. Ahora bien, esta idea se deja prolongar en una dimensión que antecede y que es simplemente humana: custodiar la belleza de la creación y custodiar a la gente, especialmente a los más frágiles. Bergoglio hacía un subrayado en un ámbito que ha encontrado una reflexión específica en su exhortación apostólica *Amoris Laetitia*:

[5] Ibíd., 16. Para más detalles, E. PIQUÉ, *Francisco. Vida y revolución*, o.c., 207-223.

preocuparse uno del otro (cónyuges, padres e hijos) en el seno de la familia. En el ejemplo de José, de preocuparse, custodiar, cuidar, emerge además una característica que Francisco ha querido imprimir a su pontificado: una gran ternura[6].

En este cuadro teológico situó el inicio de su ministerio petrino, que "comporta —señaló expresamente— un poder". Para describir ese poder recurrió a las tres preguntas de Jesús a Pedro sobre el amor, seguidas de la triple invitación: *Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas*; finalmente, como colofón, explicó que "el poder es servicio" en estos términos:

> El Papa, para ejercer el poder, debe entrar cada vez más en ese servicio que tiene su culmen luminoso en la cruz; debe poner sus ojos en el servicio humilde, concreto, rico de fe, de san José y, como él, abrir los brazos para custodiar a todo el pueblo de Dios y acoger con afecto y ternura a toda la humanidad, especialmente a los más pobres, los más débiles, los más pequeños; eso que Mateo describe en el juicio final sobre la caridad: al hambriento, al sediento, al forastero, al desnudo, al enfermo, al encarcelado (cf. Mt 25, 31-46). Solo el que sirve con amor sabe custodiar[7].

A estas tres alocuciones breves de Francisco que nos han permitido percibir *in nuce* todo un programa de acción, la suave puesta en marcha de la revolución de la misericordia y de la ternura, con esa comprensión del servicio del Obispo de Roma en la clave de "custodiar" la creación y a la humanidad, especialmente a los más pobres, habría que añadir su encuentro con los representantes de las Iglesias, de las comunidades eclesiales y de las otras religiones que habían participado en la ceremonia del inicio de su pontificado. Aquel 20 de marzo de 2103, en respuesta a las palabras de Bartolomé, el patriarca ecuménico de Constantinopla, esbozó las bases

6 Cf. W. KASPER, *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, [2]2015, 53-60.

7 *Francisco. Palabra profética y misión*, o.c., 13.

de un modelo de fraternidad apostólica para el primado con este saludo: *fratello Andrea*[8].

2. INTERLUDIO: UNA IGLESIA QUE BUSCA CAMINOS NUEVOS

Es claro que al Papa Bergoglio le asiste una idea de lo que significa el cargo que ha asumido y la está poniendo en práctica. Una de las primeras medidas del Papa jesuita fue crear un consejo consultivo de ocho cardenales para el gobierno de la Iglesia universal y para la reforma de la curia. El llamado G8, anunciado oficialmente el 13 de abril de 2013, se vio ampliado a nueve consultores con la inclusión de Pietro Parolin, el Secretario de Estado. En otro orden de cosas hay que mencionar la entrega en la forma de una encuesta de una serie de cuestiones sobre el tema del Sínodo de los obispos, —los desafíos pastorales para la familia en el contexto de la evangelización—, con el objetivo de pulsar el *sensus fidelium*. Lo primero representa un claro impulso hacia la colegialidad efectiva en el nivel más alto del gobierno de la Iglesia y con vistas a la reforma de la curia. Lo segundo, que denota una comprensión de Iglesia en la clave de pueblo de Dios, como verdadero sujeto de la misión evangelizadora, habla de la revalorización de la escucha y de la participación, es decir, de los resortes fundamentales de una Iglesia sinodal.

Ambos aspectos han encontrado su eco en la entrevista concedida a *La Civiltà Cattolica*, en agosto de 2013, con ese inequívoco mensaje de "ser una Iglesia que busca caminos nuevos"[9]. Ahí señalaba que el modo de gobierno ha ser el del discernimiento y la consulta. Así entiende el sentido de los consistorios y de los sínodos, desde una visión de la Iglesia que aúna estas dos cláusulas: "pueblo de Dios" y "santa madre Iglesia jerárquica". Con todo, su noción preferida de Iglesia es la de "pueblo santo, fiel a Dios", que remite al número 12 de *Lumen Gentium*, que habla del *sensus fidei*

[8] R. BURIGANA, *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa*, Milán: Edizioni Terra Santa, 2014, 21-22.

[9] *Razón y Fe* 268 (2013), 249-276.

en su vinculación al ministerio jerárquico de los pastores. Desde ahí explica la infalibilidad del pueblo de Dios *in credendo* y la santidad cotidiana y anónima de tantos cristianos[10]. También habló de proseguir la reflexión sobre cómo ejercer el primado petrino en la línea marcada por el Documento de Rávena (2007).

Procedamos, seguidamente, en un segundo momento de naturaleza más sistemática, a trazar los aspectos más característicos de una teología del primado que subyace a los gestos y a las palabras enumerados hasta aquí.

3. UNA LÍNEA DE ACCIÓN: LA VÍA DE LA SINODALIDAD Y LA "CONVERSIÓN PASTORAL DEL PAPADO"

La visión del ministerio petrino de Francisco —y en su tanto la colegialidad episcopal— gira en torno al reto que él mismo ha marcado a la Iglesia: una *conversión pastoral*[11]. Así lo formuló en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (24-XI-2013), haciendo suyas unas palabras de la encíclica ecuménica *Ut Unum Sint* (1995) de S. Juan Pablo II:

> Dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una conversión del papado. Me corresponde, como Obispo de Roma, estar abierto a las sugerencias que se orienten a un ejercicio de mi ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización. El papa Juan Pablo II pidió que se le ayudara a encontrar «una forma de ejercicio

[10] Estos breves apuntes han sido explanados en el capítulo tercero de *Evangelii Gaudium* (cf. EG 111-121; especialmente, el n. 119). Cf. D. VITALI, «Una Chiesa di popolo: il *sensus fidei* come principio dell'evangelizzanione», en: H. M. YÁÑEZ (ed.), *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014, 53-66.

[11] Como ha recordado A. Bentué, la expresión "conversión pastoral" utilizada en Aparecida y por el Papa Francisco aparece usada por primera vez en el Documento final de Santo Domingo: "Así, la nueva evangelización continuará en la línea de la encarnación del Verbo. La nueva evangelización exige la *conversión pastoral* de la Iglesia" (n. 30). Véase: *Francisco. Palabra profética y misión*, o.c., 168-171.

> del primado que, sin renunciar a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». Hemos avanzado poco en ese sentido. También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar la llamada de una conversión pastoral (EG 32).

Estas afirmaciones presuponen el complejo entramado doctrinal que sustenta la visión eclesiológica del primado y del episcopado, tal y como ha sido formulada por el Concilio Vaticano I (1869-1870), reelaborada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) en el horizonte de la colegialidad, y resituada por la encíclica *Ut Unum Sint* (1995) en la perspectiva ecuménica y en el corazón de una eclesiología de comunión[12].

A Francisco no le duelen prendas en hablar de una "conversión pastoral" tanto del papado como de las estructuras centrales de la Iglesia universal, porque considera que "hemos avanzado poco". Al hacer esta autocrítica señala las dos pautas que han de orientar esa conversión: la fidelidad al encargo recibido de Jesucristo y las necesidades de la evangelización. En este sentido, su análisis de la realidad suena en estos acordes: "Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera" (EG 32). De forma muy concreta, en otro lugar de la exhortación apostólica, ha precisado un camino de conversión: "en el diálogo con los hermanos ortodoxos, los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad" (EG 246). Llegados a este punto, fijada la línea de actuación, intentaré reconstruir el cuadro eclesiológico y pastoral de esta teología del primado que quiere avanzar por la vía de la sinodalidad.

Para ello parece oportuno adoptar aquellas cuatro prioridades de las que Bergoglio se ha servido en diversas ocasiones a la hora de enjuiciar las realidades sociales, y que aparecen recogidas

[12] Véase sobre este punto: S. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2017, 421-453.

en *Evangelii Gaudium* cuando habla de qué es lo que hace falta para que sea posible «avanzar en la construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad» (EG 221): 1) *el todo es superior a la parte*; 2) *el tiempo superior al espacio*; 3) *la realidad es superior a la idea*; 4) la *unidad es superior al conflicto*[13]. El Papa afirma que esos cuatro principios "brotan de los grandes postulados de la doctrina social de la Iglesia", de modo que serán válidos para el santo pueblo fiel de Dios, a la vista de las «tensiones bipolares propias de toda realidad social». Se trata de alcanzar esa paz "que comporta una justicia más perfecta entre los hombres", que surge "como fruto del desarrollo integral de todos" (EG 219).

3.1. Al servicio del santo pueblo fiel de Dios: el todo es superior a la parte

En su famosa entrevista concedida a *La Civiltà Cattolica*, Bergoglio aludió a la experiencia de la santa madre Iglesia jerárquica, de inequívoco sabor ignaciano, es decir, "la Iglesia como pueblo de Dios, pastores y pueblo juntos". Y apostillaba: "La Iglesia es la totalidad del pueblo de Dios". En esta reconstrucción del pensamiento de Francisco sobre el primado papal concedemos el primer puesto al criterio "el todo es superior a la parte", ya que permite establecer el marco de la *eclesiología total* (Y. Congar), que es el cuadro de referencia ineludible para releer hoy los dogmas papales del Vaticano I, haciendo intervenir el *nexus mysteriorum* a la luz del principio de la jerarquía de verdades. Esa visión integral de la Iglesia viene a coincidir con ese concepto tan bergogliano: *el santo pueblo fiel de Dios*.

Hasta en ocho ocasiones utiliza Francisco esta expresión en la carta dirigida al cardenal Ouellet, el 19 de marzo de 2016, donde quiso salir al paso de esa mala interpretación de la doctrina con-

[13] Véase EG 217-237: El tiempo es superior al espacio (EG 222-225); La unidad prevalece sobre el conflicto (EG 226-230); La realidad es más importante que la idea (EG 231-233); El todo es superior a la parte (EG 234-237). Sobre el origen de esos cuatro principios y su utilización por Bergoglio, véase: J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2017, 208-212; 256-257.

ciliar que ha generado la lacra del clericalismo[14]: «El clericalismo se olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el pueblo de Dios (cf. LG II 9-14), y no solo a unos pocos elegidos e iluminados». Es necesario poner las cosas en su sitio. De ahí la invitación a mirar al santo pueblo fiel de Dios para sentirse parte integrante del mismo: "El santo pueblo fiel de Dios es al que como pastores estamos continuamente invitados a mirar, proteger, acompañar, sostener y servir". Así se nos recuerda que en la *Lumen Gentium* el capítulo sobre el pueblo de Dios antecede al capítulo sobre la jerarquía. En rápidos trazos ha dejado esbozada la tarea del pastor en la Iglesia, en unos términos que valen de modo eminente para el primero de los obispos:

> Un pastor no se concibe sin un rebaño al que está llamado a servir. El pastor es pastor de un pueblo, y al pueblo se lo sirve desde dentro (…) Mirar al pueblo de Dios es recordar que todos ingresamos a la Iglesia como laicos. El primer sacramento, el que sella para siempre nuestra identidad, es el bautismo. Por él y con la unción del Espíritu Santo los fieles quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo (LG 10). Nos han bautizado laicos. Nos hace bien recordar que la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los consagrados, de los obispos, sino que todos formamos el santo pueblo fiel de Dios. (…) Somos el pueblo de Dios, cuya identidad es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo (LG 9)".

Este es el horizonte desde el que el Papa invita a reflexionar. En este sentido, la máxima "el todo es superior a la parte" aplicada al Obispo de Roma, trae a la mente una cláusula sabia muy del agrado de los teólogos conciliaristas del siglo XV, pero que sigue conservando una gran actualidad: *Etsi papa maior in Ecclesia, non maior tota Ecclesia*. El abad de Claraval, por su parte, había acuñado una fórmula insuperable: "Presides la Iglesia para servirla". Es, por

[14] El texto de la carta del Papa al cardenal presidente de la Pontificia Comisión para América Latina puede verse en: *Francisco. Palabra profética y misión*, o.c., 56-60.

tanto, un primado *diaconal*[15]. Además, conviene no olvidar que la encíclica *Ut Unum Sint* señala que la autoridad propia de este ministerio está al servicio del designio misericordioso de Dios, "que convierte los corazones e infunde la fuerza de la gracia allí donde el discípulo prueba el sabor amargo de su debilidad y de su miseria" (UUS 92).

3.2. La unidad prevalece sobre el conflicto: el sentido de la comunión jerárquica

Acabo de aludir, de pasada, a la crisis conciliarista del siglo XV, que llevó al paroxismo la disputa acerca de la autoridad suprema en la Iglesia: el papa o los obispos (concilio). La cuestión de la superioridad volvió a plantearse en términos dramáticos en la última fase del concilio de Trento (1562-1563). Una tensión semejante volvió a hacerse presente durante el Vaticano I, cuyo desarrollo estuvo lastrado desde el principio por una fuerte confrontación entre una mayoría, partidaria de la definición de la infalibilidad papal *ex cathedra*, y una minoría reacia a dicha formulación dogmática. Tampoco el Vaticano II se vio libre de tensiones y lucha partidista; en este caso la minoría conciliar consideraba que la doctrina de la sacramentalidad y de la colegialidad del episcopado, sostenida por la mayoría de los padres, significaba una merma de las prerrogativas primaciales definidas un siglo antes. Como es sabido, la minoría acabó dando su brazo a torcer a expensas de una *nota explicativa previa* que debía servir de interpretación al capítulo sobre la colegialidad. Esta nota, que gira en torno a la noción de "comunión jerárquica", previene frente a una comprensión de la colegialidad que lesione los derechos soberanos del papa, atribuyéndole un rango "supra-colegial" en la línea del Vaticano I.

Con todo, la noción de "comunión jerárquica" ha podido abrir una línea de interpretación para la coexistencia de primado y colegialidad en el seno de la eclesiología de comunión. La fórmula

[15] Cf. S. PIÉ-NINOT, «Hacia un *ordo communionis primatus* como primado diaconal», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016, 319-333.

"comunión jerárquica", —escribe S. Pié—, "no indica una pura relación de subordinación, sino una interrelación entre sujetos sacramentalmente iguales —obispos— que ejercen un ministerio diversificado —local primacial, el obispo de Roma; sólo local, el resto de los obispos"[16].

Ahora bien, al interior del colegio, la del papa no es una voz entre tantas, sino aquella en torno a la que se concita la unidad sinfónica del episcopado indiviso. En otras palabras, "si «jerárquica» dice subordinación de los obispos al papa, «comunión» dice la esencial pertenencia del papa al cuerpo episcopal"[17].

Por esta línea de equilibrio, superadora de viejos conflictos se puede seguir caminando, porque primado y episcopado no son dos magnitudes rivales, sino dos polaridades que pertenecen a la constitución esencial de la Iglesia de Jesucristo. De esta forma se hace verdad, al final de un largo proceso histórico, que la unidad es superior al conflicto, pues se trata de "apostar (…) por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna" (EG 228).

Llegados a este punto podemos delinear cómo entiende Francisco la difícil tarea de Obispo de Roma, como *custodio* de la Iglesia y de su unidad desde la caridad. Ante el conflicto (cf. EG 226-228) se dibujan tres posibles actitudes: la de quien lo ignora o disimula, la de quien queda atrapado en él, la de quien es capaz de asumirlo; esto último supone "aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso". *Sufrir*, *resolver* y *transformar*. Esta es la manera de no perder el sentido de la unidad. Así parece sobrellevar Francisco las tensiones suscitadas por *Amoris Laetitia*. Esos tres verbos reflejan bien el ministerio de unidad del Obispo de Roma para "construir la amistad social", a sabiendas

[16] S. PIÉ-NINOT, «El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio», en *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana.* Salamanca: Sígueme, 2007, 480.

[17] S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, Cinisello Balsamo 2010, 94. Véase su trabajo: «Primado y colegialidad episcopal: problemas y perspectivas», en: SPADARO – GALLI, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, o.c., 297-318.

de que "la unidad del Espíritu armoniza todas las diversidades" (EG 230).

En la exhortación apostólica ha hecho algunas observaciones como de pasada pero que son de gran calado, pues desfondan desde dentro la confrontación entre el papa y el episcopado, ya que él no se aferra a privilegios feudales, anclados en la vieja lógica de la *plenitudo potestatis*, ni en el terreno doctrinal ni en el jurisdiccional:

> Tampoco creo que deba esperarse del magisterio papal una palabra definitiva sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo. No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable «descentralización» (EG 16).

En otras palabras: cuando se toma conciencia de que el pueblo de Dios se encarna en la gran variedad de los pueblos de la tierra, la colegialidad emerge de forma connatural como un signo de identidad de la Iglesia misionera, así como la puesta en práctica de las estructuras de la comunión eclesial[18].

3.3. La realidad es más importante que la idea: la cultura del encuentro

Ya nos hemos referido a la recuperación de la eclesiología de comunión, de la mano del Vaticano II y de la encíclica *Ut Unum Sint*. Como *communio* la Iglesia exhibe un peculiar régimen constitucional: ni es un sistema federal ni es un sistema centralista y monolítico, como si las Iglesias locales fueran meros submúltiplos administrativos de la Iglesia universal y los obispos vicarios del poder central. La Iglesia una de Jesucristo está presente en las Iglesias locales (cf. LG III, 26), y la Iglesia universal existe en y partir de las Iglesias locales (LG III, 23), de modo que existe una *perijóresis* o

[18] Cf. J. XAVIER, «Spalancando il dinamismo ecclesiale: l'identità ritrovata», en: H. M. YÁÑEZ (ed.), *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga*, o.c., 46-49.

interpenetración entre la Iglesia universal y las Iglesia locales. ¿Qué significa esto en la práctica y en concreto?

Es necesario que entre realidad e idea se instaure "un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad" (EG 231). Francisco se muestra muy sensible hacia el ejemplo de las Iglesias orientales, con su ejercicio práctico de la sinodalidad y la colegialidad. A ello añade el reconocimiento de la Iglesia local como «sujeto primario de la evangelización» (EG 30), donde el papel insustituible del obispo adquiere una responsabilidad especial para fomentar una comunidad dinámica, recordándole que debe "alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral" (EG 31). En esta misma lógica se sitúa el ejercicio del primado en relación a las instancias intermedias, y hace este análisis crítico:

> El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales pueden «desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta». Pero este deseo no se realizó plenamente, por cuanto todavía no se ha explicitado un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna autoridad doctrinal (EG 32).

En la entrevista de agosto de 2013 había expresado este parecer: "Los dicasterios romanos están al servicio del Papa y de los obispos: tienen que ayudar a las Iglesia particulares y a las conferencias episcopales". Como en la lógica de la encarnación lo que rige es el principio de la realidad y la puesta en práctica. El afecto colegial no puede quedar oculto bajo purismos angélicos o nominalismos idealistas, sino que ha de encarnarse en estructuras capaces de desarrollar la "cultura del encuentro en una pluriforme armonía" (EG 220)[19].

[19] C. SCHICKENDANTZ, «Las conferencias episcopales. "Ese deseo no se ha realizado plenamente" (EG 32)», en: SPADARO – GALLI, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, o.c., 375-395.

3.4. El tiempo es superior al espacio: el proceso de descentralización

En realidad, en el esquema de las cuatro "prioridades bergoglianas", el principio que situamos en último lugar ocupa el primer puesto "para avanzar en la construcción de un pueblo" (EG 222). Francisco es un Papa que no piensa primariamente en categorías espaciales sino temporales. Una realidad social como la Iglesia, el santo pueblo fiel de Dios que peregrina en la historia, ha de ser pensada más en términos dinámicos de proceso y relación, que en términos estáticos de la sustancia. "El tiempo —escribió en *Lumen Fidei* 57— proyecta hacia el futuro y empuja a caminar con esperanza". A la luz de la polaridad espacio-tiempo queda desenmascarado el fenómeno de la centralización y concentración de poderes. El centralismo, en último término, no es sino otra forma de clericalismo, y el clericalismo está muy preocupado por dominar espacios, más que por generar procesos. «Darle prioridad al espacio —dice Francisco en EG 223— lleva a tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación (...) Darle prioridad al tiempo es ocuparse de iniciar procesos más que de poseer espacios». Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamismos nuevos, que construyen pueblo y nos hacen avanzar hacia la auténtica plenitud humana.

K. Rahner, en su análisis del significado histórico del Vaticano II, nos señaló uno de los dinamismos fundamentales en marcha, que es un proceso de descentralización[20]. Por un lado, el Concilio representa el fin de la "etapa piana" (de los Papas Pío), y, por otro, ha sido "la primera realización oficial de la Iglesia mundial". Respecto a lo primero: el Concilio significa el fin de una época en la que la institución conciliar y sinodal parecía haber dejado de tener sentido, después de las definiciones primaciales del Vaticano I. Por contra, el Vaticano II puso de manifiesto que el colegio episcopal con el Papa y bajo el Papa es el sujeto activo de la autoridad suprema en la Iglesia. En segundo término hay que decir

[20] Cf. S. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, o.c., 500-506.

que la reflexión sobre este supremo gremio colegial y sobre otras estructuras sinodales llevada a cabo por el episcopado mundial sugiere una última consecuencia: una Iglesia, de dimensiones planetarias, que prende en las diversas culturas de la tierra, no puede ser regida por el mismo sistema centralista que fue propio de la "época piana".

En esta dirección quiere Francisco que sigamos avanzando. El Papa argentino ha querido situar el ejercicio de su ministerio primacial en el horizonte de la sinodalidad. Así se desprende del discurso conmemorativo de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015):

> El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. El camino sinodal —añade más adelante— comienza escuchando al pueblo, «que participa también de la función profética de Cristo», según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*. El camino sinodal prosigue escuchando a los pastores (…). Además, el camino sinodal culmina en la escucha del Obispo de Roma, llamado a pronunciarse como «pastor y doctor de todos los cristianos».

En resumen: el Sínodo de los Obispos es expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia toda ella sinodal[21].

4. CONCLUSIÓN: "DEBEMOS CAMINAR JUNTOS: LAICOS, PASTORES, PAPA"

Para Francisco la "vía de la sinodalidad" es el camino que lleva a la Iglesia unida "a crecer en armonía con el servicio del primado". La sinodalidad es el marco interpretativo más adecuado para comprender el ejercicio del ministerio jerárquico en todos los niveles

[21] Véase: L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servicio di una Chiesa sinodale*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2016.

de la vida eclesial. Así las cosas, al final de este recorrido aparece una tesis de fondo importante para el futuro: el principio de que todo está en todo, es decir, que en la vida de la Iglesia-comunión todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esta misma óptica, el perfil del obispo en la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades eclesiales parroquiales. Al mismo tiempo, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los laicos obligan a repensar los esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales que demanda un nuevo estilo más sinodal, de mayor participación y corresponsabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDISSERI, L. (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servicio di una Chiesa sinodale.* Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2016.

BURIGANA, R. *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa*. Edizioni Terra Santa: Milán: 2014.

Francisco. Palabra profética y misión. Ediciones Copygraph: Santiago de Chile: 2016.

KASPER, W. «Die ökumenische Vision von Papst Franziskus», en G. AUSTIN-M. SCHULZE, *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS K. Koch), I. Freiburg: Herder, 2015, 19-34.

KASPER, W. *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor.* Maliaño (Cantabria):[2] Sal Terrae, 2015.

MADRIGAL, S. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2017.

PIÉ-NINOT, S. «El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio», en *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana.* Salamanca: Sígueme, 2007, 429-548.

PIQUÉ, E. *Francisco. Vida y revolución.* Madrid: La Esfera de los libros, 2014.

SCANNONE, J. C. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2017.

SPADARO A. – GALLI, C. M (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016.

SPADARO, A. «Entrevista al Papa Francisco»: *Razón y Fe* 268 (2013) 249-276.

Artículo recibido: 19 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 9 de junio de 2017

EDITORIAL **CELAM**

La Editorial CELAM, creada en el año 1987, tiene por objetivo comunicar la reflexión bíblica, teológica y pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe, especialmente la difusión del Magisterio de la Iglesia y de las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano.

CONSULTA NUESTROS TÍTULOS Y COLECCIONES EN EL CATÁLOGO EN LÍNEA

http://www.celam.org/editorial

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 333-346 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

La eclesiología del Papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación *Evangelii Gaudium*

Cesar Kuzma[*]

Resumen:

La eclesiología del Papa Francisco sigue la línea del Vaticano II, prosiguiendo y en continuidad a una agenda inacabada que reclama una Iglesia en salida. Esta percepción eclesiológica trae también la marca de la Iglesia de América Latina, descrita en las Conferencias Episcopales, sobre todo Aparecida, pero también con trazos de la teología latinoamericana, en especial, la *Teología del Pueblo*, marca característica de la Iglesia argentina. En este artículo, pretendemos desarrollar un raciocinio en tres partes: primero destacando que la Iglesia vive un nuevo tiempo con el Pontificado de Francisco, en el que percibimos una nueva forma de ser y estar en la Iglesia; en la secuencia trataremos de aspectos de su eclesiología, en el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II hasta la Exhortación *Evangelii Gaudium*; y, por fin, la mirada predilecta para los pobres y excluidos, dimensión fundamental para lo que se espera de una Iglesia pobre para los pobres.

Palabras clave: Francisco. Eclesiología. Vaticano II. *Evangelii Gaudium*. Iglesia en salida.

[*] Teólogo laico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología por la PUC-Rio/Brasil, donde es profesor/investigador. Es el actual presidente de SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión, de Brasil). Correo electrónico: cesarkuzma@gmail.com

The Ecclesiology of Pope Francis: the recovery of the unfinished agenda of Vatican II and its response in the Exhortation Evangelii Gaudium

Summary:

The ecclesiology of Pope Francis follows the path laid out in Vatican II, continuing and in continuity with its unfinished agenda that calls for a church which reaches out. This ecclesiological insight also carries the characteristic of the church of Latin America, prominent in the Bishops' Assemblies, especially Aparecida, but also with traces of Latin American theology, particularly, the theology of the People, peculiar to the church in Argentina. In this article we intend to develop our reflection in three parts: first stressing that the church lives a new time with the pontificate of Francis, in which we distinguish a new way of being and living in the church; in continuation, we will treat aspects of his ecclesiology in the retrieval of the unfinished agenda of Vatican II up to the exhortation Evangelii Gaudium; and, finally, the preferential treatment of the poor and excluded, a fundamental dimension of what is expected of a poor Church for the poor.

Key words: Francis, Ecclesiology, Vatican II, Evangelii Gaudium Church which reaches out.

1. LA IGLESIA DELANTE DE UN NUEVO TIEMPO

¡Un nuevo tiempo en la Iglesia! Verdad. Un hecho nuevo que nos encanta y nos sorprende, sea por un gesto o actitud, sea por una palabra bien colocada, sea por un señalamiento pastoral tan fuerte que ha *cautivado* a muchos, *incluido* a tantos e *incomodado* a algunos. Francisco trae para la Iglesia una palabra que es seguramente armoniosa y suave; cautivante, podemos decir, más que no deja también de ser profética y espinosa para diversos sectores, tanto de la Iglesia (esto está más que evidente), cuanto de la sociedad (también bien presente). Es una manera *de ser* de Francisco que provoca la Iglesia a una nueva postura *de estar*.

Se trata de una propuesta provocativa. Con ella, Francisco nos evoca a algo, apunta a una realidad e insiste en un cambio, desde ya, desde aquí. Digamos que el tiempo es oportuno —kairológico— y el clamor es latente, pues desde hace tiempo el pueblo esperaba una respuesta, una interlocución más profunda entre los dramas que viven, con sus tristezas, angustias y esperanzas (conforme anunció el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* - *GS* 1) con la propuesta del Evangelio que debe pulsar en la Iglesia, pues él es su corazón. Con Francisco, en su manera propia de ser y de expresarse, se percibe que la Iglesia redescubrió el pueblo, y el pueblo, por su vez redescubrió la Iglesia, y, con eso, una nueva posibilidad de dialogar y de abrir caminos, despertando ánimos y osadías teológico-pastorales que hoy se presentan y se hacen urgentes y necesarias.

Estamos frente a un nuevo momento, de un nuevo tiempo eclesial. Algo que nos anima y que avanza con fuerza. Desde la renuncia del Papa Benedicto XVI y con la elección de Francisco, en 2013, la Iglesia camina en nuevas direcciones y se abre a nuevas perspectivas, tejiendo nuevos direccionamientos eclesiales, como por ejemplo: a) la reforma de la curia romana (lo que tal vez impulsa una reforma de las otras curias diocesanas y en las demás estructuras institucionales que tenemos y que nos cercan); b) Un gesto de simplicidad, que va desde la manera de vestirse hasta la responsabilidad en el buen uso del dinero eclesiástico, sin extravagancias, lujos o vanidades; c) la urgencia de la cuestión familiar y de todo lo que circula esta temática, en el cual el enfoque pastoral debe ser más importante que lo doctrinal (es lo que vemos en la exhortación *Amoris Laetitia,* de 2016[1]), d) la acogida de todos aquellos que quieren servir, y esto vale para muchos laicos, padres, religiosos, obispos y también teólogos que estaban aislados —a todos ellos el Papa extiende su mano y los invita a un nuevo momento; e) una crítica severa a la "carrera" eclesiástica (algo aún muy fuerte), una crítica dura al clericalismo, una enfermedad —en palabras de él— cuyo mayor pecado es el de apuntar para una Iglesia de poder y no de servicio[2]; f) un nuevo discurso a las congregaciones religiosas que vivieron un año celebrativo y de reflexión; g) un rescate del espíritu y de la letra del Vaticano II, tan olvidado e ignorado algunas veces, principalmente por tendencias ultraconservadoras que avanzaron y que aún avanzan por la Iglesia, negando su novedad y apertura; h) el rescate del Vaticano II, principalmente en lo que se refiere a una Iglesia Pueblo de Dios (punto esencial del Concilio) y también para la colegialidad de los obispos (*EG 32*)[3] algo que ya en el Concilio Vaticano II se había avanzado, que sin embargo no se había

1 FRANCISCO. *Amoris Laetitia.* São Paulo: Loyola, 2016.

2 Hay varias referencias a este sentido, una expresión dicha en muchas ocasiones. Traemos aquí una de las primeras, en una carta enviada a los participantes de la 105 Asamblea Episcopal Argentina, el 25 de marzo de 2013, pocos días después de su elección: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.html>. Acceso en 31/05/2017.

3 FRANCISCO. *Evangelii Gaudium.* São Paulo: Loyola, 2013.

puesto en práctica —salvo en algunas excepciones. Creemos que este punto abarca la experiencia de Bergoglio como Arzobispo de Buenos Aires y su percepción de colegiado eclesiástico, o la falta de este (hace pensar…); i) una llamada para la hora de los laicos, punto prometido en el Vaticano II y que sin embargo, para Francisco, tardó en llegar[4], j) una crítica muy dura al capitalismo y al mercado financiero, también una crítica severa a las naciones soberanas y a la rigidez mezquina de una Europa sectaria y excluyente (…); k) el consenso ecológico (*Laudato Si*)[5]; aproximación de los movimientos sociales y la insistencia profética de los 3 Ts[6] (tierra, trabajo y techo para todos); m) el descubrimiento del amor-misericordioso[7], que resaltó que —la misericordia— está en el centro del evangelio; dentro de otras situaciones…

En más de cuatro años de pontificado ya percibimos muchos cambios y una nueva manera de administrar, o, mejor dicho, pastorear a la Iglesia, de modo más descentralizado, escuchando más y en un diálogo mayor con el mundo que nos rodea y nos interpela la fe, principalmente cuando las posturas asumidas —muchas de las veces egoístas y sin ningún tono evangélico— nos denuncian la falta de la misma fe, o la incoherencia de la misma. Es bueno recordar que autenticidad y coherencia son dos puntos fuertes del Documento de Aparecida (DAp 210), y Francisco parece vivir eso en su cotidianidad y trae esta particularidad de este documento a la universalidad de la Iglesia. Eso no quiere decir que no encontremos en Francisco rupturas y enfrentamientos, principalmente cuando decide cambiar posiciones y cargos en el gobierno de la Iglesia, dislocando ciertos purpurados que son resistentes a

[4] Destacamos la carta de Francisco al Cardenal Marc Ouellet, de 19/03/2016: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html>. Acceso en 31/05/2017.

[5] FRANCISCO. *Laudato Si.* São Paulo: Loyola, 2015.

[6] Discurso del Papa Francisco a los movimientos sociales, en el II encuentro, realizado en Bolivia: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Acceso en 31/05/2017.

[7] FRANCISCO. *Misericordiae Vultus.* São Paulo: Loyola, 2015.

los cambios, o incluso en la forma de nombrar los obispos y cardenales, enalteciendo de este modo otras intencionalidades, cuya finalidad se dirige a dar a la Iglesia un nuevo rostro, más universal y plural, más abierto, propio de la catolicidad que es llamada a tener.

Es aquí donde la postura de Francisco y la eclesiología que avanza con él pasan a incomodar ciertos sectores conservadores y resistentes a su misión, ante la manera de ser y estar de Francisco. Por cierto, no es ningún secreto que los mayores adversarios del Papa están en la curia romana y en las demás estructuras eclesiásticas distribuidas por el mundo entero, y entre los cuales se destacan algunos obispos, cardenales y personas de gran influencia (también laicos). De esta oposición podemos tipificar 3 grupos: 1) aquellos que se oponen directamente, de modo franco y abierto y que no se esconden; 2) aquellos que deciden vivir en la indiferencia y continúan actuando de la misma manera, como si no hubiese ocurrido nada nuevo en el gobierno de la Iglesia. Continúan en la misma catequesis y posturas de antes, ignorando que hay un cambio en curso. Nada cambió, dicen ellos. Este es un grupo más peligroso que el primero, pues de frente dicen que aman al Papa y lo abrazan y se toman fotografías con él, sin embargo, por detrás y en sus respectivas iglesias/comunidades, en sus países, actúan como si el Papa no existiese; 3) aquellos que insisten en una Iglesia que no quiere salir, y aquí se agregan varias razones y varios perfiles de líderes y de fieles. Con todo, Francisco sabe de esos problemas y sabe que hay heridas en la Iglesia y en el testimonio de la misma, no siempre coherente. El Papa sabe también que existen límites en su pontificado y que el mismo como Papa y autoridad que le es de derecho, no conseguirá resolver todo y él mismo no tiene la intención de imponer a la Iglesia su propia voluntad. El Papa, más bien, abre y crea un proceso, valiéndose de la máxima que para él parece ser bastante clara: "el tiempo es superior al espacio" (*EG 222-225*).

Percibimos que el Papa quiere avanzar. Existen en su persona un sentimiento pleno de humildad, de firmeza, de coraje, paciencia y lealtad para con el pueblo que lo acoge y se vigoriza con esta

manera nueva de ser y estar. La vitalidad se encuentra en la esencia del Evangelio, la única noticia capaz de hacernos envolver en una alegría inquieta y contagiosa, que anuncia lo que cree y garante de la autenticidad del evento que anuncia: Cristo resucitado. Así él abre la *Evangelii Gaudium* y entendemos que es en esta alegría que Francisco nos invita a alegrarnos, y ahí está la gran revolución, la de colocar a Cristo en el centro de la Iglesia, llamando a todos a un encuentro vivo y verdadero, en una alegría que nos llena de esperanza y nos renueva siempre. Esta es una percepción del nuevo tiempo de Iglesia que con él se inicia[8].

2. LA ECLESIOLOGÍA DE FRANCISCO – DE LA AGENDA INACABADA DEL CONCILIO VATICANO II A LA EXHORTACIÓN *EVANGELII GAUDIUM*

El teólogo argentino J. C. Scannone, precisamente una de las personas más próximas a Francisco y que lo conoce muy bien, llama la atención para las raíces teológicas de su pensamiento, colocándolas en continuidad al Vaticano II, en coherencia a las Conferencias Episcopales Latino-Americanas y Caribeñas, sobre todo Aparecida (2017), y con destaque especial para la *Teología del Pueblo*, aspecto importante del contexto eclesial argentino y de sus opciones teológicas y pastorales. En su reciente libro, «*La teología del pueblo*», J. C. Scannone habla de una agenda inacabada del Concilio Vaticano II, y que ahora, pasado los primeros cincuenta años, Francisco parece colocar en curso[9]. Para J. C. Scannone, Francisco no es apenas el primer Papa del pos-Vaticano II, y sí el primer Papa fruto de una Iglesia que hace una recepción profética y creativa del Concilio, de una manera bien propia y con una teología propia y contextualizada, que marcó un continente (América Latina) y que hoy penetró

[8] Para un panorama más completo sobre los innumerables cambios y caminos de reformas eclesiales que despuntan con el Pontificado de Francisco, hacemos referencia a esta obra colectiva, con varios autores y perspectivas: SPADARO, A.; GALLI, C. M. (Ed.). *La reforma e le riforme nella Chiesa.* Brescia: Queriniana, 2016.

[9] SCANNONE, J. C. *La teología del pueblo: raíces teológicas del papa Francisco.* Santander: Sal Terrae, 2017, p. 194-204.

y marcó toda la Iglesia, principalmente en la cuestión referente a la opción por los pobres.

En la llamada del Vaticano II, mediante la voz de Juan XXIII, se escuchaba: *una Iglesia pobre para los pobres*. Ahora, con Francisco, esta medida gana fuerza, con todo no apenas en la intención de una Iglesia pobre para los pobres (aspecto varias veces reforzado y repetido por él), y sí de una Iglesia que hace opción *por* y *con los* pobres[10], lo que en sí trae una continuidad del Concilio, pero también una novedad profética, enriquecida por una práctica latinoamericana. Dice Scannone:

> Francisco, adoptando el cambio de paradigma del Vaticano II, y del método de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes —en continuidad con el magisterio social latinoamericano desde Medellín hasta Aparecida—, complementa la agenda inacabada del Concilio, sobre todo en el planteo de una «Iglesia pobre y para los pobres»*[11].

Al proponer la intención del Vaticano II y complementar su agenda —*inacabada*— Francisco inaugura su razón de *una Iglesia en salida*, lo cual no es apenas en una misión *destinada a*, más en una acción que se *destina con*, teniendo a los pobres, los destinatarios del Reino y del Evangelio, como sujetos importantes del proceso de transformación social, de liberación y de renovación de la Iglesia.

Para poder percibir esta interpretación, debemos atenernos en dos de los principales documentos del Vaticano II, la *Lumen Gentium* (*LG*), que define a la Iglesia en aquello que ella es en sí misma y la *Gaudium et Spes* (*GS*) que trae aquello que la Iglesia es para el mundo, su relación y postura. El primer documento nos obliga a un *aggiornamento*, y el segundo a un *diálogo*. Son dos palabras que se entrelazan y estos dos documentos se definen en conjunto, uno por el otro y uno en el otro. Solo así es posible entender a la Iglesia en

[10] Cf. Ibid., p. 200.

[11] Ibid., p. 179.

aquello que ella es en sí m misma, en su esencia, en su identidad, y así comprender su llamado, su misión[12]. Esto va trasparecer en la óptica eclesiológica de Francisco. Él tiene a la Iglesia con un origen profundamente evangélico, como anunciadora de una fe que brota del resucitado (*EG 8*). Así ella puede salir y enfrentar todos los desafíos que llegan a cada tiempo. Ver siempre al Evangelio impulsa a la Iglesia a una constante renovación, pues Cristo hace siempre todo nuevo (*EG 11*). La mirada al mundo exige salida y nuevas posturas, actitudes abiertas y capaces de hacer valer el compromiso con un Reino que debe ser construido por todos (*EG 180-181*).

Es en este espíritu que en la *Evangelii Gaudium* Francisco provoca a la Iglesia a colocarse *en salida*, a ir al encuentro de las nuevas realidades y de todos aquellos y aquellas que somos destinados por el Evangelio. Tener una Iglesia que sale y que va adelante ya implica una postura eclesiológica distinta y que no sustenta en sí misma una pastoral de conservación o de manutención. No cabe en la definición de Francisco y de la *Evangelii Gaudium,* que él nos comparte, una Iglesia que sea autorreferencial, que se señale a sí propia o que vaya en contra de la propia definición de Iglesia, muy bien formulada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*, como signo y sacramento (*LG 1*). Esta *Iglesia en salida* despertará la necesidad de ir a nuevos areópagos y desvendar el contexto donde estamos situados, con todas sus variantes e interrogantes que el tiempo hodierno nos trae. A este respecto, el Papa nos dice: "prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades" (*EG 49*). Es necesario salir. Es lo que caracteriza a la Iglesia en su esencia, lo que la torna misionera.

Esta salida no se dará mediante un enfrentamiento con el mundo, con una guerra de valores doctrinarios y morales que no dejan trasparecer el frescor del Evangelio (*EG 39*). El Vaticano II nos enseñó a *dialogar*, esto es un ejercicio de madurez que debe ser

[12] Cf. KASPER, W. *A Igreja Católica:* essência, realidade, missão. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2012.

buscado. Esta salida, por tanto, será una salida de servicio. Bien en sintonía con aquello que se definió como Iglesia en el Vaticano II, una Iglesia sierva, que es signo y sólo así da testimonio de la luz que carga, luz que es Cristo. Es el servicio de Dios al mundo que ahora acontece por lo concreto e histórico de la iglesia. Es el momento en que la Iglesia es obligada a profundizar en la consciencia de sí misma y a meditar sobre su propio misterio, nos dice el Papa, traspareciendo en ella misma la imagen de Cristo, de modo como él la vio, la amó y la quiso como esposa, referenciando a Paulo VI (*EG* 26). La Iglesia debe ser y estar como modelo de Cristo y de su Reino, y sólo la conciencia que tendrá de sí misma es que va a hacer este espejo (*EG* 26).

3. LA ECLESIOLOGÍA DEL PAPA FRANCISCO – EN LA *EVANGELII GAUDIUM:* UNA VISIÓN PREDILECTA PARA LA CAUSA DE LOS POBRES Y EXCLUIDOS

La Iglesia toda es misionera —discípula y misionera como afirmó Aparecida— toda ella es llamada a salir de sus límites geográficos y cuestiones situacionales e *ir a una nueva tierra, ir a un lugar nuevo, a otra ciudad*, en las palabras del Papa, *a las periferias* (*EG 20*), a la manera de Moisés y de los profetas y a la manera de los discípulos que recibieron con buen agrado el envío de Cristo que dice: Id…" (cf. Mt 28, 19-20), asumiendo de este modo esta perspectiva misionera, propia del ser de la Iglesia (*EG 19-20*). Esta acción y este llamado no se limitan a una parte de la estructura eclesial y sí a su totalidad, a todos los fieles bautizados que recibieron de Cristo la gracia de la nueva vida y con alegría ofrecen al mundo este Evangelio vivo, en continuidad histórica a la acción de Cristo como bien acentuó el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium* y en el Decreto *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera (*LG 17; AG 5*). Todos son llamados a esta nueva salida misionera (*EG 20*) y es así que la Iglesia se define, en salida, en misión; una misión de todos y una misión de servicio.

En sintonía con la eclesiología del Vaticano II, la propuesta que avanza con Francisco es la que está muy bien definida en la *Lumen Gentium* y en la *Gaudium et Spes*, la de ser una Iglesia que camina

siempre como peregrina, fiel al anuncio del Evangelio, a la práctica del Reino y en el camino del resucitado-crucificado. El hecho de la Iglesia concebirse como peregrina va a colocarla en la condición de salida y de seguimiento en los pasos de Jesús Cristo y de su práctica del Reino, que debemos seguir y extender hoy, en el prolongamiento de su acción. Entenderse como peregrina es situarse en el camino presentado por Jesús y en la exigencia de su práctica. Esto hace también que la Iglesia se conciba y reflexione su condición en la cual se evidencian las provisionalidades de sus relaciones eclesiales, manteniéndose siempre pobre y sierva[13]. Resaltamos también que la Iglesia no vive en función del suceso, como nos alerta el Vaticano II (*LG 8*) y sí en la humildad y abnegación, en el servicio a los pobres y en aliviar los corazones heridos, así como Cristo hizo en su tiempo (cf. Lc 4, 18-19).

En la misma línea conciliar, Francisco nos exhorta a que la historia de la Iglesia se hace gloriosa no por los proyectos expansionistas y bien trazados, sino por su condición de peregrina y militante en la historia, "es gloriosa por ser historia de sacrificios, de esperanza, de lucha cotidiana, de vida deshilachada en el servicio, de constancia en el trabajo que cansa, porque todo trabajo es «sudor de nuestra frente»" (*EG 96*). Es la Iglesia que vuelve a ver al resucitado que trasparece al crucificado, que en las marcas de la pasión nos enseña el camino recorrido hasta la cruz, el camino al cual somos llamados. Si esto no ocurre, la Iglesia "no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo" (*LG 95*).

Una Iglesia en salida estará abierta a nuevos desafíos humanos y sociales y no será extraña a estos, pues los conocerá de cerca y sabrá cómo abordarlos, o cuando menos, tendrá el coraje para hacer, con humildad y discernimiento, en la atención a los que más necesitan, sobre todo a los más pobres, los excluidos de

[13] Cf. FORTE, B. *Igreja: Icone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 65.

la sociedad injusta que crece de modo desordenada y que perdió el valor de la persona, su centralidad. Delante de estos hechos, el texto de la Exhortación nos invita a tener osadía, diciéndonos que necesitamos tomar la iniciativa. Para el Papa, "La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan" (*EG 24*). Son aquellos que *primerean*, que toman la iniciativa, que están al frente y que se disponen a abrir caminos, porque, como dice Francisco, "el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos" (*EG 31*). Una comunidad así va sin miedo porque sabe que antes de ella el propio Señor caminó. Ella sigue sus pasos.

La Iglesia *en salida* también será una Iglesia madre de puertas abiertas (*EG 46*) y casa de misericordia[14]. Una casa paterna-materna, a semejanza de la casa del "hijo pródigo" (cf. Lc 15, 11-32) que está abierta para acoger a todos y, en la apertura, se coloca en señal de espera, de atención a todo lo que circule a su alrededor. No se trata de una espera pasiva, y sí activa, inquieta que se anticipa al encuentro y sale en dirección de los que más necesitan y están fatigados por el cansancio de la vida (cf. Mt 11, 28). Es la Iglesia madre que sale y se dispone a secar las lágrimas, a curar las heridas, a dar consuelo y abrigo, haciendo de su casa la casa de todos. La Iglesia entendida como madre no juzgará a aquellos que se aproximen a ella, pues no es este el fin a la que ella fue enviada por Cristo, sino para acoger en el mismo amor que la impulsa, que la regenera y que hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21, 5). La Iglesia no es una aduana que negocia la gracia, ella es una casa y un espacio fraterno donde hay lugar para todos (*EG 47*). Es el amor quien nos revela el misterio de la propia Iglesia y este mismo amor nos desprende y nos desaloja, haciéndonos salir en dirección al servicio que nuestra vocación nos reclama y espera de cada uno de nosotros.

[14] FRANCISCO. *Misericordiae Vultus.* São Paulo: Loyola, 2015.

CONCLUSIÓN

El día en que Francisco fue presentado en la plaza de San Pedro, en un gesto sereno y simple, de alguien hasta cierto punto asustado, más consciente y abierto a la misión confiada, él mismo se declaró como "aquél que viene del fin del mundo". Nos arriesgamos a decir que este fin puede ser comprendido escatológicamente, en la intención de que con el futuro anunciado en su eclesiología él nos anima a vivir un nuevo presente. Este fin —aquí— revitaliza un nuevo tiempo, un tiempo de primavera, como se intenta decir, una primavera eclesial que nos sorprende y nos encanta para una acción misionera. Tenemos en Francisco un toque suave, mas al mismo tiempo sereno y firme, que obliga a la Iglesia a un discernimiento delante de Cristo que viene y del Reino que avanza. Que podamos tener el coraje para salir y la osadía para seguir en frente, en un seguimiento profético, libre y verdadero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMPENDIO do Vaticano II. *Constituições, decretos, declarações.* Petrópolis/RJ: Vozes, 1968.

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. *Documento Conclusivo de Aparecida.* Bogotá: CELAM, 2007. [Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida (Brasil), mayo 13-31 de 2007].

FORTE, B. *Igreja:* ícone da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO. *Amoris Laetitia.* São Paulo: Loyola, 2016.

FRANCISCO. *Carta de Francisco al Cardenal Marc Ouellet*, de 19/03/2016: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html>. Acesso em 31/05/2017.

FRANCISCO. *Carta enviada a los participantes de la 105 Asamblea Episcopal Argentina, el 25 de marzo de 2013*: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130325_lettera-vescovi-argentina.html>. Acesso em 31/05/2017.

FRANCISCO. *Discurso del Papa Francisco a los movimientos sociales, en el II encuentro, realizado en Bolivia*: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Acesso em 31/05/2017.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium.* São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO. *Laudato Si.* São Paulo: Loyola, 2015.

FRANCISCO. *Misericordiae Vultus.* São Paulo: Loyola, 2015.

KASPER, W. *A Igreja Católica:* essência, realidade, missão. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2012.

SCANNONE, J. C. *La teología del Pueblo: raíces teológicas del papa Francisco.* Santander: Sal Terrae, 2017.

SPADARO, A.; GALLI, C. M. (Ed.). *La reforma e le riforme nella Chiesa.* Brescia: Queriniana, 2016.

Artículo recibido: 3 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 31 de mayo de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 347-373 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres

Rafael Luciani[*]

Resumen:

«¡Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!» es una de las líneas esenciales que bien podría definir el Pontificado de Francisco. Este enunciado significa que no estamos ante una opción facultativa entre otras posibles, sino ante una opción fundamental en la vida del cristiano y de la Iglesia en su conjunto, pues la falta de solidaridad para con el pobre «afecta directamente a nuestra relación con Dios» (*EG* 187). El autor, en esta perspectiva de vida eclesial y de discernimiento teológico, vislumbra los contextos y las enseñanzas del Concilio Vaticano II sobre el tema, recorre en el Magisterio Latinoamericano la opción por los pobres como un componente fundamental en la praxis de la Iglesia Latinoamericana y cómo es que, a partir de la preocupación por los pobres y la lucha en contra de la injusticia, podemos comprender la opción teológico-pastoral del actual pontificado.

Palabras clave: Francisco, Papa – Magisterio Pontificio; Iglesia de los Pobres; Opción Preferencial por los Pobres.

[*] Laico. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, donde también estudió la Licenciatura en Teología Dogmática. Es Licenciado en Educación, mención Filosofía, por la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas, estuvo varios años en la Julius Maximilians Universität de la ciudad de Würzburg, realizando investigaciones académicas. Profesor asociado de la Facultad de Teología y Ministerio de la Universidad de Boston. Correo electrónico: lucianir@bc.edu

The Option for the Poor on the part of a Church of and for the Poor

Summary:

"How I would like a Church which is poor and for the poor" is one of the essential themes which might well define the pontificate of Francis. This statement means that we are not talking about one possible option among many other possibilities but rather a fundamental choice in the life of Christians and of the Church as a whole, because the lack of solidarity with the poor «directly affects our relationship with God» (EG 187). The author of this article, from the standpoint of ecclesial life and theological discernment, highlights the context and teachings of the Second Vatican Council on this topic, presents the preferential option for the poor as a key component in the teaching and praxis of the Latin American Church, and explains how, from this concern for the poor and the struggle against injustice, we can understand the pastoral option of the current pontificate.

Key words: Francis , Pope, Pontifical Magisterium; Church of the poor; Preferential Option for the poor.

INTRODUCCIÓN

La opción preferencial por los pobres ha sido una de las contribuciones más importantes que ha hecho la Iglesia latinoamericana. Sin ella no es posible comprender el modo en que discurrió la recepción del Concilio Vaticano II (1962-1965) en la región. Hoy se puede afirmar que es una enseñanza oficial de la Iglesia[1]. Benedicto XVI, en el discurso inaugural de la *V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe*, recordó que «la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8,9). Optar por el pobre es hacerlo por ese Dios que se revela en Jesús. Y es, ante todo, una opción de Dios mismo por ellos, según ha sido comunicada por medio de la vida de Jesús y transmitida a todos nosotros a través de los Evangelios.

Hay que tener en cuenta la incompatibilidad de esta opción con acciones asistencialistas o ideológicas, pues las relaciones que exige respecto de las personas son siempre de reciprocidad y gratuidad mutua, constituyendo al otro en sujeto, nunca en objeto. Por ello se trata de una opción que tiene una dimensión estructural, pues entraña mejoras en las condiciones de vida. A la vez, comporta una dimensión estructuradora que demanda un cambio de menta-

[1] «Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* 182.

lidad en el modo en que vivimos la fe de cara a Dios y a nuestros hermanos. No es populista la ética cristiana al proponer que no se salvan los individuos aislados, sino en «las relaciones sociales entre los hombres», es decir, cada uno en relación con el pueblo con el cual convive (*Evangelii Gaudium* 178). Lo que supone, siguiendo el espíritu del Vaticano II, considerar que los procesos de salvación ocurren en la historia, no fuera de ella, y para todos, no solo para los creyentes[2]. De este modo, en la entrega concreta a los pobres se abre la salvación universal, pues «si se afirma que la salvación se obtiene gracias a un comportamiento de desprendimiento personal, de entrega generosa a los demás, de caridad, se comprende que las posibilidades de salvación sean iguales para todos los hombres, creyentes o ateos»[3].

El magisterio de Francisco continúa esta senda y entiende que el «pobre es una categoría teológica» (*Evangelii Gaudium* 198), que «los pobres son la carne de Cristo» (Paraguay, 11 de julio de 2015). En este sentido es una condición *sine qua non* para la vida cristiana que la define en su identidad discipular, porque la propuesta de Jesús, que es la del Reinado de Dios, no es la de una relación privada e íntima con Dios (*EG* 183), sino la de una relación que implica construir una sociedad de fraternidad, paz, justicia y dignidad para todos (*EG* 180). A pocos días de su elección, el 15 de marzo del 2013, Francisco pronunciará aquella frase que definirá a su pontificado: «¡Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!»[4], significando con ella que no estamos ante una opción facultativa entre tantas otras posibles, sino ante una opción fundamental en la vida del cristiano y de la Iglesia en su conjunto, pues la falta de solidaridad para con el pobre «afecta directamente a nuestra relación con Dios» (*EG* 187)[5] y limita nuestro modo humano de ser y vivir en esta historia.

---

2 Nuestro «crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos». *Medellín* 9.

3 GUTIÉRREZ G., *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1988, 66.

4 Frase esta que luego dejará plasmada en la *Evangelii Gaudium* 198.

5 Eso es así porque «el corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo "se hizo pobre" (2 Co 8,9)». *Evangelii Gaudium* 197.

En este contexto de vida eclesial y de discernimiento teológico que buscó poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II a partir de la preocupación por los pobres y la lucha en contra de la injusticia es que podemos comprender la opción teológico-pastoral del actual pontificado[6].

JUAN XXIII Y EL VATICANO II

La primavera eclesial que ha traído el pontificado de Francisco obliga a retomar el llamado que hiciera el Papa Juan XXIII a optar por una *Iglesia de los pobres*, como lo manifestó en su mensaje radiofónico el 11 de septiembre de 1962: «la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, y en particular como la Iglesia de los pobres»[7]. El Papa llamaba a discernir la estructura eclesial en solidaridad con la mayoría pobre de la humanidad, lo que suponía la conversión de la Iglesia a los pobres, pero no como una puesta en práctica de las enseñanzas del magisterio social, que era el enfoque tradicional, sino como prima materia de su propia vocación.

Este deseo fue compartido por los obispos y teólogos que participaron en el Concilio, en el cual había un grupo llamado «La Iglesia de los pobres», conformado por más de cincuenta obispos, que se dedicó a reflexionar sobre el problema de la pobreza y su relación con la identidad de la Iglesia desde la perspectiva que enlaza a la eclesiología con la cristología. El Cardenal Gerlier, miembro del

[6] Cf. VILLAGRÁN MEDINA G. «La dimensión social de *Evangelii Gaudium*», en *Proyección* LXI (2014), 181.

[7] Continúa el *Mensaje radiofónico del Papa Juan XXIII* del 11 de septiembre de 1962: «Habrá que gritar y lamentar una vez más toda ofensa y violación del quinto y del sexto mandamiento del sagrado Decálogo: el no hacer caso de los compromisos que se siguen del séptimo mandamiento: las miserias de la vida social, que piden venganza en la presencia de Dios: es deber de todo hombre, y deber más urgente para el cristiano, el considerar lo superfluo con la medida de las necesidades del prójimo y el poner buen cuidado en que la administración y la distribución de los bienes creados se haga con ventaja de todos. Esto es lo que en el sentido social y comunitario, que es inmanente en el auténtico cristianismo, se llama difusión: y todo esto habrá que afirmarlo vigorosamente».

grupo, sostenía que el tema de los pobres debía ser el eje transversal en torno al cual todos los otros asuntos debían girar:

> El deber de la Iglesia en el tiempo en el que vivimos es adaptarse con toda la sensibilidad que pueda a la situación creada por el sufrimiento de tanta gente y por la ilusión, que favorecen algunas apariencias, y que tiende a hacer creer que no es lo que más preocupa a la Iglesia (...). Si no me equivoco, no creo que eso se haya previsto, al menos directamente, en el programa del Concilio. Comoquiera, la eficacia de nuestro trabajo tiene mucho que ver con este problema. (...). Si no examinamos y estudiamos esto, todo lo demás corre el peligro de no servir para nada…[8].

La noción de la «Iglesia de los pobres» esgrimida como la idea central de la eclesiología conciliar fue también presentada por el Cardenal Lercaro en 1962 durante el primer período del Concilio:

> Qué falta aún en el Concilio sino esto: la conciencia explícita que esto, en cierto modo, es el elemento de síntesis, el punto de explicación y de coherencia de todos los argumentos considerados hasta ahora y de todo el trabajo que tenemos que realizar[9].

Este espíritu fue recogido en varios documentos conciliares. La Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, establece una hermosa analogía entre la praxis de Jesús y la de la Iglesia, haciendo ver cómo la relación de Jesús con los pobres ha de ser normativa para la comprensión de la identidad y la misión de la Iglesia:

---

8 El texto está disponible en *Internationales*, Éditions de la Vie Catholique, n. 180, 15 de noviembre de 1962. También se puede consultar a RAGUER H., «Primera fisonomía de la asamblea», en ALBERIGO G. (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo II. Salamanca: Sígueme, 2002, 197-198.

9 «*Deve essere il concilio della chiesa, particolarmente e soprattutto la chiesa dei poveri* (...). *Che cosa è mancato al concilio sinora se non proprio questo: cioè l'esplicita consapevolezza che questo è in certo senso l'elemento di sintesi, il punto di chiarificazione e di coerenza di tutti gli argomenti sinora trattati e di tutto il lavoro che dovremo svolgere*». LERCARO G. *Per la forza dello Spirito.* Bologna: EDB, 1984, 114.

> Cristo fue enviado por el Padre "a traer la buena nueva a los pobres (…) a sanar los corazones destrozados" (Lc 4,18) (...) La Iglesia, igualmente, envuelve con afecto a todos los afligidos por la debilidad humana, más aun, sabe reconocer en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y sufriente, se esfuerza por aligerar la indigencia y quiere servir en ellos a Cristo (*LG* 8).

Podemos decir, pues, que el Concilio asume la *via Iesu* como eje para discernir su identidad y misión en los nuevos tiempos. En la *Gaudium et Spes* se plantea, de hecho, esta preferencia solidaria de Lucas para con los más pobres y vulnerables de la sociedad. En el número 1 se llama a que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (*GS* 1). Aun más, se reconoce que se trata de una opción que es propia de toda la Tradición de la Iglesia:

> …es este el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no solo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos (*GS* 69).

DEL PACTO DE LAS CATACUMBAS A PABLO VI

El proceso de recepción del Concilio Vaticano II supuso el reto de articular esta opción en el marco de la vida eclesial. Un aporte representativo lo encontramos en el llamado *Pacto de las Catacumbas*, celebrado en Roma el 16 de noviembre de 1965, cuando un

grupo de obispos se comprometió a vivir el modelo de «una Iglesia servidora y pobre». Para ello, se comprometió a renunciar a las riquezas, los bienes, los títulos, los privilegios y los honores[10], e invitó a «vivir según el modo ordinario de la población»[11]. De esta manera, lo central para la vida de la Institución lo constituiría su servicio a los pobres en medio de la vida cotidiana al «transformar las obras de beneficencia en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia»[12]. La narrativa eclesial debía asumir la lucha en contra de las causas estructurales de la pobreza, así como acciones concretas para que los pobres se liberaran de la miseria económica y cultural[13].

Este momento de renovación eclesial no se puede entender sin el impulso que diera Pablo VI, a través de la *Populorum Progressio* (1967), a tomar en serio el drama de la pobreza de millones de personas y su exclusión de la participación de bienes civilizatorios como la comida, la vivienda y la educación. El Papa logró discernir la historia a la luz de realidades y procesos históricos favorecedores de las condiciones de vida más humanas que debían ser promovidas, rechazando las menos humanas. Esta dinámica será retomada por *Medellín*. Expresa Pablo VI:

> Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el

10 Cf. *DOCUMENTO DEL PACTO DE LAS CATACUMBAS*, 2-3.

11 Cf. *DOCUMENTO DEL PACTO DE LAS CATACUMBAS*, 1.

12 Continúa explicando el texto: «para que tengan en cuenta a todos y a todas, como un humilde servicio a los organismos públicos competentes. Mt 25,31-46; Lc 13,12-14 y 33s». *DOCUMENTO DEL PACTO DE LAS CATACUMBAS*, 10.

13 En este sentido, dicen los obispos que han de «pedir juntos a nivel de los organismos internacionales, dando siempre testimonio del Evangelio como lo hizo el Papa Pablo VI en las Naciones Unidas, la adopción de estructuras económicas y culturales que no fabriquen más naciones pobres en un mundo cada vez más rico, sino que permitan a las mayorías pobres salir de su miseria». *DOCUMENTO DEL PACTO DE LAS CATACUMBAS*, 11.

> remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, las victorias sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (Mt 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz[14].

La Encíclica de Pablo VI representó la puesta en marcha del llamado que hiciera el Concilio a insertarse en la sociedad y ofrecer «un sentido más humano al hombre, a su historia» (*GS* 40), una «sana socialización civil y económica» (*GS* 42), con el fin de edificar «la convivencia fraterna entre las personas y los pueblos» (*GS* 89). El sujeto de la acción eclesial no viene dado, pues, por individuos aislados, sino por las relaciones sociales en las que vivimos y que cualifican o no a las personas en su dignidad humana.

Pablo VI ofreció un ejercicio de discernimiento cristiano de la realidad que marcó a la Iglesia de toda la región latinoamericana. Su compromiso con los más pobres quedó claro durante su viaje apostólico a Bogotá:

> …debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social. Nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente.

La razón de esta opción eclesial no la encuentra en el activismo social o en la participación político-partidista, sino en el seguimiento de Jesús. Así lo explicó a los campesinos al establecer una clarificadora analogía cristológica: «sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo», e inmediatamente

[14] PABLO VI, *Populorum progressio* 21.

estableció la analogía: «el sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino»[15].

MEDELLÍN

El *Pacto de las Catacumbas* había revelado la existencia de una tendencia eclesial que entendía su identidad y compromiso en continuidad con la tradición de los pobres, mártires y perseguidos de los primeros siglos. Sin embargo, será en 1968 cuando tendrá lugar la primera recepción oficial y situada del Concilio Vaticano II en la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de *Medellín*. No en vano este encuentro ha merecido el nombre del «Pentecostés de América Latina», sin el cual no es posible discernir la identidad y la misión de la Iglesia en esta región.

En *Medellín* se percibe que estas condiciones de vida menos humanas son fruto de «estructuras de pecado» que no permiten crear condiciones de vida digna para todos, sino para unos pocos, y que especialmente afectan a las grandes mayorías que son los pobres[16]. Al colocar como centro al ser humano y su dignidad, los obispos reunidos en esta cita denunciaron los sistemas que instrumentalizan al sujeto humano convirtiéndolo en objeto:

> …el sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo,

[15] PABLO VI, *Peregrinación apostólica a Bogotá. Homilía durante la santa misa para los campesinos colombianos*, Bogotá 23 de agosto de 1968.

[16] *Medellín* distingue tres tipos de pobreza: la pobreza material como carencia de bienes, la pobreza espiritual como actitud de disponibilidad a Dios y la pobreza solidaria como compromiso de identificación con los necesitados. Las tres se fundan en el seguimiento de Cristo. Cf. *Medellín*, *Pobreza* 4.

mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado[17].

Alejada, pues, de posturas ideológicas, la Conferencia hizo una propuesta holística, de liberación y desarrollo integral del ser humano, llamando a la integración y colaboración mancomunada entre individuos, grupos y asociaciones sociales intermedias, y miembros de los sectores político-económicos. Se apostó por una Iglesia «auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres»[18].

La gran novedad eclesial de *Medellín* fue haber explicitado que la Iglesia debe asumir su responsabilidad histórica con voz propia en la sociedad y con una propuesta de sentido para los pobres y marginados. Se imponía ir hacia una Iglesia que tratara a los demás como sujetos corresponsables en ese mismo camino, asumiendo el lugar de la realidad popular como instancia de revelación de Dios; una Iglesia que no solo cargara y llevara a los pobres, sino que fuera cargada y evangelizada por ellos.

Esta visión de *Medellín* fue recogida en 1969 en el *Documento conclusivo de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino* reunido en *San Miguel* (1969), donde se traza una Iglesia pobre que no solo viva la pobreza espiritual o el desprendimiento interior respecto de los bienes materiales, sino que asuma la pobreza voluntaria, es decir, que renuncie a los privilegios, lujos y títulos honoríficos y oriente la administración de los bienes en función de las exigencias pastorales de los más pobres poniendo a disposición personas y estructuras que les sirvan[19].

En *San Miguel* se asume el camino de la cultura popular como núcleo ético-mítico que se debe preservar en los pueblos para libe-

[17] *Medellín* 1,10.

[18] *Medellín* 5,15.

[19] CEA, *Documento de San Miguel. Declaración del episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, Parte III: «Pobreza de la Iglesia», 1969.

rarlos de toda influencia externa capaz de ideologizarlos. La opción por los pobres pasaría, entonces, por la preservación de la cultura popular y su promoción. Nociones como salvación, promoción humana y evangelización son leídas así desde una dinámica liberadora, de tal modo que,

> como la vocación suprema del hombre es una sola: la divina, la misión de la Iglesia es también una sola: salvar integralmente al hombre. En consecuencia la evangelización, comprende necesariamente todo el ámbito de la promoción humana. Es, pues, nuestro deber trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de las estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social[20].

Como parte de la opción por los pobres, en *San Miguel* los obispos asumieron nuevos ámbitos de inserción pastoral entre los cuales cabe mencionar el jurídico, el político, el económico y el social. El anuncio del Evangelio debía ir hacia la asunción de la cultura local en toda su complejidad, porque evangelizar significa insertarse «en el conjunto de vivencias valorativas —y de ausencias— propias y características de un pueblo»[21] para transformarlas desde adentro.

PUEBLA

Esta relación entre fe, cultura y liberación se profundizará en la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* reunida en *Puebla* en 1979. Sus obispos se entendieron en continuidad con *Medellín*[22] por lo que reafirmaron «el amor prefe-

[20] CEA, *Documento de San Miguel. Declaración del episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, Capítulo IV: Justicia, 1.2.

[21] Cfr. GERA L., «*Puebla*: evangelización de la cultura», en *Teología* 33 (1979), 79.

[22] «Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres». *Puebla* 1134.

rencial y la solicitud por los pobres y necesitados» (*Puebla* 382) y «la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (*Puebla* 1134).

El punto de partida fue el reconocimiento de que el «hecho mayor» que se levanta como un escándalo para el cristiano es la pobreza[23] pues la misma «es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas» (*Puebla* 30). Teológicamente, la pobreza no es querida por Dios, es contraria a su plan creador, representa un «pecado social» (*Puebla* 28) que contradice a la fe cristiana (*Puebla* 1257), ya que la fe no es una relación con Dios sin el hermano.

Fiel a la tradición cristiana *Puebla* ejerce el discernimiento de la realidad a partir del seguimiento de Jesús. En los pobres vemos «rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo» (*Puebla* 31). Esta es la razón por la que «se invita a todos sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuvieran aceptando y asumiendo la propia causa, la causa misma de Cristo» (*Puebla* 3).

En este contexto se afirma que una Iglesia para los pobres está llamada a ser también ella una Iglesia pobre a fin de «ser cada día más independiente de los poderes del mundo, y así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias»[24]. Solo desde esta libertad, la Iglesia tendrá la autoridad para pedir el «cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas» (*Puebla* 1155) con el objetivo de «ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas» (*Puebla* 90).

[23] «Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas». *Puebla* 29.

[24] «Así la Iglesia será más creíble y mejor escuchada». *Puebla* 144.

APARECIDA

Un acontecimiento eclesial que marcó profundamente a Jorge Mario Bergoglio siendo Cardenal en Buenos Aires[25] fue la *V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe*, celebrada en *Aparecida* en 2007. Los obispos allí reunidos se situaron en continuidad con las citas anteriores y con el magisterio universal al confirmar la entraña evangélica de esta entrega a los pobres en la «fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza» (*Aparecida* 392).

> …en el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo. El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo**.** De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino[26].

Para explicar el sentido de nuestra entrega al pobre[27], *Aparecida* (393) formula el siguiente axioma: «todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres, y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo». Así, la entiende como una opción

[25] «En *Aparecida* la Iglesia toma conciencia de lo que se venía anunciando desde hace varios años. Lo que estamos viviendo es un "cambio epocal", lo que está aconteciendo es que cambia precisamente esa matriz. Los cambios "no se refieren a los múltiples sentidos parciales que cada uno puede encontrar en las acciones cotidianas que realiza, sino al sentido que da unidad a todo lo que existe" (*Aparecida* 37). Lo propio del "cambio de época" es que ya las cosas no están en su sitio. Lo que antes servía para explicar el mundo, las relaciones, el bien y el mal, ya parece que no funciona más. La manera de ubicarnos en la historia cambió. Cosas que pensamos que nunca iban a pasar, o que por lo menos no las íbamos a ver, las estamos viviendo y delante del futuro no nos animamos ni siquiera a pensar». BERGOGLIO J. M., *El mensaje de* Aparecida *a los presbíteros*, Brochero 11 de septiembre de 2008.

[26] *Aparecida* 257.

[27] «Los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar, en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos». *Aparecida* 393.

fundamental que define la identidad y la misión del cristiano en su totalidad, como una opción desde la cual se ve toda la realidad y se actúa en consecuencia. De ahí que «de nuestra fe en Cristo brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio, que ha de manifestarse en opciones y gestos visibles, principalmente en la defensa de la vida y de los derechos de los más vulnerables y excluidos, y en el permanente acompañamiento en sus esfuerzos por ser sujetos de cambio y transformación de su situación» (*Aparecida* 394). Esto «nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación» (*Aparecida* 397). Y exige además estar dispuestos a dejarnos evangelizar por ellos, ya que los pobres «nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo. ¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan!» (*Aparecida* 257).

El documento exhorta a poner atención a los responsables de las políticas públicas y de la dirección de la sociedad[28], y llama a no analizar la realidad de los pobres desde las categorías del subdesarrollo y la explotación, sino desde la exclusión, porque esta nueva época deja ver que:

> ya no estamos simplemente ante el fenómeno de la explotación y la opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente explotados, sino sobrantes y desechables[29].

[28] «La opción preferencial por los pobres exige que prestemos especial atención a aquellos profesionales católicos que son responsables de las finanzas de las naciones, a quienes fomentan el empleo, los políticos que deben crear las condiciones para el desarrollo económico de los países, a fin de darles orientaciones éticas coherentes con su fe». *Aparecida* 395.

[29] *Aparecida* 65. Francisco incorporará este texto en el número 53 de la *Evangelii Gaudium*.

Siguiendo el espíritu de *Aparecida*, Francisco discierne que lo que está mal no es un simple modelo o gestión, sino el sistema mismo o su figura dominante que absolutiza la dimensión financiera y consumista. Un sistema que aun cuando ha logrado producir mayor riqueza a nivel global, lo ha hecho a costa de haber generado los niveles más altos de inequidad económica y exclusión social en la historia de la humanidad; un sistema que va en contra del proyecto del Reino predicado por Jesús[30] y ha convertido al mercado en un fetiche y a los sujetos en esclavos del consumo, provocando una crisis de la propia subjetividad humana[31]. Hoy en día el pobre no solo es el que no tiene, sino el que *no tiene cómo tener*[32], el que queda *sin posibilidad de tener posibilidades*.

FRANCISCO Y LA CONVERSIÓN AL HERMANO

El modelo eclesial que Bergoglio recibe en *Aparecida* será el que Francisco profundice en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*[33], donde llama a desandar los espacios públicos, los nuevos ágoras, para rechazar los intentos de privatización de la religión; a alejarse de formas devocionales de arraigo individualista y sentimental (*EG* 70) y a superar una mentalidad social asistencia-

30 «Existe un sistema que sigue negándoles a miles de millones de hermanos los más elementales derechos económicos, sociales y culturales. Ese sistema atenta contra el proyecto de Jesús». FRANCISCO, *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Bolivia 9 de julio de 2015.

31 Cf. *Evangelii Gaudium* 55.

32 Y esto puede suceder por dos causas: «bien por falta de desarrollo humano, por escaso desarrollo de sus capacidades; bien por la causa estructural que está a la base de la noción dialéctica de pobreza: la estructura de la propiedad y la estructura productiva y sociopolítica impiden que los pobres como conjunto social salgan de la pobreza, a pesar de que trabajen mucho y bien». TRIGO, P. *Echar la suerte con los pobres de la tierra.* Caracas: Centro Gumilla, 2015, 11.

33 Citando a los obispos de Brasil, Francisco manifiesta: «Deseamos asumir, cada día, las alegrías y esperanzas, las angustias y tristezas del pueblo brasileño, especialmente de las poblaciones de las periferias urbanas y de las zonas rurales —sin tierra, sin techo, sin pan, sin salud— lesionadas en sus derechos. Viendo sus miserias, escuchando sus clamores y conociendo su sufrimiento, nos escandaliza el hecho de saber que existe alimento suficiente para todos y que el hambre se debe a la mala distribución de los bienes y de la renta. El problema se agrava con la práctica generalizada del desperdicio». *Evangelii Gaudium* 191.

lista (*EG* 204). En fin, hay que recuperar un cristianismo con Evangelio (*EG* 11) para poder ir al encuentro de las periferias (*EG* 20) con un «nuevo discurso de la credibilidad» (*EG* 132).

El reto se inspira en la necesidad de «vivir a fondo lo humano» (*EG* 75), de rescatar la religación fraterna propia del cristianismo, lo que se traduce para Francisco en la reconstrucción de los vínculos sociales y económicos a través de la fraternidad entre las personas y los pueblos. La base de este enfoque se encuentra en el llamado que hiciera Juan XXIII[34], seguido por el Concilio Vaticano II[35] y Pablo VI. Este último lo resume así:

> este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros[36].

La puesta en práctica de la fraternidad pasa por entender que «la tarea evangelizadora implica y exige una promoción integral de cada ser humano» (*EG* 182). La lucha por las mejoras de las condiciones socioeconómicas del otro no puede seguir siendo un asunto privado u opcional de algunos cristianos, ni reservado a los pasto-

[34] «Es evidente, por tanto, que así la universal solidaridad humana como el sentimiento de la fraternidad cristiana exigen, de manera absoluta, que los pueblos se presten activa y variada ayuda mutua, de la cual se seguirá no solo un más fácil intercambio de bienes, capitales y hombres, sino además una reducción de las desigualdades que existen entre las diversas naciones». JUAN XXIII, *Mater et Magistra* 155.

[35] «Cooperen gustosamente y de corazón los cristianos en la edificación del orden internacional con la observancia auténtica de las legítimas libertades y la amistosa fraternidad con todos, tanto más cuanto que la mayor parte de la humanidad sufre todavía tan grandes necesidades». *Gaudium et Spes* 88.

[36] PABLO VI, *Populorum Progressio* 44.

ralistas porque «el kerygma —anuncio— tiene un contenido ineludiblemente social» (*EG* 177).

Francisco propone un modo de ser Iglesia que retoma la senda antropológica trazada por el Concilio Vaticano II, para el cual el hombre es un ser social por naturaleza (*Gaudium et Spes* 12). La responsabilidad de los miembros de la Iglesia por los otros no es accidental ni opcional[37], sino respuesta a la entrega que Dios nos hace del otro, pues:

> el misterio de Dios consiste en su designio de comunicarse y revelarse al hombre, pero también, de darnos al otro, al hermano. En el misterio de Dios está implicada su voluntad: que el otro, el prójimo, obtenga una presencia y una manifestación en mí y, por consiguiente, que yo lo descubra y, en alguna forma, me convierta al hermano[38].

La autorrevelación de Dios no es un fin en sí mismo; nos revela que el misterio del hombre se manifiesta y alcanza plenamente mediante nuestra conversión al hermano. Esto significa que no basta con reconectar con la realidad de los pobres y su mundo de vida, si no se les reconoce como verdaderos sujetos del Reino, con valores y bienes propios que nos pueden humanizar, como hermanos, en el seguimiento de Jesús. Hay que recuperar una relación horizontal con el mundo de vida de los pobres que supere los asistencialismos de cualquier tipo y se convierta en un eje transversal, configurador de las demás opciones personales, sociales, económicas, políticas y religiosas que hagamos.

LA HERMENÉUTICA DE LAS PERIFERIAS

Para Francisco esta opción conduce a discernir el lugar social en el que nos movemos y desde donde pensamos pues este es deter-

[37] «Nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo». *Puebla* 476.

[38] GERA L., «Reflexiones teológicas sobre la Iglesia», en AZCUY V. – GALLI C. – GONZÁLEZ M. (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I: del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981).* Buenos Aires: Ágape, 2006, 356.

minante para el quehacer teológico y el modo como entendamos la realidad en cuanto *teo*-lógica, es decir, como un *locus theologicus* donde se nos revelan los signos de la presencia de Dios (*Gaudium et Spes* 11). De este modo, no basta, pues, considerar solamente a los lugares teológicos categoriales (*ubi*) comunes (Tradición, Magisterio y Escritura), si no se viven y piensan desde la realidad sustancial (*quid*) misma que los determina y dota de sentido y actualidad. Cuando leemos las Escrituras nos damos cuenta de que el lugar social para Jesús, donde pasa su tiempo y deja su cansancio, es la realidad de los pobres en sus luchas cotidianas por mejorar sus condiciones de vida sociopolíticas y económicas[39]. Es ahí y a ellos a quienes ofrece palabras de esperanza y gestos de sanación.

Comprender esto implica un desplazamiento de nuestra zona de seguridad hacia el lugar donde se encuentran y viven los excluidos, los desechados por la sociedad, porque es desde ahí, con ellos, donde se puede entender «la verdad de la realidad»[40], la verdad de lo que sucede. Este desplazamiento significa convertirnos, conocer por experiencia lo que vive la gente, y no dejarnos llevar por la tentación del sistema dominante actual que nos hace pensar sobre la realidad de los otros pero sin ellos, sin conocer ni padecer sus mundos de vida y las condiciones en las que se encuentran[41]. Así lo explicó Francisco en una entrevista que le concediera en el año 2014 al jesuita Antonio Spadaro:

---

39 «El *ubi* debe estar transido del *quid*. Se haga donde se haga empíricamente, la teología tiene que dejarse afectar hondamente por la realidad de los pobres. Su sufrimiento es lo que tiene que dar que pensar, su esperanza es lo que tiene que configurar el talante salvífico de toda teología cristiana. En otras palabras, la teología puede hacerse en muchos lugares físicos, pero tiene que hacerse desde la realidad de los pobres». SOBRINO J., «Los signos de los tiempos en la teología de la liberación», en LERA J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro SJ en su 75 cumpleaños*. Bilbao: Universidad Deusto – Ediciones Mensajero, 1989, 262.

40 «Para entender de verdad la realidad, debemos movernos de la posición central de calma y tranquilidad, y dirigirnos hacia la zona periférica. Estar en periferia ayuda a ver y entender mejor, a hacer un análisis más correcto de la realidad, escapando del centralismo y de los enfoques ideológicos». SPADARO A., «Despierten al mundo. Diálogo del Papa Francisco sobre la vida religiosa», en *La Civiltà Cattolica* 2014 (I), 3-17.

41 Muchas personas sostienen que la causa de los pobres no es su problema, «no los escuchamos, no los reconocemos. Sordera. Es la tentación de naturalizar el dolor, de

> No sirve estar en el centro de una esfera. Para entender, nos debemos "descolocar", ver la realidad desde más puntos de vista diferentes. Tenemos que habituarnos a pensar. Hago muy seguido referencia a una carta del padre Pedro Arrupe, que fue General de la Compañía de Jesús. Era una carta dirigida a los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS). En esta carta, el padre Arrupe hablaba de la pobreza y decía que es necesario un tiempo de contacto real con los pobres. Para mí esto es realmente importante: es necesario conocer la realidad por experiencia, dedicando un tiempo para ir a la periferia para conocer de verdad la realidad y lo vivido por la gente. Si esto no ocurre, entonces, se corre el riego de ser abstractos ideólogos o fundamentalistas, y esto no es sano[42].

Sin esta mirada desde la periferia la predicación del Evangelio será intranscendente, sin habilidad para hablarle a un mundo herido, incapaz de ir a la raíz de los verdaderos problemas que lo afectan para sanarlos[43]. De hecho,

> los grandes cambios de la historia se realizan cuando la realidad fue vista no desde el centro, sino desde la periferia. Es una cuestión hermenéutica: se comprende la realidad solamente si se la mira desde la periferia, y no si nuestra mirada es desde un centro equidistante de todo[44].

acostumbrarse a la injusticia. Y sí, hay gente así: yo estoy acá con Dios, con mi vida consagrada, elegido por Jesús para el ministerio y, sí, es natural que haya enfermos, que haya pobres, que haya gente que sufre, entonces ya es tan natural que no me llama la atención un grito, un pedido de auxilio. Acostumbrarse. Y nos decimos: es normal, siempre fue así, mientras a mí no me toque. Es el eco que nace en un corazón blindado, en un corazón cerrado, que ha perdido la capacidad de asombro y, por lo tanto, la posibilidad de cambio. ¿Cuántos seguidores de Jesús corremos este peligro de perder nuestra capacidad de asombro, incluso con el Señor?». FRANCISCO, *Discurso a sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas en Santa Cruz*, Bolivia 9 de julio de 2015.

42 SPADARO A., «Despierten al mundo. Diálogo del Papa Francisco sobre la vida religiosa», en *La Civiltà Cattolica* 2014 (I), 4.

43 «Sin la opción preferencial por los más pobres el anuncio del Evangelio corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras». *Evangelii Gaudium* 199.

44 SPADARO A., «Despierten al mundo. Diálogo del Papa Francisco sobre la vida religiosa», en *La Civiltà Cattolica* 2014 (I), 3-17.

Es preciso entablar una *atención amante* que considere al pobre como sujeto, en relación horizontal y trato igualitario[45]. Esta *atención amante* no se basa en una conversión solo del trato personal o de las costumbres, sino del cambio de mi orientación de vida de modo que todo lo que haga sea en función del bien del otro. Para Francisco esto está ocurriendo entre aquellos «sacerdotes y agentes pastorales que cumplen una enorme tarea acompañando y promoviendo a los excluidos de todo el mundo, junto a cooperativas, impulsando emprendimientos, construyendo viviendas, trabajando abnegadamente en los campos de salud, el deporte y la educación»[46].

OPCIÓN POR LOS PUEBLOS POBRES

El magisterio de Francisco inserta como novedad de la opción por los pobres la necesidad de vivir la misión eclesial desde los nuevos procesos históricos de cambios sociales que favorezcan las luchas de las mayorías pobres por un mundo más fraterno. No estamos hablando de procesos ofrecidos por la Institución eclesiástica a través de su acción pastoral; lo que se propone es que la Institución eclesial reconozca, asuma y promueva procesos, incluso de personas y grupos no cristianos, que tengan un fin humanizador en la sociedad y vayan a contracorriente de la dirección dominante del actual mundo globalizado. Uno de los modos más explícitos para mediar esta visión es el que Francisco ha puesto en práctica al acompañar y promover movimientos sociales que lideran procesos históricos.

> ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal (...), nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares. Son

[45] «Nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o en programas de promoción y asistencia; lo que el Espíritu moviliza no es un desborde activista, sino ante todo una atención puesta en el otro considerándolo como uno consigo. Esta atención amante es el inicio de una verdadera preocupación por su persona, a partir de la cual deseo buscar efectivamente su bien». *Evangelii Gaudium* 199.

[46] FRANCISCO, *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Bolivia 9 de julio de 2015.

> ellos un signo real de la "incorporación de los excluidos en la construcción del destino común"[47].

Estos movimientos revelan que «los pobres no solo padecen la injusticia sino que también luchan contra ella»[48] y el deber de la Iglesia, en fidelidad con el Reino de Dios, está en «acompañarlos adecuadamente en su camino de liberación» (*EG* 199). La Iglesia debe hacerlo desde las formas propias en las que estos movimientos entienden y accionan sus luchas para orientar la primacía de la periferia sobre el centro: de una Iglesia que se ha acostumbrado a dictar las pautas, a otro modelo de Iglesia —pueblo de Dios— que reconoce lo que ya existe en la historia secular para asumirlo y fortalecerlo. En fin, «la Iglesia no puede ni debe ser ajena a este proceso de anuncio del Evangelio»[49] porque la «colaboración respetuosa con los movimientos populares puede potenciar esfuerzos y fortalecer los procesos de cambio»[50].

La importancia de estos movimientos es que ellos son parte del proceso de conversión pastoral que la Institución debe asumir. Ellos nos enseñan que la Iglesia debe estar al servicio de todos, y no solo de sus miembros, pues si quiere favorecer realmente una cultura del encuentro no puede limitarse a reunir a los que ya forman parte de su estructura, como tampoco creer que todo aquel que no está en ella, debe llegar a formar parte de la misma. La periferia tiene su propia vida, su propia particularidad y dinámica que ha de ser respetada en tanto realidad que contiene la presencia del Verbo. En el *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares* celebrado en Roma, Francisco lo expuso:

> sé que entre ustedes hay personas de distintas religiones, oficios, ideas, culturas, países, continentes. Hoy están prac-

[47] FRANCISCO, *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Roma 28 de octubre de 2014.

[48] FRANCISCO, *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Roma 28 de octubre de 2014.

[49] FRANCISCO, *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Bolivia 9 de julio de 2015.

[50] FRANCISCO, *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Bolivia 9 de julio de 2015.

> ticando aquí la cultura del encuentro, tan distinta a la xenofobia, la discriminación y la intolerancia que tantas veces vemos. Entre los excluidos se da ese encuentro de culturas donde el conjunto no anula la particularidad[51].

Esta visión supone que la Iglesia tenga que superar la tentación del exclusivismo salvífico. Ella no puede seguir proponiendo una pastoral autorreferencial que tenga como fin integrar a las personas de la sociedad en variados grupos religiosos o parroquiales. El reto de hoy está en asumir el mundo secular en cuanto mundo y vivirse —siguiendo el espíritu del Vaticano II— como Pueblo de Dios en medio de los pueblos de este mundo. Una Iglesia en salida que aprenda a responder a los nuevos signos de los tiempos y no a sus propias necesidades o intereses burocráticos[52].

El principio soteriológico fundamental de una Iglesia en salida está en entender que «entra en comunión con Dios el que entra en comunión con los hombres»[53]. Y no se trata de salir para ocupar nuevos espacios, no estamos en el ámbito de la primera evangelización. Se sale para generar nuevos procesos históricos horizontales, para ir a donde está la gente y conocerla en su mundo de vida.

> La opción es por generar procesos y no por ocupar espacios. Cada uno de nosotros no es más que parte de un todo complejo y diverso interactuando en el tiempo: pueblos que luchan por una significación, por un destino, por vivir con dignidad, por vivir bien[54].

---

51 FRANCISCO, *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Roma 28 de octubre de 2014.

52 «Sin ir realmente a las periferias, las buenas propuestas y proyectos se quedan en el reino de la idea». FRANCISCO, *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Roma 28 de octubre de 2014.

53 «La condición de la salvación es el amor: la salvación es fruto del amor; se salva aquel que ama, es decir, entra en comunión con Dios el que entra en comunión con los hombres». GUTIÉRREZ G., *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina.* Lima: CEP, 1988, 65.

54 FRANCISCO, *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Bolivia 9 de julio de 2015.

A la base de esta visión se encuentra también Lucio Gera con su *Teología de los procesos históricos*[55], que busca identificar los acontecimientos de una época, esos que marcan su dirección histórica, y discernirlos como signos de los tiempos que revelan el sentido salvífico[56], orientándolos hacia la fraternidad universal como horizonte de la actuación del Espíritu en la historia[57]. Estos nuevos procesos son hoy llevados con gran autenticidad por los movimientos sociales y populares que luchan por la «participación protagónica de las grandes mayorías»[58].

Así como para Juan XXIII, en *Pacem in Terris,* estos procesos fueron la promoción de los trabajadores y de la mujer, la descolonización y la paz entre los pueblos, para Francisco son todos aquellos que, en contra de la actual tendencia dominante de la globalización, denuncian la exclusión y la inequidad, a la vez que proponen un mundo más humano que supere al actual sistema. Este es el papel mediador, sociopolítico, de los movimientos populares, que la Iglesia había perdido durante el llamado invierno eclesial previo a la actuación de Francisco.

Al hacerse pobre y de los pobres, la Iglesia ya no mirará desde la lejanía de su comodidad a las realidades injustas, sino desde la

55 El texto original de Gera se titula: «La teología de los procesos históricos», en *Revista de Teología* 87 (2005), 259-279. Luego se recogió en la edición de sus escritos teológico-pastorales: GERA L., «Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas», en AZCUY V. – GALLI C. – GONZÁLEZ M. (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2: de la conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007).* Buenos Aires: Ágape, 2007, 869-890.

56 «Se trata de leer un acontecimiento, un "hecho" histórico, como signo, es decir, de captar el sentido salvífico (teológico) implicado en ese hecho o proceso. Por esto se disciernen o se interpretan los acontecimientos (procesos) "a la luz del Evangelio" (*GS* 4) o bien "de la fe... Pues la fe ilumina todo con una luz nueva..." (*GS* 11)». GERA L., «La teología de los procesos históricos», en *Revista de Teología* 87 (2005), 270.

57 «Creo que los Padres conciliares se han inclinado a valorar, como signo preponderante de la actuación del Espíritu en esta época, la fraternidad universal. En la fraternidad están involucradas la justicia y la paz o concordia y, más allá de estas, el amor: el amor que superando la justicia, se expresa como solidaridad». GERA L., «La teología de los procesos históricos», en *Revista de Teología* 87 (2005), 269.

58 FRANCISCO, *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, Roma 28 de octubre de 2014.

cercanía de quien sigue al «Mesías de los pobres»[59] y comparte su vida y esperanza con ellos, esperando «que un ejemplo auténtico de desprendimiento y libertad de espíritu por parte de sus miembros consagrados, lleve al resto del pueblo de Dios a un análogo camino de pobreza y a un cambio de la mentalidad individualista dominante, en otra de sentido social y preocupación por el bien común»[60]. Es así, pues, como a partir de un modelo de *Iglesia pobre y para los pobres*, Francisco nos recuerda que no hay salvación sin nuestras acciones concretas para quitar el pecado que padecen los económicamente pobres y los socioculturalmente excluidos porque la vocación cristiana se arraiga en el llamado a «no olvidar nunca a los pobres» (Gal 2,10).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERIGO, G. (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* (Tm. II). Salamanca: Sígueme, 2002.

AZCUY, V. – GALLI, C. – GONZÁLEZ M. (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I: del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Ágape, 2006.

BERGOGLIO, J. M. *IV Jornada de Pastoral Social*, Buenos Aires 30 de junio de 2001.

_____. *El mensaje de* Aparecida *a los presbíteros*, Brochero 11 de septiembre de 2008.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1993.

[59] Título usado para referirse a Jesús en dos oportunidades en: CEA, *Documento de San Miguel. Declaración del Episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (*Medellín*), Parte III: «Pobreza de la Iglesia», 1969.

[60] CEA, *Documento de San Miguel. Declaración del Episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (*Medellín*), Parte III: «Pobreza de la Iglesia», 1969.

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida. Bogotá: Celam, 2014.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documento de San Miguel,* 1969.

ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos* I. San Salvador: UCA, 2000.

FRANCISCO. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

FRANCISCO. *I Encuentro Mundial de Movimientos Populares,* Roma 28 de octubre de 2014; *II Encuentro Mundial de Movimientos Populares,* Bolivia 9 de julio de 2015; *Discurso a sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas en Santa Cruz,* Bolivia 9 de julio de 2015.

GERA, L. «*Puebla*: evangelización de la cultura», en *Teología* 33 (1979), 71-89.

_____. «La teología de los procesos históricos», en *Revista de Teología* 87 (2005), 267-279.

GUTIÉRREZ, G. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina.* Lima: CEP, 1988.

_____. *La fuerza histórica de los pobres.* Lima: CEP, 1982.

JUAN XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

JUAN XXIII. *Mensaje radiofónico del Papa Juan XXIII*, Roma 11 de septiembre de 1962. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html

LERCANO, G. *Per la forza dello Spirito.* Bologna: EDB, 1984.

PABLO VI, *Peregrinación apostólica a Bogotá. Homilía durante la santa misa para los campesinos colombianos,* Bogotá 23 de agosto de 1968. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html

PABLO VI. Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

SEGUNDO, J. L. «La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio», en *Sal Terrae* 74 (1986), 473-482.

LERA J. M. (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje a Juan Alfaro SJ en su 75 cumpleaños.* Bilbao: Universidad Deusto – Ediciones Mensajero, 1989.

SPADARO, A. «Despierten al mundo. Diálogo del Papa Francisco sobre la vida religiosa», en *La Civiltà Cattolica* 2014 (I), 3-17.

TRIGO, P. *Echar la suerte con los pobres de la tierra.* Caracas: Centro Gumilla, 2015.

VILLAGRÁN MEDINA, G. «La dimensión social de *Evangelii Gaudium*», en *Proyección* 253 (2014), 177-194.

Artículo recibido: 5 de junio de 2017
Artículo aceptado: 10 de julio de 2017

CENTRO BÍBLICO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CEBITEPAL

CELAM

¿Quiénes somos y cuál es nuestro objetivo?

El **Centro Bíblico, Teológico y Pastoral para América Latina y El Caribe** – **CEBITEPAL** es el Centro de Formación de los agentes evangelizadores perteneciente al **Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM**. Su objetivo es promover, corresponsable y subsidiariamente, la formación integral de los agentes de evangelización, mediante la docencia, la investigación y diversos servicios para iluminar y fortalecer, desde la Palabra de Dios, la vivencia del discipulado misionero en y desde las iglesias particulares.
Nuestra institución cuenta con tres Escuelas de Formación: La Escuela Bíblica, La Escuela Teológica y La Escuela Social.

¿Qué ofrecemos?

Ofrecemos programas de formación presencial y virtual en las distintas áreas que nuestros agentes evangelizadores necesitan. Ofrecemos itinerarios flexibles y atractivos organizados en base a dos preguntas: *¿En qué te gustaría actualizarte o especializarte?* Y *¿Cuánto tiempo tienes para estar con nosotros?* Ofrecemos ***Cursos, Diplomados y Formación Avanzada***: **Licenciatura Canónica y Doctorado Canónico**. Nos especializamos en Pastoral; Formación Bíblica; Formación Teológico –Pastoral; Formación en Enseñanza Social de la Iglesia.

Contamos con los mejores profesores, todos especialistas provenientes de los distintos países de América Latina.
Contamos con una excelente Biblioteca a la que se puede acceder de cualquier sitio en forma online. Y ofrecemos formación continua, a través, de nuestra prestigiosa *revista Medellín y del Observatorio Socio Pastoral de América Latina y El Caribe.*

Seguramente hay un programa de formación que te puede interesar y se acomoda a tus necesidades: INFORMATE EN NUESTRA PÁGINA WEB Y NUESTRO CORREO ELECTRÓNICO:

http://www.celam.org/cebitepal/

cebitepalencontacto@celam.org

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 375-408 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Discernimiento y Moral en el Magisterio del Papa Francisco

Julio Luis Martínez[*]

Resumen:

Este artículo trata sobre discernimiento y la conciencia moral, el realismo de lo concreto y la misericordia pastoral, que son elementos fundamentales en el Magisterio del papa Francisco. Discernir no es solo sopesar razones, sino buscar al Señor en lo concreto de la vida y exige traspasar la superficie de las cosas para atender amorosamente a lo que Dios espera de uno en sus circunstancias. Pide no separar fácilmente puros e impuros y no blindarse en rigideces, tópicos, complacencias narcisistas o condenas catastrofistas, que acaban siendo "doctrina sin vida". Eso sí, dar tanto valor al discernimiento y al pisar tierra no disminuye un ápice las exigencias del Evangelio, ni del primado de la caridad o la búsqueda de la verdad; ni hace que la ley se disuelva en la gradualidad. Pero sí da mucho valor a la gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres de quien no está en condiciones de comprender, valorar o practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley.

Palabras clave: Moral Fundamental; Conciencia Moral; Discernimiento Moral; Misericordia Pastoral; Primacía de la Caridad; Francisco, Papa – Magisterio Pontificio.

[*] Sacerdote Jesuita. Es Profesor Ordinario de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas y de Filosofía Social y Política de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la misma Universidad. Es Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas (2000). Licenciado en Ética Teológica por la Weston School of Theology, Cambridge, USA (1996) y Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas (1989). Ha sido Director de la Cátedra de Bioética (2002-2004). Director del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (2004-2007) y Vicerrector de Investigación, Desarrollo e Innovación (2009-2012) de la Universidad Pontificia Comillas. Correo electrónico: juliomm@comillas.edu

Insight and Moral Insight in the Magisterium of Pope Francis

Summary:

This article is about discernment and moral consciousness, the concrete pragmatism and pastoral mercy which are fundamental in the Magisterium of Pope Francis. To discern is not only to weigh motivations, but also to seek the Lord in the concreteness of life and this demands going beyond the surface of things in order to attend lovingly to what God expects of us in our actual circumstances. This requires that we avoid the facile separation of the pure from the impure, avoid sheltering ourselves in inflexibilities, narrow-minded concepts, narcissistic indulgences or catastrophic condemnations that end up being "lifeless canons". Without a doubt, giving such significance to discernment and keeping our feet on the ground does not diminish the demands of the Gospel, nor of the primacy of charity or the search for the truth; nor does it make the law diminish in gradualism. But it certainly gives much weight to gradual nature of the prudential exercise of free acts of those who are not in condition to understand, assess, or practice fully the objective requirements of the law.

Key words: Fundamental Moral Theology; Moral Conscience: Moral Discernment; Pastoral Care Mercy; Primacy of Charity; Francis, Pope; Pontifical Magisterium.

PREÁMBULOS PARA SITUARSE

En el contexto del diálogo de Jesús con el innominado joven rico, san Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor* (VS, 1993) ubicó esas cuestiones ineludibles: "¿qué debo hacer? ¿Cómo puedo discernir el bien del mal?" (n. 2). Son preguntas análogas a las que Kant inmortalizó en las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*: "¿qué tengo que hacer si soy libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro?". A. MacIntyre redimensionó esas preguntas a la búsqueda de la unidad narrativa de la persona en *Tras la virtud*: "¿Quién soy yo?, ¿quién debo llegar a ser? y ¿qué debo hacer para conseguirlo?". Es fácil incorporar unas y otras preguntas a la llamada del papa Francisco a situar la moral en la dinámica de auténtica apertura a la experiencia humana concreta, sin poner las ideas por delante de la realidad, sino a partir de ella, dejándole que vaya demandando lo que precise para elaborar las respuestas en la existencia. Y lo está haciendo al situar en primer plano el "discernimiento personal y pastoral en tanto que proceso dinámico que favorece la evangelización (el anuncio de la Buena Noticia de Jesucristo) y el crecimiento humano y espiritual" (*Amoris Laetitia,* 2016, AL, n. 293)[1].

El avance moral no se logra con "recetarios" de normas o principios generales que el Magisterio confecciona diligentemente, sino acogiendo, acompañando, discerniendo e integrando, en un

[1] En adelante AL y el número correspondiente.

humus impregnado de misericordia tanto en la relaciones como en las enseñanzas. De esas cuatro actitudes pastorales, ha declarado el papa, "la menos cultivada y practicada es el discernimiento, y considero urgente la formación en el discernimiento, personal y comunitario, en nuestros Seminarios y Presbiterios"[2]. Procediendo así, confiamos en que cada persona pueda ir respondiendo relacional y situacionalmente sus preguntas tras el bien y la verdad, y experimente la radicalidad del *dictum* orteguiano del "yo soy yo y mis circunstancias, si no salvo mis circunstancias no me salvo a mí mismo".

La moral tiene mucho más de deliberación, interrogación, paradoja, búsqueda o discernimiento que de demostración o mecánica de aplicación de principios y normas para resolver los dilemas de la existencia[3]. El objetivo es, en último término, prepararse para responder adecuadamente al hecho inevitable de poseer una libertad situada entre la finitud y la culpabilidad, en la que es posible el bien, pero también el mal y el ofuscamiento o el error en el juicio. Esas cosas que con mayor o menor intensidad le pasan a todo ser humano, sea su vida mejor o peor, por lo cual decimos que así es la condición humana. San Pablo describía magistralmente esa paradoja de los caminos de "la libertad para la que nos liberó Cristo" (Gal 5, 1) reconociendo que "no hago el bien que quiero, sino que el mal que no quiero, eso pongo por obra; y si lo que no quiero yo, eso es lo que hago, ya no lo hago yo, sino el pecado que habita en mí" (Rom 7, 19-20).

Siempre existe el riesgo de la equivocación o la posibilidad del fracaso, pues, como observó Santo Tomás, "en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, por el actuar sobre situaciones singulares y contingentes que por su variabilidad resultan inciertas"[4]. Y Häring, padre de la moral postconciliar, aseveró que

---

2 FRANCISCO, *Carta a Mons. S. A. Fenoy* (Delegado de la Región Pastoral de Buenos Aires), en respuesta a *Criterios básicos para la aplicación del cap. VIII de Amoris Laetitia* de los Obispos de la Región de Buenos Aires (5/9/2016).

3 Como trató insuperablemente Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco.*

4 ST, I-II, q. 14, a. 1.

> sentir inquietud ante la inseguridad de las decisiones indica, a no dudarlo, que la conciencia moral está despierta. El soberbio no duda fácilmente de la certidumbre de sus juicios; se cree seguro en su proceder; el hombre obtuso moralmente no advierte los escollos de la vida moral[5].

Con estos maestros sintoniza totalmente el papa argentino.

CRISIS Y DISCERNIMIENTO TIENEN LA MISMA RAÍZ

El concepto de "discernimiento" ha tenido una enorme importancia en toda la tradición cristiana, sobre todo en el ámbito de la espiritualidad, pero tampoco ha estado ausente en moral. De hecho ya san Bernardo consideraba la "*discretio*" como la forma de todas las virtudes en el sentido de que ordenaba los afectos por medio del recto orden del amor, y teólogos como O. Cullmann o C. Spicq se han referido al verbo discernir como "la clave de toda la moral neotestamentaria"[6].

Cuando lo difícil no es solo hacer el bien sino incluso conocerlo se puede decir que vivimos en una época "dominada por el concepto de crisis". Crisis económica, crisis de las instituciones, crisis de la familia, crisis de los refugiados…

> tantas crisis, que esconden el miedo y la profunda desorientación del hombre contemporáneo, que exigen una nueva hermenéutica para el futuro. A pesar de todo, el término «crisis» no tiene por sí mismo una connotación negativa. No se refiere solamente a un mal momento que hay que superar. La palabra crisis tiene su origen en el verbo griego *crino*

[5] B. HÄRING, *La ley de Cristo I.* Barcelona: Herder, 1965, 212.

[6] O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1967, 202. Cf. también C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento I*. Pamplona: EUNSA, 1970, 48 (nota 178); M. VIDAL, *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana.* Madrid: Cristiandad, 1980, 13-27. Para el concepto de "*discretio*" cf. S. ARZUBIALDE, "Discretio" en: J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana I.* Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2007, 623- 637; J. M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano.* Salamanca: Sígueme, 1984.

> (κρίνω), que significa *investigar, valorar, juzgar*. Por esto, nuestro tiempo es un tiempo de discernimiento, que nos invita a valorar lo esencial y a construir sobre ello; es, por lo tanto, un tiempo de desafíos y de oportunidades[7].

Amenazas y oportunidades conforman su realidad y por esto mismo es tan importante la formación en todas las dimensiones y el proceso de interiorización de nuestra responsabilidad. Como no es nada fácil mantener el rumbo hacia el bien y la verdad, aún es más importante la invitación al discernimiento que pone en el centro la conciencia y el realismo de lo concreto sin perder el horizonte de los grandes ideales; discernimiento para buscar y hallar la verdad en libertad en todas las decisiones, no sólo en las fundamentales. Discernir requiere conocer la materia, recopilar buenos datos, sopesar razones y buscar recta y humildemente lo bueno; todo para decidir. No es dar un cheque en blanco al relativismo ni al hacer la propia voluntad. Para los creyentes, supone traspasar la superficie de las cosas y las apariencias para atender amorosamente a lo que Dios espera de uno en sus circunstancias.

EL SENTIDO PASTORAL DE LA TEOLOGÍA

Si la teología moral tiene la tarea pedagógica de posibilitar una discernimiento moral adecuado, ofreciendo orientaciones y contenidos que orienten la libertad y la conciencia hacia lo mejor y servir de ayuda para nuestra autorrealización como personas virtuosas, no podemos olvidar que, el último término, es cada uno quien tiene la responsabilidad en la configuración de su vida y de su identidad moral; es cada uno el que debe elegir entre las posibilidades que el mundo ofrece, de manera que nadie puede sustituir esa tarea que a cada quien corresponde de modo muy personal. Pero eso no quiere decir que el discernimiento carezca de una dimensión comunitaria y eclesial, porque el bien comporta relación.

[7] FRANCISCO, *Discurso a los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea presentes en Italia para la celebración del 60 aniversario del Tratado de Roma* (Sala Regia Viernes 24/3/2017).

La teología moral ha de buscar continuamente situar a la persona en modo de "universalidad concreta" (resuena aquí "la oposición polar" de Romano Guardini)[8]. En cuanto universal tiene la fuerza de un mensaje en el que todos pueden encontrar su realización; en cuanto concreta, no sustrae las cosas de sus contextos ni cae en la pendiente de la abstracción o la palabrería desconectada de la vida y sus circunstancias. Ahí está también el fundamento del "discurso pastoral", especialidad del papa Francisco, que es el que "se incultura para evangelizar, se abaja y se hace pobre (Cf. 2Cor 8,9) para que el otro, a partir de su cultura, elija qué integrar de lo que se propone… Es el hacerse todo a todos (Cf. 1Cor 9,19-29)"[9]. En este "discurso pastoral" entra decisivamente

> la teología —no sólo la teología pastoral— que en diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios. La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio (*Evangelii Gaudium* 2013, EG, n. 133)[10].

Más que minusvaloración de la teología, la admonición del papa busca dotarla de un sentido hondo de pastoralidad y espiritualidad. Y en el caso de la teología moral, de que no sea una mera sistematización de normas que eviten el pecado, sino una orienta-

[8] Tiene un libro de R. GUARDINI que en italiano ha sido traducido como *L´opposizione polare.* Brescia: Morcelliana, 1997, mientras que en castellano como *El contraste.* Madrid: BAC, 1996.

[9] D. FARES, "El papa Francisco y la política", *Revista Criterio* 2424 (2016) www.revistacriterio.com.ar.

[10] En adelante EG y el número correspondiente.

ción que sirva al discernimiento moral en cada situación que se presenta, tal y como afirma Pablo de Tarso en su carta a los Romanos: "no os adaptéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de vuestra capacidad de juicio, para que vosotros podáis discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto" (Rom 12, 2). J.C. Murray, SJ, un decisivo teólogo del Concilio Vaticano II, escribió:

> El teólogo es un hombre de la tradición que habla a la gente de su tiempo; cuanto más está en el centro de la tradición, más está en el límite creciente de ella. El teólogo es un hombre que busca la verdad y no se contenta con ponerle una etiqueta al error, ni se puede permitir el lujo de permanecer en la ignorancia de las opiniones de sus contemporáneos o de las corrientes de pensamiento de sus coetáneos, porque la verdad que enseña es para la *cura animarum*[11].

Es lo que pide a los teólogos el papa Francisco, expresándolo con otras palabras.

Con el discernimiento tenemos una categoría que canaliza muy adecuadamente tanto el enraizamiento espiritual de la vida cristiana como la necesidad de su objetivación externa en la experiencia moral cotidiana. Pues la teología moral no debe perder nunca ni su conexión con la espiritualidad, ni tampoco su carácter pastoral, dado que, en último término, tiene la misión de "ayudar a las ánimas" en el complejo camino de la vida real.

EL DISCERNIMIENTO EN LA TRADICIÓN IGNACIANA

En los últimos siglos, una de las tradiciones que ha vivido el discernimiento con más intensidad es la espiritualidad ignaciana, en la que ha sido formado el papa Francisco. Desde el carisma ignaciano, el discernimiento siempre tiene como condiciones de posibilidad ser *desde* la libertad e ir dirigido *hacia* el mayor bien, en

[11] J. C. MURRAY, "The Theologian. Witness to Growth", *The Voice* (march 1964) 5-7.

las circunstancias concretas, y *hacia* la verdad, *en* la caridad. A este respecto, la actitud básica para decidir según Dios es llamada en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios Espirituales (EE) de san Ignacio de Loyola "indiferencia", y hoy bien podríamos traducirla por "disponibilidad" para desear, buscar y elegir lo que más conduce al mayor servicio divino.

La indiferencia no es insensibilidad ante las personas, los acontecimientos o las circunstancias, como si diese lo mismo una cosa que otra. Tampoco es pasividad e impasibilidad (la *ataraxia*, ideal del sabio estoico). Es pasión y "diferencia" por lo que Dios quiere, desde la convicción que ni me puede engañar ni es competidor de mi autonomía. "Indiferencia" es movilidad, es estar dispuesto a salir, a buscar; por eso es continua elección o libertad verdadera desde el amor y la paz. Tenemos que servir y tenemos que elegir; servir a Dios eligiendo. Y como nos podemos engañar por eso hay que disponerse en libertad, es decir, discernir para elegir según la voluntad divina en lo concreto de la existencia.

La "indiferencia" ignaciana es condición para discernir porque recoloca todo, desde un "orden" que tiene que ver con la jerarquía interna de la vida, con que cada cosa ocupe el lugar que debe ocupar en función de su relación al fin último de nuestra vida ("alabar, hacer reverencia y servir a Dios" es el Principio y fundamento que ordena y jerarquiza el valor de todo, tal como en los EE n. 23 se enuncia). Lo contrario al "orden" son las "afecciones desordenadas" (las cuales no son necesariamente pecados), que nos desorientan y descolocan, provocan conflictos interiores, nos desvían de nuestros deseos profundos y más auténticos… Los Ejercicios Espirituales son, precisamente, camino "para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida…" (EE, n. 1).

De enfatizar la "elección" libre de cada persona a favor del bien y la verdad en la caridad viene una "moral de la conciencia", que es la que el papa Francisco está actualizando de modo muy sugerente y decidido.

DISCERNIMIENTO Y REALISMO DE LO CONCRETO

Discernir no es solo sopesar razones o distinguir el bien del mal, sino buscar al Señor —su voluntad en lo concreto de la existencia, aquí y ahora, para el sujeto que actúa— a fin de seguirle más de cerca, leyendo los acontecimientos y escuchando lo que sucede y las mociones que se sienten. Con suma claridad lo dice *Amoris Laetitia:* "detenerse solo a considerar si el obrar de una persona responde o no a una ley o norma general no basta para discernir y asegurar una plena fidelidad a Dios" (AL, n. 304[12]). Podemos individual y comunitariamente,

> con inteligencia humilde y abierta, buscar y encontrar a Dios en todas las cosas (…), en todos los campos del saber, del arte, de la ciencia, de la vida política, social y económica se necesita estudio, sensibilidad, experiencia (…) se requiere mantener abiertos mente y corazón, evitando la enfermedad espiritual de la autorreferencialidad[13].

Hace falta, consecuentemente, un talante de apertura a la complejidad y ambigüedad de lo real, en todo. No separar fácilmente puros e impuros, buenos y malos, y no blindarse en rigideces, tópicos, complacencias narcisistas o condenas catastrofistas, que acaban siendo "doctrina sin vida". El discernir al que aquí nos referimos no permite separarse nunca de las exigencias de la verdad y del amor; no permite pasar de largo del bien hacia el mal so pretexto de que hay que elegir en lo concreto; no permite erigir a "la conciencia errónea" en base canónica o principio hermenéutico del comportamiento libre[14]. Por eso, para discernir deben garantizarse las condiciones de "humildad, reserva, amor a la Iglesia y a su enseñanza, en la búsqueda sincera de la voluntad de Dios…" (AL, n. 300).

---

[12] Y a continuación cita a santo Tomás, ST I-II, q. 94, a. 4: "aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay".

[13] FRANCISCO, *Discurso a la Comunidad de los Escritores de "La Civiltà Cattolica"* (14/6/2013).

[14] Sobre este peligro alerta *Veritatis splendor*, cf. L. MELINA, "Coscienza, libertá e magistero": *La Scuola Cattolica* 120 (1992), 152-171, en p. 156.

Y al mismo tiempo, la humildad de tener "los pies en la tierra" ayuda, por ejemplo, a no presentar "un ideal teológico del matrimonio demasiado abstracto, casi artificialmente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales" (AL, n. 36).

EL CARÁCTER PROCESUAL DEL DISCERNIR

El discernimiento supone siempre procesos; es "dinámico y debe permanecer siempre abierto a nuevas etapas de crecimiento y a nuevas decisiones que permitan realizar el ideal de manera más plena" (AL, n. 303). En este punto es bueno recordar el principio de la superioridad del tiempo sobre el espacio (EG, nn. 222-225) con su acento en "activar procesos más que poseer espacios" y también el principio de gradualidad que recuerda cómo "un pequeño paso, en medio de grandes límites humanos, puede ser más agradable a Dios que la vida exteriormente correcta de quien transcurre sus días sin enfrentar importantes dificultades" (AL, n. 297).

Interesa añadir que en el discernir según Dios, "no basta con pensar, hacer u organizar el bien sino que hay que hacerlo de buen espíritu, es lo que nos enraíza en la Iglesia, en la que el Espíritu actúa y reparte su diversidad de carismas para el bien común"[15]. Así se entiende que ante situaciones de debilidad o fracaso humano algunos crean que no hay nada que discernir porque el bien es el ideal moral y la alternativa sería el mal. Pero hay situaciones en que el ideal se acaba volviendo un mal concreto para las personas, y, sin embargo, otras salidas que no alcanzan el ideal les abren el futuro: cuando es así se sienten los movimientos internos del buen espíritu en la consolación ("todo aumento de fe, esperanza y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia

[15] Francisco recuerda aquí a san Pedro Fabro que lo formulaba pidiendo la gracia de «todo el bien que pudiese realizar, pensar u organizar, se haga por el buen espíritu y no por el malo» [Memorial, n. 51], citado en: FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en la 36 Congregación General de la Compañía de Jesús*, Curia General de la Compañía de Jesús, Roma 24/10/2016.

salud de su ánima", EE, n. 306); y puede sentirse lo contrario al querer mantener a todo trance el ideal.

El arte será hacer un "discernimiento personal y pastoral" en tanto que proceso dinámico que favorezca la evangelización y el crecimiento humano y espiritual (AL, n. 293) y que debe ser, por tanto, no solo moral sino espiritual. Entre el discernimiento espiritual y el moral hay una estrecha relación porque en ambos se trata de la búsqueda, el conocimiento y la elección de la voluntad de Dios por parte de la persona y su decisión por aquella:

> En el segundo caso, sin embargo, se trata de una búsqueda de la voluntad de Dios a un nivel genérico y general, válido para todos (*discernimiento moral*); en el primero (*discernimiento espiritual*), nos sitúa en un nivel más existencial y personal, teniendo en consideración la experiencia concreta. Otra diferencia se podría evidenciar no ya con referencia al objeto, sino al sujeto, o al método que se sigue para llegar a conocer la voluntad de Dios: si a través de la razón y de las facultades naturales (*discernimiento moral*), o bien a través de las mociones interiores (*discernimiento espiritual*)[16].

DISCERNIMIENTO DE LA "PERSONA ENTERA"

A pesar de las dificultades que la situación actual de ambigüedad y contradicción producen para la vida humana, la teología moral siempre ha de tener la mirada orientada hacia delante, hacia las oportunidades que se presentan a la libertad para el desarrollo de la persona. De ahí que, con frecuencia, sean más importantes los procesos y caminos que las metas o resultados. Porque la vida misma, a pesar de la fragmentación existente, sólo se entiende adecuadamente desde su unidad total y desde su sentido de conjunto. Por eso es tan importante no desvincular las dimensiones que nos forman y que expresan nuestra propia identidad, desde las

[16] M. SEMERARO, Comentario a *Amoris Laetitia*, Ciudad del Vaticano-Madrid: Librería Editrice Vaticana-Romana, 2016, 28.

opciones fundamentales de la vida hasta las actitudes con las que afrontamos los problemas y las decisiones o actos en los cuales nos expresamos. En todo ello no deja de estar presente la acción del Espíritu en la vida de cada persona y, parafraseando palabras de Kant, nadie, ni siquiera el más malvado entre los malvados, puede evitar escuchar en su interior la voz de Dios, la voz santa, la voz del Espíritu que le llama e invita al bien y a la conversión.

El discernimiento no puede descuidar las distintas dimensiones de lo humano (sensibilidad, afectividad, inteligencia, conciencia). En absoluto es un proceso puramente cognitivo, pues, por ejemplo, en los sentidos corporales tenemos el contacto más directo con la realidad, y por eso "es el único camino que ve posible el cambio de corazón"[17]. Jesús respondió a la pregunta de sus discípulos acerca del uso de parábolas con la profecía de Isaías: "*pues el corazón de este pueblo se ha embotado, oyeron con oídos endurecidos y entornaron sus ojos. No sea que perciban con los ojos, oigan con los oídos y entiendan con el corazón, y se conviertan, y yo los cure*" (Mt 13, 15). La conversión del corazón se va dando, pues, de manera callada en el conocer sensible, en la experiencia directa y en situaciones concretas de la vida con personas con nombres, rostros e historias que nos van afectando poco a poco. Eso sí, muchos de los mensajes y estímulos que recibimos, tanto positivos como trágicos, se vuelven perfectamente inútiles si no alcanzan propia interioridad y desde ahí los hacemos conscientes. Hoy, "la cultura de la virtualidad real" (M. Castells) hace más difícil ese acceso a la interioridad.

Ser libres pasa por las situaciones concretas en las que la libertad se realiza y que debemos escuchar adecuadamente, pues la escucha sincera es la forma que tenemos de conectar con la realidad. Porque la experiencia moral no se da ni primera ni principalmente en las grandes y controvertidas cuestiones y las decisiones fundamentales que ellas requieren, sino sobre todo en la vida sencilla y cotidiana, en todo aquello que hacemos y que va confor-

[17] A. CHÉRCOLES, *La afectividad y los deseos.* Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1995, 18.

mando nuestro carácter. Recordemos las palabras de santo Tomás: "los actos humanos son actos morales"[18], y a través de ellos vamos forjando aquello que deseamos ser.

DISCERNIMIENTO Y COMUNIDAD

El discernimiento es necesariamente personal, pero no solipsista ni individualista; siempre tiene una dimensión comunitaria. Demasiado tiempo la teología moral ha tenido una visión excesivamente individualista de sus contenidos. Pero no podemos olvidar que tenemos una condición que es también relacional (comunitaria y social), y que no somos islas o mónadas aisladas, sino que seres con vidas entrelazadas con las de otros, y que en todo lo que hacemos, decimos o vivimos (o dejamos de hacer, decir o vivir) entran siempre, para bien o para mal, los demás y en los demás entre mi vida[19].

El apóstol de los gentiles pidió en sus Cartas a los Corintios y los Romanos que el centro de la acción se ponga en la caridad y que el criterio de determinación de lo permitido o prohibido no esté tanto en las cosas (por ejemplo, en "las carnes puras o impuras"), sino en la relación con los demás: en el amor al prójimo fundado en el amor de Dios que nos hace posible amar. Actuar según la propia conciencia despreciando a los hermanos de conciencia frágil ignora las consecuencias sobre el prójimo y, por consiguiente, aun teniendo la verdad del conocimiento del asunto, carece de la verdad del amor al hermano. De modo que la caridad ha de ser la que establezca el juicio sobre la conciencia cristiana recta y verdadera. Ella es la clave del discernimiento moral, pues solo el amor construye (1Cor 8,1), ese amor que se hace responsable del débil, por el que también murió Cristo (1Cor 8, 11). De ahí la conclusión de 1Cor 8, 13: Pablo, que es fuerte, está dispuesto a ser débil con los débiles (1Cor 9, 22), para manifestar el amor de Cristo.

[18] "Idem sunt actus morales et actus humani", ST I-II, q.1, a.3.

[19] Cf. BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe Salvi* 2007, n. 48.

En perfecta sintonía con el apóstol Pablo, aunque sin citar estos textos (lo cual no hubiese venido nada mal), Francisco pide también a los que deben acompañar los discernimientos personales y pastorales que no se olviden de acompañar a la comunidad para que crezca en un espíritu de comprensión y de acogida, sin que ello implique crear confusiones en la enseñanza de la Iglesia. La comunidad es instrumento de la misericordia que es "inmerecida, incondicional y gratuita" (AL, n. 297).

"PRINCIPIOS SIN CARÁCTER SON CIEGOS"

Cuando reconocemos que el modo de ordenar, interpretar y aplicar los principios depende del carácter de los participantes y de los contextos en que las relaciones se dan, entonces no tenemos más remedio que aceptar que "los principios sin carácter son ciegos", porque sin carácter no se incorporan a la vida de las personas a la cual ha de servir la ética. Así de claro lo tiene el papa Francisco:

> Por más que la conciencia nos dicte determinado juicio moral…, si no logramos que el bien captado por la mente se arraigue en nosotros como profunda inclinación afectiva, como un gusto por el bien que pese más que otros atractivos y que nos lleve a percibir que eso que captamos como bueno lo es también 'para nosotros' aquí y ahora… Las motivaciones o el atractivo que sentimos hacia determinado valor no se convierten en una virtud sin esos actos debidamente motivados (AL, nn. 265-266).

De ahí que sin tradiciones, comunidades y narraciones que nos conforman como las personas que somos, es imposible cualquier proyecto moral, porque sin ellas no podemos sobrevivir o, si podemos, nuestra vida se convierte en solitaria, fragmentada, incluso desesperada y (auto)destructiva. Cuando la ética acierta a conjugar virtudes, valores y principios se hace más realista, pues la vida real no es un contexto de individuos abstractos. También se hace más narrativa, comprometida y afectiva, y no sólo normativa o formalizada. Es el sujeto moral quien interpreta los principios, elige

los que aplicar o los ignora, los ordena y les da contenido, a partir de su historia y la situación actual de su vida, siendo honesto sobre sus posibilidades y conociendo el ideal al que está llamado.

Cuando desde una lógica principialista se considera que lo mejor que podemos hacer es poner entre paréntesis nuestro "carácter moral" e historia personal para afrontar los dilemas morales con los que nos enfrentamos, estamos mutilando la ética y debilitando la educación moral, que es

> cultivo de la libertad a través de propuestas, motivaciones, aplicaciones prácticas, estímulos, premios, ejemplos, modelos, símbolos, reflexiones, exhortaciones, revisiones del modo de actuar y diálogos que ayuden a las personas a desarrollar esos principios interiores estables que nos mueven a obrar espontáneamente hacia el bien. La virtud es una convicción que se ha transformado en un principio interno y estable del obrar (AL, n. 267).

Aunque la ética narrativa y contextual sea desde el punto de vista de la claridad y formalidad de los procedimientos más pobre que una ética de principios y normas, sin embargo, es más rica en vida y en sustancia moral. Su lenguaje acentúa la importancia de las historias, el carácter, los ejemplos de vida, la comunidad y la influencia de los contextos sociales en nuestros juicios morales.

Por eso estimo que de la llamada al discernimiento que hace Francisco viene la petición de un equilibrio entre la ética basada en los principios y las normas y la ética basada en la virtud y el carácter, para bien de ambas orientaciones. En las encrucijadas donde hay que elegir entre diferentes posibilidades de acción, es importante la pregunta ¿qué debo hacer?, pero no lo son menos preguntas como ¿actúo de acuerdo a lo que es respetarme a mí mismo y a los otros? ¿Cómo me está afectando? ¿En qué persona me estoy convirtiendo? etc. En fin, son las preguntas de una ética de la virtud centrada en las personas y completan aquellas de Kant y de san Juan Pablo II con las que comencé el artículo.

SIN LA VERDAD NO HAY LIBERTAD NI JUSTICIA

Así como la libertad verdadera busca el bien, es inconcebible la libertad sin buscar la verdad. Hoy como ayer, ese vínculo entre verdad y libertad lo destruyen los sectarismos y fanatismos, sean ideológicos, políticos o religiosos, y deriva en la coacción y el rechazo del diferente; en casos extremos incluso se vuelve fuerza mortífera como sucede con el terror *yihadista*. Pero también lo rompen todo tipo de emotivismo moral relativista e individualista, donde uno crea los valores y la verdad pasa a ser lo a cada cual le parece subjetivamente preferible. La ruptura de ese vínculo libertad-verdad se halla, a mi juicio, entre las fuentes de las tensiones que recorren la crisis moral y espiritual que afecta a nuestras sociedades, y cuyas consecuencias son perceptibles a distintos niveles de la vida. Desde luego el desprecio a la verdad no es una novedad en la historia humana, aunque sí los medios tecnológicos y digitales que hoy le dan resonancia a las mentiras o a las medias-verdades[20]. El problema no es tanto caer en el error como perder radicalmente la referencia a la verdad. Cuando "pierde la voluntad de alcanzar la verdad y la responsabilidad que tiene respecto a ella y renuncia a la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso, entonces el espíritu enferma"[21].

A fin de cuentas lo realmente grave es que si la verdad no cuenta nada, no hay verdadera libertad y tampoco es posible la justicia; sin criterios comunes más allá de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder, ¿qué justicia puede haber? Esa pregunta lanzaba Ratzinger en un inolvidable ensayo titulado *Conciencia y verdad* que a mí me inspira desde hace años[22]. La prueba fehaciente está en que la justicia no ha sido posible en las grandes

[20] En Alemania han elegido la palabra *postfaktisch* como palabra del año. La amenaza *posfactual* contra la democracia señala a cómo afirmaciones bien aderezadas y debidamente amplificadas y difundidas por las redes se imponen y conforman opiniones públicas y votos electorales.

[21] R. GUARDINI, *La existencia del cristiano.* Madrid: BAC, 1997, 459.

[22] J. RATZINGER, "Conciencia y verdad" en: Id., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino.* Madrid: San Pablo, 2005.

dictaduras que se han sostenido en la mentira ideológica ni en las sociedades donde el relativismo se ha adueñado de la situación. Si renunciamos a la verdad, perdemos la libertad y la justicia, y solo nos queda pragmatismo y el triunfo de los fuertes, el pragmatismo y el descarte de los débiles. Eso sí, renunciar a la verdad es muy grave, pero idolatrarla también, puesto que "la verdad fuera de la caridad no es Dios, y es su imagen un ídolo que no hay que amar ni adorar, y menos aún hay que amar y adorar a su contrario, que es la mentira" (B. Pascal, *Pensamientos* 582)[23]. Sobre este punto el papa es un absoluto convencido, no por elucubración sino por experiencia dura y pura[24].

CONCIENCIA Y VERDAD, CON SENTIDO PRÁCTICO

El n. 303 de *Amoris Laetitia* da las claves sobre la centralidad de la conciencia:

> A partir del reconocimiento del peso de los condicionamientos concretos, la conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio. Ciertamente, que hay que alentar la maduración de una conciencia iluminada, formada y acompañada por el discernimiento responsable y serio del pastor, y proponer una confianza cada vez mayor en la gracia. Pero esa conciencia puede reconocer no sólo que una situación no responde objetivamente a la propuesta general del Evan-

[23] Citado por: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en la ciudad.* Salamanca: Sígueme, 2013, 189.

[24] A este respecto, Francisco escribió a Scalfari, director de *La República,* una carta en la que le habló de la "verdad", que su interlocutor había calificado de "absoluta": "yo no hablaría, ni siquiera para quien cree, de verdad "absoluta", si se entiende absoluto en el sentido de inconexo, que carece de cualquier tipo de relación. Para la fe cristiana la verdad es el amor de Dios por nosotros en Jesucristo. Por tanto, la verdad es una relación. De hecho, todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura, desde la situación en que vivimos, etc. Eso no quiere decir que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Más bien indica que se nos da siempre como camino y vida… La verdad, siendo en definitiva una sola cosa con el amor, requiere humildad y apertura para buscarla, acogerla y expresarla".

> gelio. También puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo.

El papa llama a "formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas" (AL, n. 37); quiere que la moral cristiana ponga siempre en el centro a la conciencia moral y que le dé a esa centralidad el mayor sentido práctico.

La mejor tradición teológico-moral define la conciencia como "norma interiorizada de la moralidad", actualizando de ese modo, en categorías filosóficas personalistas, la fórmula alfonsiana de "*regula formalis*" de la moralidad o la del Cardenal Newman de "regla suprema de nuestras acciones, nuestros pensamientos, deseos, palabras, acciones; todo lo que el hombre es". Newman insistía también en que la conciencia no es "el derecho de libre arbitrio", ni "una especie de egoísmo previsor ni un deseo de ser coherente con uno mismo"[25]. Así definida, no se obscurece la importancia del orden objetivo, ni se minimiza el papel y la función de la elección de la persona. Para desmarcarse del temido relativismo —para el cual la verdad no es sin más la realidad sino la realidad conocida, esto es, objeto para un sujeto—, tanto en su forma de emotivismo[26] como de decisionismo moral, o de los distintos intentos de privatización de la conciencia, hay que aclarar que

[25] J. H. NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone´s recent Expostulation,* London 1875, trad. española: *Carta al Duque de Norfolk.* Madrid: Rialp, 1996, pp. 55.58.57. (Cito según paginación de la edición española). Newman toma la definición de conciencia de una obra de Moral para confesores de 1844 escrita por M. J. Gousset, que contribuyó a difundir el pensamiento de S. Alfonso M.ª de Ligorio, frente a los excesos jansenistas.

[26] Para MacIntyre el emotivismo es una forma de relativismo que expresa la decadencia de la ética contemporánea. Es la doctrina según la cual los juicios de valor, sobre todo los juicios morales, no son *nada más* que expresiones de preferencias o sentimientos, por tanto no son ni verdaderos ni falsos. Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud.* Barcelona: Crítica, 1987, 26ss.

> esta opción no significa entender la conciencia como fuente 'creativa' de la moral ni identificar el juicio de conciencia con una mera 'decisión' de la persona, según el sentido que tienen tales interpretaciones en la crítica que de ellos hace la encíclica *Veritatis Splendor* (nn. 54-56). Pero tampoco significa reducir la conciencia a mero reflejo de la norma objetiva, por cuanto —como Alfonso de Ligorio enseñó— el orden objetivo es norma sólo 'en cuanto es captado' por la conciencia[27].

Eso sí, reivindicar la conciencia frente a acusaciones de relativismo y defenderla frente al objetivismo moral, siendo tareas importantes son sencillas si se comparan con la "alta tensión" que comportan para ella las trasformaciones de las estructuras de la cultura, del trabajo, de los valores y de los modos de vida. La hondura en moral la ponen las condiciones de la libertad, la responsabilidad y la búsqueda del bien y la verdad, y no sólo la objetividad del orden y la corrección moral de los actos. La conciencia moral sólo llega a ser verdaderamente libre cuando es capaz de interiorizar los valores que conforman la vida, cuando deja que sea la voz del bien la que hable desde la profundidad del corazón, algo que no es posible desde una concepción individualista y cerrada de la propia subjetividad. Necesitamos una visión relacional de la moral, toda vez que "la autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias"[28]. Y al poner en valor la conciencia lo consigue claramente, pues desde la definición etimológica de *syneidesis* o *conscientia* remite a un "saber juntamente con" o "saber compartido".

En este sentido, el n. 16 de *Gaudium et Spes* llama a la conciencia "núcleo más secreto y el sagrario del hombre", identificándola con el término bíblico "corazón". En esas metáforas late la persona misma tratando de ser auténtica y de hacerse de acuerdo a su vocación esencial que últimamente la vincula a Dios mismo, siendo el

[27] M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética.* Bilbao, Descleé de Brouwer, 2000, 651.

[28] Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 2012, 76.

juicio práctico, que aplica de modo racional, deductivo y casi automático los principios generales a los casos particulares, solo posible por "la memoria original del bien y la verdad" que es la conciencia[29].

EL NEXO ENTRE VERDAD Y LIBERTAD, CLAVE DE BÓVEDA DE LA MORAL

No pocas voces católicas han puesto en "la ruptura del nexo entre verdad y libertad como origen de la crisis moral" (VS, n. 32, FR, n. 98). Ésta puede ser adoptada como clave interpretativa de la historia de la ética moderna y contemporánea, manifestando la existencia de dos tendencias de pensamiento opuestas entre sí y que, a su vez, son inadecuadas por su unilateralidad: éticas de una "libertad sin verdad", o bien de una "verdad sin libertad"[30].

Obviamente, la defensa de una relación correcta de la libertad con la verdad implica una seria advertencia frente a los engaños de la libertad, aunque también conlleva una admonición contra la presunción de autosuficiencia de la conciencia individual "decisionista". Creo que poner el acento en la conciencia obediente, totalmente obligada a seguir la verdad, tiene el peligro de desconfiar de la capacidad humana para emprender la búsqueda de la verdad que alguien le dicte (aunque sea el Magisterio). Así sucede cuando pedimos el amparo del Magisterio en moral y renunciamos a hacer nuestro propio trabajo de discernimiento. Viene a ser como si el "cumple los mandamientos" de Jesús al joven rico significase hoy: "cumple lo que la Iglesia, en la voz de sus pastores, te diga". El Magisterio ve reforzada su misión en el contexto cultural que exalta y paradójicamente pone radicalmente en duda la libertad, el contexto del relativismo y el nihilismo, ahí es donde el papa Francisco

[29] Es posible la conciencia como "juicio práctico" (*conciencia actual*) porque es, antes, "memoria original del bien y la verdad" (J. Ratzinger) y llamada del Amor que nos precede y nos atrae hacia él. Por eso se puede razonablemente decir que la *synderesis* ("conciencia habitual") es aún más radicalmente *anamnesis*, cf. J. RATZINGER, "Conciencia y verdad", 175. Lo he tratado extensamente en: *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Madrid: Sal Terrae, 2014, cap. 9º.

[30] Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001, 43.

no quiere caer en la trampa de que el Magisterio se hipertrofie, respondiendo exhaustivamente a todo o convirtiéndose en catálogo completo de recetas; al contrario, quiere que se active y se forme el discernimiento y la conciencia personal.

Es evidente que si el papel correcto de la conciencia en la vida humana se circunscribe a simple acatamiento de la verdad que instancias externas a la conciencia misma señalan y presentan, su misma entidad moral queda muy entredicho. Esto puede desembocar en una sumisión de la libertad de la persona a la verdad que pretendidamente es para el bien de la persona pero que le viene de fuera. En definitiva, puede desembocar, a poco que nos descuidemos y nos descuidamos con cierta facilidad, en una falta de respeto a la dignidad humana. Cuando se hipertrofia la instancia magisterial para conocer la verdad, acabamos en heteronomía, que lo es, aun cuando ésta adopte una versión *eclesionómica*.

> Quien hace de las conciencias de los fieles, cañas a merced del viento que el magisterio debe afianzar como con un corsé —lo que podría ser adecuado en algunos casos concretos, pero no en general— propicia un menosprecio de la fe creadora y de la razón creadora que hace imposible, en la práctica, la Iglesia como *communio* y nos retrotrae a las más tenebrosas etapas del desdén eclesial del siglo XIX por la libertad y la conciencia[31].

Hoy acaso sea especialmente formativo volver a leer la que es, por excelencia, la obra clásica católica sobre la conciencia: la *Carta al Duque de Norfolk,* del Cardenal Newman, con sentencias como esa de que "la conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo", "la autoridad teórica del Papa, lo mismo que su poder en la práctica, se fundamenta en la Ley de conciencia y en su sacralidad" o "si yo pudiese brindar por la religión después de una comida —lo que no es muy indicado hacer—, brindaría por el papa. Pero antes por

[31] D. MIETH, "La encíclica, la moral fundamental y la comunicación en la Iglesia" en: Id. (dir.), *La teología moral, ¿en fuera de juego?*. Barcelona: Herder, 1994, 19-20.

la conciencia, y luego por el papa"[32]. A esta célebre frase del beato Newman corresponde la siguiente glosa magistral de Ratzinger: sin conciencia no habría papado. Todo el poder que posee [el papado] es poder de la conciencia. Y para no dejar a medias el pensamiento del papa emérito hay que añadir que, a su juicio, para Newman el vínculo que asegura la conexión entre conciencia y autoridad es la verdad, ya que la conciencia significa "la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios". Así definió el papa Benedicto XVI la conciencia como "memoria original del bien y la verdad".

LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA

Amoris Laetitia toma en serio la dimensión histórica y situada de la conciencia —su dimensión hermenéutica— como camino más adecuado para encontrar el equilibrio y para acometer una interpretación sensata de las normas categoriales que supere la contraposición entre una conciencia creadora y conciencia puramente receptora: ésta debe siempre tener en cuenta la justa proporción de los bienes particulares y el bien integral de la persona en unas circunstancias históricas determinadas, procurando no absolutizar ningún elemento en perjuicio de los demás. A este respecto, me parecen importantes las frases siguientes: "Un sujeto, aun conociendo bien la norma, puede tener una gran dificultad para comprender los valores inherentes a la norma o puede estar en condiciones concretas que no le permitan obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin nueva culpa" (AL, n. 301); "el juicio negativo sobre una situación objetiva no implica un juicio sobre la imputabilidad o la culpabilidad de la persona involucrada" (AL, n. 302); y la ley natural no ha de presentarse como "un conjunto de normas ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto" sino como "una fuente de inspiración objetiva para un proceso, eminentemente personal, de toma de decisión" (AL, n. 305).

[32] J. H. NEWMAN, *o.c.,* 57. 76. 82. Conferencia pronunciada por el Cardenal Ratzinger en el Simposio académico titulado John Henry Newman, amante de la verdad presentado en el X Seminario para los Obispos. Dallas, Texas 1991.

La verdad moral se va alcanzando a través del discernimiento y la deliberación. Lo cual significa que la relación entre subjetividad y objetividad pasa por la intersubjetividad, donde ha de haber acompañamiento, diálogo y encuentro, y se topa con esa franja que va de la proposición a la aplicación práctica en las situaciones de la vida concreta. Así el pleno respeto al Magisterio debe ser compatible con el debate intraeclesial o con la superación de determinadas posiciones, cuando gracias al diálogo interdisciplinar la enseñanza oficial ve que debe hacerlo. La verdad se va alcanzando en una Tradición creativa abierta a la innovación, que es la vida misma del Espíritu en la Iglesia, que le ayuda a iluminar la experiencia humana con la luz del Evangelio.

Es obvio que el reconocimiento efectivo de las cuestiones disputadas, las dificultades y ambigüedades de la vida moral y social, la pluralidad de voces de las comunidades eclesiales y la articulación de canales de diálogo para que estas voces diversas sean efectivamente escuchadas por los pastores no implica poner fuera de juego el rol de la autoridad eclesial y del Magisterio. Antes bien, lo hacen aún más necesario, demandando una eclesiología de comunión que acompaña, discierne e integra.

CON EL ANUNCIO FUNDAMENTAL ESTIMULAR EL ENCUENTRO PERSONAL CON JESUCRISTO VIVO

De *Amoris Laetitia* se desprende que el criterio de claridad del Magisterio está en mostrar la perspectiva cristocéntrica de la moralidad, más que en la precisión material, la exactitud y la consideración de todas las circunstancias y exigencias posibles. Responder al diálogo entre Jesús y el joven rico elaborando una compleja teoría sobre las normas morales absolutas[33], válidas sin excepción alguna, que prohíben acciones intrínsecamente malas (cf. VS, nn.

[33] Los cardelanes Brandmuller, Burke, Caffarra y Meisner firmaron una carta al papa, en la que se presentan las *Dubia* "dudas" (19/10/2016) sugiriendo que hay dificultades en reconciliar *Amoris Laetitia*, o al menos sus implicaciones, con la doctrina católica establecida en *Veritatis Splendor* sobre el carácter absoluto de las normas morales y la función no creativa de la conciencia.

79;81) ya gustaría que fuese la solución a los problemas de la vida moral, pero realmente no lo es y no por culpa, precisamente, del papa Francisco.

Al situar a Cristo en el centro se anima la "lógica de misericordia pastoral" que no rebaja la exigencia de la propuesta de conducta moral, pero tampoco acepta que la misericordia quede en suspenso ante el carácter absoluto de las normas. Hay que dejarse impactar por el momento en que Jesús le dice a aquella mujer sorprendida en flagrante adulterio: "Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te ha condenado? Ella dijo: Ninguno, Señor. Entonces Jesús le dijo: yo tampoco te condeno; vete, y no peques más" (Jn 8,10-11). Los que defienden el carácter absoluto de algunas normas desde luego se fijan en el "no peques más", pero dejan en penumbra el conjunto de las palabras y gestos de Jesús, sus actitudes en la relación con la mujer y con el resto de los participantes.

Lo que guía a Francisco está descrito en *Evangelii Gaudium:*

> La centralidad del *kerygma* demanda ciertas características del anuncio que hoy son necesarias en todas partes: que el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayudan a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena (EG, n. 165).

Porque "el contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad" (EG, n. 177).

A este respecto me gustaría hacer un apunte sobre una cuestión que certeramente ha desarrollado K. Demmer, en consonancia con la antropología trascendental de K. Rahner: "a las verdades de fe les corresponde un sistema de correlativos antropológi-

cos"[34], lo que entraña una visión de la moral cristiana en donde la fe tiene una influencia inmediata, pues marca los parámetros en los cuales se mueve la *auto-comprensión* que el creyente tiene de sí, generando así también el horizonte cristiano de sentido. Desde los *contextos cristológicos* se despliegan un cuerpo de implicaciones antropológicas que sirven de base para el *discernimiento moral del creyente*[35]. Según la modalidad de los presupuestos antropológicos que sustenten el discernimiento moral, la solución de las distintas problemáticas morales tomará un sentido u otro[36].

Sobre la centralidad de la caridad hay toda una tradición que recorre los mejores momentos de la moral cristiana, desde el himno de la caridad de la carta a los Corintios a la encíclica *Deus Caritas Est* de Benedicto XVI, pasando por el "*ordo amoris*" agustianiano, por la caridad como "forma de las virtudes" de santo Tomás o por *La primacía de la caridad en la moral* de G. Gilleman, SJ. También Francisco está haciendo su significativa contribución a esa tradición del "primado de la caridad" (AL, n. 311) o de "la *via caritatis*" (AL, n. 306), poniendo la misericordia en el centro y ensanchando con ella la moral. Como agudamente ha observado el teólogo Gustavo Irrazábal, se trata de no restringir la misericordia al plano pastoral del acompañamiento de las personas, sino de ponerla como

> principio hermenéutico en el plano objetivo de las exigencias morales, es decir, interpretar estas últimas no a partir de la 'fidelidad al sistema', a principios ajenos a la misericor-

[34] K. DEMMER, *Introducción a la teología moral.* Estella: Verbo Divino, 1994, 51.

[35] El *discernimiento* moral cristiano presupone entonces para Demmer una doble operación que debe ser articulada en el seno de la autoconciencia creyente. Primero, operan las inclinaciones antropológicas que manan de una reflexión estrechamente teológica. Segundo, se encuentra la razón moral que debe operar sobre el cuadro reflexivo que muestran las consecuencias antropológicas, confrontándolo con las variadas situaciones concretas.

[36] "Qualsiasi obbligo morale è la decifrazione della soggiacente visione dell´uomo sotto l´aspetto della sua operatività. Premesso questo non desta sorpresa la tesi che l´obiettivo appropriato della riflessione teologico-morale si estenda alle implicazioni antropologiche dell´evento-rivelatore nel Cristo", en: K. DEMMER, "Il «nuovo» nella attuale problemática intorno allo specifico dell´etica cristiana", in L. ALVAREZ-VERDES, (a cura di.), *Il problema del nuovo nella teologia morale,* Accademia Alfonsiana, Roma 1986, 79-98, en p. 88.

> dia misma, a normas derivadas de una idea preconcebida de lo que el ser humano 'debe' ser, sino sobre todo tomando en consideración las necesidades, las posibilidades, los límites y el anhelo de felicidad de las personas concretas, en su particular situación[37].

Y es que verdaderamente necesitamos superar la dicotomía (a veces, esquizofrénica) de acoger a alguien en privado, pero no aceptarle en público. La peor manera de licuar el Evangelio es poner condiciones a la misericordia que la vacían significación real (AL, n. 311).

Esa centralidad de la misericordia lleva a mirar al corazón del Señor para conocerle y así más amarle y seguirle (cf. AL, n. 58). De ahí que lance una contundente llamada a favor de la conformación de una moral cristocéntrica "no reducida a algunos aspectos que, aun siendo importantes, no manifiesten ellos solos el corazón de la enseñanza de Jesús". Esta tarea es precisa por fidelidad al Evangelio y, además, si no la afrontamos, "el edificio moral de la Iglesia corre el peligro de caer como un castillo de naipes, de perder la frescura y el perfume del Evangelio"[38].

Todo esto tiene directas y muy prácticas implicaciones para el Magisterio y su función respecto de la moral. Si en la existencia concreta del cristiano, "no hay juicios ni argumentaciones de puro derecho natural (…), siempre se transparenta el sentido de la existencia humana que brota de la fe"[39], el Magisterio ciertamente habrá de entrar pero con una *competencia originaria in re morali* respecto de los elementos de la fe que permiten descubrir los

[37] G. IRRAZÁBAL, "'Sean misericordiosos'. La fe y la vida cristiana a la luz de la misericordia", *Moralia* 37 (2014) 7-37, en p. 13.

[38] Entrevista al papa Francisco a cargo de Antonio Spadaro, SJ, en *La Cilviltà Cattolica,* en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, Año XLV, n. 39 (2.333), viernes 27 de septiembre de 2013.

[39] K. Demmer, "La competenza normativa del magistero ecclesiastico in morale", en: K. Demmer - B. Shüller (dirs.), *Fede cristiana e agire morale,* Cittadella, Asís 1980, 144-177, pp. 150. 153.

valores y las actitudes morales fundamentales que son expresión irrenunciable de la antropología cristológica, y con una *competencia subsidiaria* respecto a los elementos del derecho natural, justo en donde el magisterio "debería encontrar su expresión clara, en cuanto sea posible, no en la forma de hablar sino en la de callar", por cuanto le corresponde al creyente buscar la verdad y decidir en las condiciones concretas de su existencia.

Eso que los moralistas decimos con términos complicados es lo que está haciendo el papa: remitir a lo nuclear de la fe en Cristo Jesús y apuntar criterios de discernimiento moral, pastoral y espiritual que ayuden a las personas a caminar hacia el bien posible, con el acompañamiento y la cercanía de sus pastores, más que modelos normativos que se impongan por encima de la experiencia concreta. No se relativiza ni un ápice el ideal, pero se piensa en la realidad de personas como más importante que la ideología y en la conciencia como gran categoría de la moral, conforme a la más genuina tradición de la Iglesia.

NO CAMBIOS DE DOCTRINA Y SÍ CAMBIOS EN LA FORMA DE PROPONERLA Y APLICARLA

Las consecuencias de lo que venimos sosteniendo no desembocan en cambios de doctrina, entre otras razones porque si es cierto que "las normas generales no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares, aquello que forma parte de un discernimiento práctico ante una situación particular no puede ser elevado a la categoría de norma" (AL, n. 304). Pero sí produce importantes modificaciones en la forma de aplicarla, que tienen relación —más o menos directamente— con buscar y encontrar caminos concretos para acoger, acompañar, discernir e integrar las personas dondequiera que estén, no tanto donde nos gustaría que estuviesen. Es intentar actuar como Jesús.

Acaso lo más preciso sea decir —como ha hecho el cardenal Schönborn—que el cambio por el que se aboga no es revertir la enseñanza anterior sino favorecer un "desarrollo de la doctrina". Y creo que es justo añadir que, en realidad, se trata de un "desarro-

llo" que recupera lo más esencial de la tradición católica al poner en valor la conciencia personal reforzándola con la aportación a mi juicio más fundamental que contiene el Magisterio del papa Francisco respecto a la teología moral: afirmar que sin *discernimiento personal y pastoral* (el que pone en juego la conciencia personal y el acompañamiento de un pastor en el *fuero interno*) no estaremos buscando de manera adecuada la voluntad de Dios.

Con *Amoris Laetitia* podría pasar lo que ocurrió con la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa que encontró una dura oposición dentro del Concilio por haber tocado "el problema del desarrollo de la doctrina"; a su juicio, "el problema fundamental que subyace a todos los demás problemas tratados en el Concilio", así lo explicó J. C. Murray, SJ:

> El mismo Concilio ha demostrado, como quizás no se había hecho nunca en la historia, que la misma Iglesia no acepta el error del arcaísmo, consistente en el deseo de detener el crecimiento del pensamiento de la Iglesia en cualquiera de sus niveles de evolución (...) y de rehusar a la posibilidad de un nuevo crecimiento. Ningún otro documento conciliar niega este error con tanta fuerza como la declaración[40].

Tal desarrollo de doctrina reclama una visión de la verdad propia de la *conciencia histórica*[41], la cual, aun manteniendo la naturaleza objetiva de la verdad, se interesa por la posesión de ésta, por las afirmaciones sobre ella, por el conocimiento contenido en estas afirmaciones, por la condiciones —circunstanciales y subjetivas— del conocimiento y por cómo afectan a las personas, por tanto, por la historicidad de la verdad y por el progreso en la captación y penetración de lo que es verdadero. Todas estas preocupaciones están contenidas en la llamada al discernimiento que hace el papa Bergoglio que —siguiendo al Maestro— quiere ponerse a favor del

[40] J. C. MURRAY, "This Matter of Religious Freedom", *America* 112 (1965), 40-43, en p. 43.

[41] Esta expresión "conciencia histórica" de cuño lonerganiano recoge categorías centrales de *Gaudium et Spes* como "signos de los tiempos" (GS, 4); "a la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (GS, 46), etc.

pecador sin pactar con el pecado. Nadie ha dicho que esa vía sea fácil, pero indudablemente sí parece más evangélica.

En esa línea, una de las más notables aportaciones del papa Francisco —prolongando y ahondando el estilo del papa Benedicto en *Deus Caritas Est*— es el cambio de lenguaje de los documentos magisteriales[42]: pasa de un lenguaje dominado por el discurso normativo a un

> lenguaje capaz de hacer ver que la moral cristiana, antes de ser ley vinculante, es una invitación cargada de promesas... Las normas —aun siendo inevitables— están encuadradas dentro de una dimensión salvífica, que apunta a la donación gratuita más que al deber […]. Si se pasa por alto esta mutua compenetración entre salvación y moral, el Magisterio se expone al peligro de un rigorismo moral que se olvide de su base religiosa[43].

Nos pide que no olvidemos que "la ley es también don de Dios que indica el camino, don para todos sin excepción que se puede vivir con la fuerza de la gracia…" (AL, n. 295). Y por ello utiliza el lenguaje de la experiencia y de la narración de la vida, con sus luces y sus sombras; un lenguaje de complicidad que abre un diálogo vivo con el lector, el cual se siente comprendido. Ese estilo pone tan nerviosos a algunos que hasta tratan de negar que la exhortación apostólica sea verdadero magisterio y lo querrían degradar a "simples orientaciones pastorales". Empeño inútil donde los haya, porque se trata de un documento de auténtico "magisterio ordinario no definitivo"[44], que recuerda que la conciencia es indispensable

---

42 "No se trata solo del tema del que se habla sino también de aquellos que hablan", D. FARES, "*Amoris Laetitia* y la renovación del lenguaje eclesial", *La Civiltà Cattolica* 3981 /14/5/2016) 212.

43 K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1989; Id., *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, 140.

44 Cf. Card. Ll. MARTÍNEZ SISTACH, *Cómo aplicar Amoris Laetitia,* Madrid 2017, 31-35; S. PIE NINOT, "Sobre la enseñanza de *Amoris Laetitia*: un magisterio para acoger y practicar", *Vida Nueva* 3004 (2016), 27-29.

en la búsqueda de la voluntad divina sobre la existencia concreta. Y también que la Iglesia tiene la obligación de salir al "encuentro de la vida como viene", así hizo el Señor que nunca pasó de largo ante el sufrimiento humano y siempre respondió con misericordia y compasión ("yo tampoco te condeno"), sin dejar de pedirle a cada persona que diese lo mejor de sí misma dentro de sus posibilidades ("en adelante no peques más"). Se entiende así que el papa reclame a los pastores salir al encuentro de la gente y a los teólogos esfuerzo por acompañar a una Iglesia, "hospital de campaña", que vive su misión de salvación y curación del mundo y para ello que hagan todo lo posible para que la dogmática, la moral, la espiritualidad o el derecho reflejen la misericordia.

CONCLUSIÓN

Para actuar según los propósitos desarrollados a lo largo del artículo, ciertamente no basta con buena voluntad, hay toda una conversión intelectual y espiritual que hacer (y no es nada fácil en los contextos sociales en que vivimos); una conversión que es tanto personal como comunitaria e institucional. Una conversión que convoca muy directamente a los pastores. Se trata de entrar en una dinámica de auténtica apertura a la experiencia humana concreta; de no poner las ideas por delante de la realidad, sino partir de ella y dejarle que vaya demandando lo que se precisa para elaborar las respuestas. De que nuestro pensar se comprometa profundamente con la vida real y busque el crecimiento de las personas.

Entre las convicciones que sostienen esta llamada está la de que encontramos a Dios en el mundo; al que él ama y nosotros también (el misterio de la Encarnación), y naturalmente tenemos que discernir cómo usar los bienes de este mundo correctamente, para elegir bien. No se elige tocando superficial y tangencialmente la realidad, sino yendo a la profundidad donde se unen la concreción máxima y la máxima universalidad hacia el bien y la verdad, en la caridad.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAREZ-VERDES, L. (a cura di.). *Il problema del nuovo nella teologia morale.* Roma: Accademia Alfonsiana, 1986.

BENEDICTO XVI, Papa. Encíclica Spe Salvi 2007. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html

CHÉRCOLES, A. *La afectividad y los deseos*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1995.

CULLMANN, O. *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1967.

DEMMER, K. *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana.* Cinisello Balsamo: San Paolo, 1989.

_____. *Introducción a la teología moral*. Estella: Verbo Divino, 1994.

_____. *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995.

DEMMER, K. SHÜLLER, B. (dirs.). *Fede cristiana e agire morale*. Asís: Cittadella, 1980.

FARES, D. "*Amoris Laetitia* y la renovación del lenguaje eclesial". *La Civiltà Cattolica* 3981 (/14/5/2016), 212.

_____. "El papa Francisco y la política", Revista Criterio 2424 (2016). Recuperado de http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/04/01/el-papa-francisco-y-la-politica/

FÉDRY, J. *Decidir según Dios.* Santander: Sal Terrae, 2012.

FRANCISCO, Papa. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium.* Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

_____. *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

GARCÍA DE CASTRO, J (dir.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana I*, Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2007.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Dios en la ciudad*. Salamanca: Sígueme, 2013.

GUARDINI, R. *L´opposizione polare*. Brescia: Morcelliana, 1997.

_____. *La existencia del cristiano*. Madrid: BAC, 1997.

GUERRERO, P. "De considerar categorías abstractas a escuchar personas concretas", *Sal Terrae* 105 (2017), 451-466.

HÄRING, B. *La ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1965.

IRRAZÁBAL, G. "`Sean misericordiosos´. La fe y la vida cristiana a la luz de la misericordia", *Moralia* 37 (2014), 7-37.

MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987, 26ss.

MARTÍNEZ J. L. y CAAMAÑO, J. M. *Moral fundamental. Claves teológicas del discernimiento ético.* Santander: Sal Terrae, 2014.

MARTÍNEZ SISTACH, *Ll. Cómo aplicar Amoris Laetitia.* Madrid: Editorial Claret, 2017.

MARTINEZ, J. L. *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Madrid: Sal Terrae, 2014.

_____. *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa*, Santander: Sal Terrae, 2017.

MELINA, L. "Coscienza, libertá e magistero": *La Scuola Cattolica* 120 (1992), 152-171.

MELINA, L. NORIEGA, J. & PÉREZ-SOBA, J. J. *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001.

MIETH, D. (Dir.). *La teología moral, ¿en fuera de juego?* Una respuesta a la encíclica *Veritatis Splendor*. Barcelona: Herder, 1994.

MURRAY, J. C. "This Matter of Religious Freedom". *America* 112 (1965), 40-43.

NEWMAN, J. H. *Carta al Duque de Norfolk.* Madrid: Rialp, 1996.

OBISPOS DE LA REGIÓN DE BUENOS AIRES (Argentina), *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de 'Amoris Laetitia'* (5 de septiembre de 2016).

PIE NINOT, S. "Sobre la enseñanza de *Amoris Laetitia*: un magisterio para acoger y practicar", *Vida Nueva* 3004 (2016), 27-29.

RATZINGER, J. *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. Madrid: San Pablo, 2005.

SEMERARO, M. *Comentario a Amoris Laetitia.* Ciudad del Vaticano-Madrid: Librería Editrice Vaticana-Romana, 2016.

SPICQ, C. *Teología moral del Nuevo Testamento I*. Pamplona: EUNSA, 1970.

TAYLOR, Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 2012.

VALADIER, P. *Elogio de la conciencia.* Madrid: PPC, 1995.

VIDAL, M. *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1980.

_____. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2000.

Artículo recibido: 24 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 20 de junio de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 409-447 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Para comprender *Amoris Laetitia.* Premisas y argumentos, respuesta a dudas y objeciones, camino y esperanza

Rodrigo Guerra López[*]

Resumen:

En el presente estudio se explican las razones y argumentos que sostienen las afirmaciones fundamentales de la Exhortación apostólica *Amoris Laetitia.* En otras palabras, buscamos evidenciar claves de lectura pertinentes que no sólo nos pueden ayudar a entender este documento sino a descubrir una simpatía elemental por su propuesta esencial. Se responde a las principales dudas y objeciones presentadas contra este documento, principalmente, respecto de su capítulo VIII. Finalmente, se apunta la importancia de comprender *Amoris Laetitia* como método, como camino, para nunca desesperar al vivir el drama del amor humano al interior del matrimonio y la familia.

Palabras clave: *Amoris Laetitia, Dubia*, imputabilidad, matrimonio, pecado.

* Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Ha sido miembro del Consejo Pontificio Justicia y Paz. Miembro del Equipo Teológico del CELAM. Miembro ordinario de la Academia Pontificia por la Vida. Presidente del Centro de Investigación Social Avanzada (www.cisav.mx). Correo electrónico: rodrigo.guerra@cisav.org

Exploring the Premises and arguments of Amoris Laetitia, responding to questions and objections, Pathway and expectation

Summary:

This study explains the reasons and arguments underpinning the fundamental claims of the Apostolic Exhortation Amoris Laetitia. In other words, we seek to present relevant explanations for reading the document that not only help us to appreciate its content, but also to discover a basic understanding for its essential proposal. We respond to the major doubts and objections submitted against this document, mainly with respect to chapter VIII. Finally, the importance of understanding Amoris Laetitia as a pathway is explored, in order to overcome despair while living the drama of human love in the bosom of marriage and family.

Key words: Amoris Laetitia, Dubia, responsibility, marriage, sin.

INTRODUCCIÓN

El amor humano posee múltiples formas de realización. Su inmensa diversificación y sus infinitas complicaciones han hecho de él objeto de admiración, estudio, narración, poesía, guerra y reconciliación. Ya el viejo Aristóteles miraba en la *Etica a Nicómaco* algunas formas básicas del amor que se volverán emblemáticas en toda la historia del pensamiento: el amor utilitario, el amor basado en el placer y el amor que busca el bien de la persona a la cual se ama. Así mismo, en la literatura, el amor aparecerá de continuo siendo el tema de una buena parte de las obras de todos los tiempos. Octavio Paz, hacia el final de su libro de ensayos *La llama doble,* certeramente afirma que:

> A pesar de todos los males y todas las desgracias, siempre buscamos querer y ser queridos. El amor es lo más cercano, en esta tierra, a la beatitud de los bienaventurados. Las imágenes de la edad de oro y del paraíso terrenal se confunden con las del amor correspondido. (…) Hay una pareja que abarca a todas las parejas, de los viejos Filemón y Baucis a los adolescentes Romeo y Julieta; su figura y su historia son las de la condición humana en todos los tiempos y lugares: Adán y Eva. Son la pareja primordial, la que contiene a todas. Aunque es un mito judeo-cristiano, tiene equivalentes o paralelos en los relatos de todas las religiones. Adán y Eva son el comienzo y el fin de cada pareja. Viven en el paraíso, un lugar que no está más allá del tiempo sino en su principio. El paraíso es lo que está *antes*; la historia es la degrada-

> ción del tiempo primordial, la caída del *eterno ahora* en la sucesión. Antes de la historia, en el paraíso, la naturaleza era inocente y cada criatura vivía en armonía con las otras, con ella misma y con el todo. El pecado de Adán y Eva los arroja al tiempo sucesivo: al cambio, al accidente, al trabajo y a la muerte. La naturaleza, corrompida, se divide y comienza la enemistad entre las criaturas, la carnicería universal: todos contra todos. Adán y Eva recorren este mundo duro y hostil, lo pueblan con sus actos y sus sueños, lo humedecen con su llanto y con el sudor de su cuerpo. Conocen la gloria del hacer y del procrear, el trabajo que gasta el cuerpo, los años que nublan la vista y el espíritu, el horror del hijo que muere y del hijo que mata, comen el pan de la pena y beben el agua de la dicha. El tiempo los habita y el tiempo los deshabita. Cada pareja de amantes revive su historia, cada pareja sufre la nostalgia del paraíso, cada pareja tiene conciencia de la muerte y vive un continuo cuerpo a cuerpo con el tiempo sin cuerpo… Reinventar el amor es reinventar a la pareja original, a los desterrados del Edén, creadores de este mundo y de la historia[1].

Esta larga cita escrita por un autor agnóstico tiene un propósito: nos ayuda a advertir que en la conciencia del hombre moderno no ha disminuido la atención al fenómeno amoroso. Al contrario, tal vez hoy más que nunca se intuye su significado profundo, y al buscarse un arquetipo, las figuras de Adán y Eva, emergen, por ejemplo, en la conciencia de Octavio Paz, que se encuentra fascinado por el amor, como tantos otros hombres de letras a lo largo de la historia. Paz tiene un mérito particular: advierte con gran fuerza que cada ser humano busca reinventar el amor, y con ello, de algún modo, recuperar la vivencia de la pareja original en su inocencia igualmente original. El amor humano parece ser así un drama lleno de nostalgia de paraíso, de complementariedad fundante, de reinvención y vuelta a comenzar.

[1] O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, México 1993, p.p. 218-220.

El amor, de esta manera, se inscribe en un lugar especial en la existencia humana. Es como una suerte de perfección trascendental, es decir, pareciera una realidad que atraviesa diversas categorías y las ilumina mostrando la belleza de todas ellas. Es como una tensión que habita detrás de toda otra tensión. Más allá de la libido y del deseo, más allá del poder y del dominio, en el corazón humano habita un dinamismo que coloca al ser humano como un ser ávido de amor.

En la fe cristiana la reflexión sobre el amor ha sido continua. San Juan mira a Dios como amor (1Jn 4,8) y San Pablo expresa en un himno cómo este amor se desglosa en diversas actitudes fundamentales (1 Cor 13,1-13). El que no ama a su hermano, no ama a Dios; el que ama a Dios, ha de amar a su hermano (1 Jn 4,20 y s.s.). Los Padres y Doctores de la Iglesia superarán en buena medida el pensamiento griego gracias a la centralidad que darán al amor que nos antecede en sus meditaciones teológicas y filosóficas.

De modo más reciente, los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI han reivindicado el amor cristiano con una fuerza tal vez nunca antes vista. Basten cuatro ejemplos a este respecto: las catequesis denominadas *Teología del cuerpo* y las Encíclicas *Dives in Misericordia, Deus caritas Est* y *Caritas in Veritate.*

Cuando el Papa Francisco publica en el año 2016 la Exhortación postsinodal *Amoris Laetitia,* no podía haber escogido un mejor título: la alegría del amor. El magisterio pontificio de esta manera aporta una nueva reflexión al largo itinerario emprendido desde la antigüedad y ahora renovado por una lectura desde la fe, con auxilio de la razón y sumergida en el contexto de los nuevos desafíos contemporáneos.

Amoris Laetitia es una *re-flexión,* es decir, es un doblarse sobre sí mismo para advertir la verdad sobre la situación del propio corazón, en el noviazgo, en el matrimonio, en la familia y muy singularmente, en los momentos de dificultad y dolor. Y esta *re-flexión* se topa con un dato interior pero objetivo: la fe que habita la razón tornándose en método de conocimiento.

En efecto, la razón que reflexiona en *Amoris Laetitia* es una razón creyente. Una razón que ha descubierto la certeza sobre sí misma y sobre la verdad de una razón superior a sí misma. La razón que descubre un camino racional al dejarse *in-formar* por la fe y gracias a ello logra advertir lo que humanamente parece imposible: "Nadie puede ser condenado para siempre"[2]. Para todo ser humano, no importa cuan herido se encuentre, siempre existe camino. La certeza del cristianismo precisamente versa sobre esto: existe un Amor más grande que el mío, que el tuyo, que el "nuestro" que rescata la vida de cualquier mezquindad, egoísmo o traición. Este Amor no es meramente formal o abstracto, no es un mero recurso retórico o una exaltación emotiva propia de algún discurso de superación humana. El Amor al que nos referimos posee rostro concreto e inserción histórica: es Jesucristo, que ha muerto por nosotros en la cruz para que podamos resucitar con El, desde ahora.

Precisamente en las siguientes líneas trataremos de mostrar las razones que amparan este nuevo esfuerzo de la Iglesia por afirmar con alegría el valor del amor humano en el plano divino: *Amoris Laetitia.* No pretendemos hacer un recorrido exhaustivo por todos sus contenidos sino simplemente individuar algunas premisas y argumentos que permitan comprender su racionalidad interna y su fidelidad creativa. Y desde ahí, que nos ayuden a valorar su pertinencia como factor de renovación de la pastoral de la Iglesia en el mundo de los matrimonios y las familias.

1. CENTRALIDAD DE JESUCRISTO COMO HECHO Y NO COMO IDEA

El Concilio Vaticano II ha recuperado como eje fundamental para la renovación de la Iglesia, la centralidad de la persona viva de Jesucristo. Él es "la luz de los pueblos" y Aquel en el que se esclarece el misterio de cada ser humano[3]. Esta recuperación no pretende ser

[2] Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal "Amoris Laetitia",* n. 297. En adelante se citará: AL.

[3] Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 1; *Gaudium et Spes,* n. 22.

una argucia doctrinaria. La Iglesia, intenta en el Concilio volver la mirada al acontecimiento fundante que es de índole histórica y no conceptual. En otras palabras, la fe cristiana no está basada en una cierta filosofía, en una cierta ética o en un cierto discurso teológico. Al momento de reconducir la experiencia cristiana a su origen, nos encontramos con una irrupción en el tiempo, con un dato empírico imprevisible, con un *acontecimiento*. *Concebir históricamente a Dios* —que sorprende y rebasa al interior del tiempo—, y concebir *teológicamente al hombre* —que descubre cómo trascender su propio horizonte finito y condicionado—, posee un potencial heurístico inmenso. En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor transcendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia. Más allá de cualquier doctrina, más allá de toda la historia de las "ideas" en su conjunto, el cristianismo abre un escenario novísimo tanto en el orden religioso como en el cultural que es imposible de negar. El inmanentismo filosófico o teológico se quiebra cuando se confronta con el cristianismo como *acontecimiento.*

Cuando uno mira el Pontificado de San Juan Pablo II con atención, no se puede dejar de percibir esto: el Papa polaco, con gran pasión, buscó mostrar la irreductibilidad de Jesucristo. "Irreductibilidad" significa que el cristianismo no se puede resolver o disolver en una teorización académica, en un discurso moral, o en un mero "buen ejemplo". La Encíclica programática *Redemptor Hominis* es como un manifiesto a este respecto. Jesucristo no sólo aconteció hace dos mil años sino que se presenta operante en medio de nosotros en el presente acogiendo la humanidad de cada ser humano y con ello brindándole un *método* a la Iglesia para su labor evangelizadora y de promoción humana. Para Juan Pablo II: "en este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie"[4].

[4] Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n. 13.

Con Benedicto XVI está misma intuición se acentúa al entrar en discusión con la reducción ética del cristianismo, es decir, con el "moralismo". Benedicto XVI en su primera Encíclica señala con gran fuerza que:

> No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva[5].

Esta afirmación se inscribe en una larga tradición de pensamiento que brota del Evangelio, pasa por San Agustín y los Padres de la Iglesia, y alcanza a autores contemporáneos como Romano Guardini, Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar y el propio Joseph Ratzinger.

Con esto dicho, el texto papal citado podría quedar inscrito en nuestra memoria como una más de las muchas frases teóricas de un Papa que viene del mundo académico. Sin embargo, lo que él quiere decir está muy lejos de apuntar en esa dirección. Benedicto XVI precisamente mira a un lugar distinto al de la reflexión abstracta. Esta frase es una crítica directa a todas las formas de cristianismo gnóstico y moralista que reducen la especificidad del Evangelio a una cierta doctrina, a un cierto ideal de decencia o a un cierto cumplimiento de normas morales, disciplinares, organizacionales o estratégicas.

Para entender su contenido es útil reconstruir mínimamente la crítica al moralismo que desde su época como teólogo Ratzinger realizó de manera continua. Para Ratzinger:

> La tentación de transformar el cristianismo en moralismo y de concentrar todo en la acción moral del hombre es grande en todos los tiempos. (...) Creo que la tentación de reducir el cristianismo a moralismo es grandísima incluso en nuestro tiempo (...) Dicho de otro modo, Agustín enseña que la san-

[5] Benedicto XVI, *Deus Caritas Est,* n. 1.

> tidad y la rectitud cristianas no consisten en ninguna grandeza sobrehumana o talento superior. Si fuera así, el cristianismo se convertiría en una religión para algunos héroes o para grupos de elegidos[6].

El "moralismo" sucede cuando "el hombre se mira sólo a sí mismo y Dios permanece invisible e intocable"[7]. Mas aún, "el cristianismo no es un sistema intelectual, un conjunto de dogmas, un moralismo, sino un encuentro, una historia de amor, un acontecimiento"[8]. Esto tiene un enorme significado. Para los fines de esta exposición, el mensaje de la Encíclica *Deus Caritas Est* consiste en la impostergable necesidad de que el cristianismo sea capaz de reproponerse nuevamente como acontecimiento, como presencia comunitaria, sociológicamente identificable, en la vida del mundo.

Mientras el cristianismo no sea una presencia comunitaria visible, empíricamente constatable, quedará reducido a un elenco de valores "inspiracionales", sin capacidad de incidencia y transformación real. ¿A qué se debe esto? Un cristianismo meramente inspiracional o ético *no es capaz de recoger la tradición*, es decir, el *ethos* heredado y recreado de generación en generación, la cultura real del pueblo real. Un cristianismo moralista es incapaz de interpretar la religiosidad popular, las experiencias comunitarias concretas, la dimensión sacramental de la Iglesia, el significado eclesiológico de los más pobres, y en el fondo, es también incapaz de inscribirse con congruencia en la historia del pueblo. Un cristianismo moralista no es una realidad encarnada, inculturada y por ello, traiciona lo esencial cristiano. En una palabra, si Jesucristo se reduce a "valores" se volatiliza la posibilidad de acoger a todos con paciencia, con caridad, con misericordia. Los "valores" y aún los "preceptos de la ley natural" no abrazan, no levantan, no salvan. Sólo una Persona viva puede salvar.

---

6 J. Ratzinger, "Presentación del libro *El Poder y la Gracia. Actualidad de San Agustín*" en *30 Giorni*, n. 5, 2005.

7 Ibídem.

8 J. Ratzinger, Homilía en la Misa celebrada con motivo de la muerte de Luigi Giussani, 24 de febrero 2005.

Este enfoque es esencial para la comprensión de *Amoris Laetitia*. Al menos desde tres puntos de vista:

- Para comprender el nivel epistemológico de la Exhortación: si bien es cierto que *Amoris Laetitia* posee afirmaciones doctrinales que requieren para su explicitación de un cierto tratamiento filosófico y teológico estricto, no pretende colocarse principalmente en el nivel de un tratado académico de teología o de una reflexión magisterial de tipo dogmático. En la opinión del que aquí escribe *Amoris Laetitia* es una meditación de *teología pastoral*, es decir, es una reflexión sapiencial y creyente que brota de la experiencia de quienes viven el drama del amor humano y que retorna a esta misma experiencia para "iluminarla" tratando de encontrar su significado o camino pastoral, para el hoy de nuestro pueblo. Más que una profundización teorética en orden a elaborar una cierta articulación principalmente doctrinal-universal es una exhortación y acentuación pastoral-concreta basada en la detección de gestos específicos de la Persona viva de Jesús que respondan y acojan las urgencias y los procesos —muchas veces llenos de heridas— que viven los matrimonios y las familias reales.

- Para comprender cómo la teología moral se vuelve pastoral: Dicho de otro modo, *Amoris Laetitia* introduce una actitud característica de la *teología de la vida espiritual* y del mismo Jesús —tomar en cuenta el modo cómo misteriosamente obra la gracia a diferentes ritmos en el interior del alma de cada persona— dentro de la *teología moral* de la Iglesia, en orden a realizar un *ajuste pastoral pertinente* para que la Iglesia pueda ser una buena noticia para la familia en el momento actual. Y cuando decimos "pertinente" nos referimos tanto al evangelio como al hombre de hoy. El tiempo tiene primacía sobre el espacio, los procesos sobre el acatamiento automático, la gradualidad pastoral sobre la derivación silogística inmediata[9]. En la guía de almas

[9] De ciertas premisas se sigue de manera inmediata y con necesidad determinada conclusión.

esto suele ser muy evidente: no es la repetición mecánica de ciertas tesis doctrinales o de ciertas medidas ascéticas estandarizadas la que acerca a la persona a la vida en Cristo. Sólo el Espíritu Santo hace a los santos. Y eso sucede a través de diversos momentos, algunos más luminosos y alegres, otros más áridos y confusos, y todos personalísimos. Para la vivencia real de esto, es precisa la paciencia y la atención al modo cómo Dios mismo obra en medio de los límites, de las circunstancias, de la singularidad personal, de los aparentes éxitos y hasta de los reales o aparentes fracasos.

- Para entender el "estilo teológico" de Francisco: En cierto sentido, *Amoris Laetitia* es un buen ejemplo de un cierto estilo teológico latinoamericano en el que las verdades de la fe y de la vida moral se descubren en el encuentro empírico con la Iglesia, es decir, en la inmersión en la experiencia espiritual y pastoral del pueblo creyente. Esta inmersión posteriormente podrá adquirir un cierto nivel reflexivo y doctrinario para luego volver a nutrir el quehacer pastoral en la vida cotidiana. Tengo la impresión que la teología latinoamericana, desde este punto de vista, no es una reflexión metahistórica sobre ciertas verdades aprendidas teoréticamente sino que al contrario, es un servicio diaconal que la razón realiza desde la praxis pastoral para madurar esa misma praxis pastoral. La teología es un momento medial y sapiencial de aquello que es su fuente y de aquello que es su fin. O dicho de otra manera, la teología es la conciencia reflexiva de un pueblo en movimiento, del Pueblo de Dios en movimiento.

  A este respecto, cabe decir que en algunos ambientes europeos, se sigue considerando la experiencia teológica y pastoral latinoamericana como la propia de una "Iglesia reflejo", es decir, la experiencia de una comunidad que proyecta y aplica las aportaciones de la teología europea. Y esto, desde hace mucho, no es así. En América Latina nos encontramos con una "Iglesia fuente" que aprende de otros pero que lo hace desde su propia peculiaridad histórica, cultural y eclesiológica contribuyendo así a la

catolicidad[10]. El pensar de manera tácita o explícita que la teología latinoamericana no posee especificidad o que la verdadera y universal teología es la europea, además de falso, impide apreciar el aporte que está significando a la Iglesia universal el don de Jorge Mario Bergoglio SJ como Sucesor de Pedro.

2. CONCIENCIA SOBRE EL "CAMBIO DE ÉPOCA" E IMPORTANCIA DE LA APLICACIÓN PRUDENCIAL DE LAS NORMAS MORALES

Si *Familiaris Consortio* de San Juan Pablo II (1981) comenzaba con las palabras "la familia, en los tiempos modernos", *Amoris Laetitia* del Papa Francisco (2016) podría haber comenzado con la expresión "la familia en el cambio de época".

En efecto, aún cuando la distancia temporal de una y otra Exhortación apostólica no es mucha, el contexto cultural no es exactamente el mismo[11]. La crisis de la modernidad ilustrada —con sus diversas variaciones en cada lugar del mundo— se ha profundizado. Las reacciones autodenominadas "post-modernas" no logran realmente construir una alternativa sino que al paso del tiempo evidencian más y más sus muchas deudas con la propia modernidad que pretenden superar. Por eso, algunos preferimos hablar de la "post-modernidad" como "tardo-modernidad" aún cuando no negamos que exista un quiebre relevante que es precisamente el que ha generado una mutación antropológico-cultural que ya no puede ocultarse[12]. Sería ocioso en este lugar discutir la pertinencia del término "post-modernidad". Lo que sí es fundamental es la necesidad de reconocer el agotamiento del racionalismo y de sus derivados y las nuevas búsquedas que brotan de una sensibilidad que advierte que es preciso salir de los antiguos límites y reconocer

[10] Cf. H. C. Lima Vaz, "Igreja-reflexo vs Igreja-fonte", en *Cuadernos Brasileiros*, n. 47, 1968, pp. 17-22.

[11] Cf. R. Guerra López, "Cristianismo y cambio de época. Transformaciones educativas y culturales de la sociedad y de la Iglesia en América Latina", en *Congreso Internacional "De Puebla a Aparecida: Iglesia y sociedad en América Latina 1979-2007",* Istituto Luigi Sturzo, Roma (en curso de publicación).

[12] Véase, entre otros: A. Llano, *La nueva sensibilidad,* Espasa, Madrid 1988.

que la realidad es más compleja y urgida de intentos de comprensión más holísticos y abiertos. En medio de esto, el racionalismo se reformula hasta alcanzar expresiones nihilistas de diverso cuño mientras que la razón real intenta superar su autocercioramiento a través de la intersubjetividad, de la interculturalidad y hasta por medio de nuevas formas de religiosidad católica y no-católica.

Las causas y raíces de todo este fenómeno son variadas, complejas y no siempre evidentes. Sin embargo, la resultante es un hecho empírico en el que todos más o menos estamos inmersos y del que tenemos un cierto grado de conciencia. Las nuevas generaciones, los nuevos jóvenes, tanto urbanos como no-urbanos, en casi cualquier parte del mundo, utilizan nuevos signos, lenguajes y perspectivas para mirar la propia vida y la de los demás. Esta mutación en la cosmovisión de las personas, esta mutación lingüística y semiótica, es manifestación de una mutación antropológica que posee indicadores variados, entre otros, el relativo a la transformación de la vida afectiva y familiar[13]. *Amoris Laetitia,* por eso, reconoce que:

> Miramos la realidad de la familia hoy en toda su complejidad, en sus luces y sombras [...] El cambio antropológico-cultural hoy influye en todos los aspectos de la vida y requiere un enfoque analítico y diversificado[14].

Y casi simultáneamente, se reconoce con claridad, que la Iglesia no siempre ha logrado estar a la altura de las circunstancias a través de su respuesta pastoral. Por ejemplo, léase con cuidado el siguiente parágrafo:

> Tenemos que ser humildes y realistas, para reconocer que a veces nuestro modo de presentar las convicciones cristianas, y la forma de tratar a las personas, han ayudado a pro-

[13] Cf. R. Guerra López, "América Latina en proceso de transformación: una aproximación descriptiva", en AA. VV., *¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual,* CELAM, Bogotá 2016, p.p. 15-74.

[14] AL, 32.

> vocar lo que hoy lamentamos, por lo cual nos corresponde una saludable reacción de autocrítica. Por otra parte, con frecuencia presentamos el matrimonio de tal manera que su fin unitivo, el llamado a crecer en el amor y el ideal de ayuda mutua, quedó opacado por un acento casi excluyente en el deber de la procreación. Tampoco hemos hecho un buen acompañamiento de los nuevos matrimonios en sus primeros años, con propuestas que se adapten a sus horarios, a sus lenguajes, a sus inquietudes más concretas. Otras veces, hemos presentado un ideal teológico del matrimonio demasiado abstracto, casi artificiosamente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales. Esta idealización excesiva, sobre todo cuando no hemos despertado la confianza en la gracia, no ha hecho que el matrimonio sea más deseable y atractivo, sino todo lo contrario[15].

Este y otros juicios similares a lo largo de *Amoris Laetitia* nos permiten sostener que este acto de Magisterio pontificio posee una cierta dosis de teología contextual sin caer, por supuesto, en un contextualismo disolvente. Francisco percibe el cambio de época como un escenario en el que la propia Iglesia se encuentra inmersa y al que la Iglesia debe responder desde la conciencia de que el formalismo ha dificultado el abrazo y la acogida de todos, en especial, de los más heridos y alejados.

Así mismo, esta conciencia sobre el cambio de época, le permite a Francisco privilegiar como estrategia los procesos pastorales, es decir, el esfuerzo sostenido, constante, más allá de la concentración en una cierta eficacia coyuntural. El trabajo pastoral como proceso nos desintoxica del afán de querer obtenerlo todo de un golpe. Esto que puede parecer un lugar común en el lenguaje de la "planeación pastoral" responde principalmente al realismo de la gracia. Como mencionábamos más arriba, Dios actúa poco a poco al interior de la vida transformándola desde dentro. Para aprender a leer adecuadamente la realidad como camino, como proceso, es

[15] AL, 36.

necesario aprender a aplicar las exigencias de la vida evangélica acompañados de la virtud de la *prudencia*, es decir, de la sabiduría práctica que modula las virtudes, las aplicaciones prácticas y los tiempos. Sólo así es posible entender que:

> No todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella. Esto sucederá hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa (cf. *Jn* 16,13), es decir, cuando nos introduzca perfectamente en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada. Además, en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales, porque «las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general [...] necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado»[16].

Pienso de inmediato en la pluriformidad que reviste la experiencia auténticamente católica. Una misma fe, una misma liturgia, se encuentra expresada de formas diversas en las distintas latitudes, en los distintos ritos, en las diversas tradiciones culturales. De hecho, esto es lo que Santa María de Guadalupe enseña. Ella fue calificada por San Juan Pablo II como "modelo de evangelización perfectamente inculturada"[17]. La Virgen no pide que todos hablemos en Náhuatl. Lo que muestra con su imagen y con su mensaje en el *Nican mopohua* es un método: el método de la Encarnación, es decir, el esfuerzo por asumir lo humano, inclusive el lenguaje con sus peculiaridades simbólicas y contextuales, como camino. Porque lo que no es asumido no es redimido.

En el ámbito de la enseñanza moral de la Iglesia esto no se traduce en una fácil y tramposa derogación de la ley natural o en

[16] AL, 3.

[17] JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de Santo Domingo*, 12 de octubre de 1992, 44; Cf. *Ecclesia in America*, n. 11.

la asimilación acrítica de la ética de situación sino en la aplicación prudencial del precepto en cada caso. Aplicación que no admite excepciones pero que como veremos sí admite el reconocimiento de atenuantes y condicionamientos que pueden hacer que los grados de imputabilidad de un pecado puedan ser de diversos tipos. Aplicación que supone, así mismo, el comprender bien no sólo las normas morales sino también las circunstancias con sus peculiaridades al momento de discernir. Por eso, Francisco insiste: "el grado de responsabilidad no es igual en todos los casos, las consecuencias o efectos de una norma no necesariamente deben ser siempre las mismas"[18].

Quien quisiera que la norma moral se aplicara del mismo modo, de manera unívoca y directa, a todos los casos y circunstancias, prescinde tanto del método de la Encarnación como de la estructura de la reflexión moral que implica siempre una deliberación prudencial. No es más seguro, como algunos parecen insinuar, que la aplicación de las normas morales se realice de manera más o menos mecánica sin atender a las circunstancia concretas. La comprensión intelectual de la norma es necesaria pero no suficiente. Francisco, por eso, insiste:

> Es verdad que las normas generales presentan un bien que nunca se debe desatender ni descuidar, pero en su formulación no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares[19].

Y un poco más adelante completará:

> El discernimiento debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites. Por creer que todo es blanco o negro a veces cerramos el camino de la gracia y del crecimiento, y desalentamos caminos de santificación que dan gloria a Dios[20].

[18] AL, 300.
[19] AL, 304.
[20] AL, 305.

3. AMOR, CARIDAD Y EROTISMO

La comprensión del matrimonio y de la familia que aparece en *Amoris Laetitia* confirma la enseñanza del evangelio y del Magisterio pontificio de Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre estos temas. Esto es particularmente perceptible cuando se toma como principio hermenéutico de esta *Exhortación apostólica* el capítulo IV intitulado: "El amor en el matrimonio". El amor en la mente de Francisco, como en la mente de Benedicto XVI, no está disociado de la verdad. Amor sin verdad deriva fácilmente en sentimentalismo. Afirmar la verdad sin amor suele tornarse en despotismo destructivo[21]. Por eso, el binomio amor-verdad es el que realmente pude ayudar a la reconstrucción de la vida. Pero el amor en Francisco es particularmente sensible a uno de sus rostros más radicales. En cierto sentido el más extremo y el que al mismo tiempo expresa el atributo más propio de Dios: la misericordia[22]. De hecho, es imposible entender *Amoris Laetitia* al margen del marco temporal en el que ha sido publicada la Exhortación apostólica: el año de la misericordia. En particular el capítulo IV de *Amoris Laetitia,* en mi opinión, adquiere su verdadera dimensión cuando se ilumina con la presencia de Jesucristo, misericordia encarnada, tal y como es presentado en *Misericordiae vultus.*

En cierto sentido, Francisco nos muestra *in actu exercito* cómo sólo la verdad acompañada de amor resplandece en su belleza plena. El amor no sólo es *via cognitionis* sino que es el método para que la verdad pueda ser asimilada gradualmente de un modo humano. Sólo así la verdad puede evitar ser arrojada como proyectil contra el hermano o contra sí mismo. Es el amor el camino para que la verdad no lastime sino que construya y oriente la libertad y el corazón hacia su plenitud.

En efecto, el Papa Francisco en el capítulo VIII de *Amoris Laetitia* comenta 1Cor 13, 4-7. En su bellísima meditación se destaca que

[21] Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*.

[22] Cf. FRANCISCO, *Misericordiae vultus*.

el amor es presentado como paciencia; servicio; ausencia de envidia, alarde, arrogancia, dureza, interés e irritación. No lleva cuentas del mal, no se alegra por la injusticia y más bien se goza con la verdad. Todo lo disculpa, lo cree, lo soporta y lo espera. Esta reflexión sobre el amor prepara las palabras dedicadas a la caridad conyugal que brota de la realidad del Sacramento del matrimonio. Al mirarlo no podemos más que quedar sorprendidos ante el hecho de que el frágil amor humano es sostenido "desde arriba" por el fuerte Amor divino: "ese amor fuerte, derramado por el Espíritu Santo, es reflejo de la Alianza inquebrantable entre Cristo y la humanidad que culminó en la entrega hasta el fin, en la cruz"[23]. Y sin embargo, esta irrupción gratuita y extraordinaria, no significa que ya todo este dado y acogido de parte del corazón humano tras la celebración del sacramento. Nuevamente, y de manera del todo pertinente, Francisco advierte:

> No conviene confundir planos diferentes: no hay que arrojar sobre dos personas limitadas el tremendo peso de tener que reproducir de manera perfecta la unión que existe entre Cristo y su Iglesia, porque el matrimonio como signo implica «un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios»[24].

Es así, con una "progresiva integración" gradual que eventualmente el amor conyugal supera las pruebas y madura conforme al plan de Dios. Lentamente, se afina la sensibilidad y se "reinventa" el afecto, la amistad y el don propio de los esposos. De hecho, el amor en la mente de Francisco vuelve a aparecer con una estructura intrínseca de respeto incondicional por la persona humana como persona. Esto es lo que Karol Wojtyla llamaba "norma personalista de la acción"[25] y que Francisco vuelve a colocar en el corazón de su reflexión como la mirada que permite acoger a la persona no sólo

[23] AL, 120.

[24] AL, 122.

[25] Para un estudio sobre la norma personalista de la acción, véase: R. Guerra López, *Afirmar a la persona por si misma*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2003.

en los momentos iniciales de la aventura amorosa que supone el matrimonio sino también en aquellos en que el atractivo sensible no es igual y en el que el camino andado también pesa:

> La experiencia estética del amor se expresa en esa mirada que contempla al otro como un fin en sí mismo, aunque esté enfermo, viejo o privado de atractivos sensibles. La mirada que valora tiene una enorme importancia, y retacearla suele hacer daño. ¡Cuántas cosas hacen a veces los cónyuges y los hijos para ser mirados y tenidos en cuenta! Muchas heridas y crisis se originan cuando dejamos de contemplarnos. Eso es lo que expresan algunas quejas y reclamos que se escuchan en las familias: «Mi esposo no me mira, para él parece que soy invisible». «Por favor, mírame cuando te hablo». «Mi esposa ya no me mira, ahora sólo tiene ojos para sus hijos». «En mi casa yo no le importo a nadie, y ni siquiera me ven, como si no existiera». El amor abre los ojos y permite ver, más allá de todo, cuánto vale un ser humano[26].

Y así, es posible lograr lo que para muchos parece imposible: el perdón ante las faltas del otro y la perseverancia fiel que acoge el significado de aquello que ha sido unido por Dios y que no debe ser separado por el hombre. La perseverancia fiel no está exenta de pruebas y fragilidades. Sin embargo, es más respuesta a la gracia que esfuerzo titánico de la voluntad. De hecho, la prueba y la vivencia de la propia fragilidad es como el camino pedagógico de purificación del amor recibido como don inmerecido. De ahí brotará propiamente la "alegría" matrimonial. No de una cosmética sonrisa que surge de aquel que oculta su debilidad, no de un aparente optimismo de aquel que maquilla la vida para que aparezca sin arrugas, sino del gozo profundo nacido del corazón agradecido por tanto perdón y tanta misericordia continuas:

> La alegría se renueva en el dolor. Como decía san Agustín: "Cuanto mayor fue el peligro en la batalla, tanto mayor es el gozo en el triunfo". Después de haber sufrido y luchado

[26] AL, 128.

> juntos, los cónyuges pueden experimentar que valió la pena, porque consiguieron algo bueno, aprendieron algo juntos, o porque pueden valorar más lo que tienen. Pocas alegrías humanas son tan hondas y festivas como cuando dos personas que se aman han conquistado juntos algo que les costó un gran esfuerzo compartido[27].

Es este marco de comprensión el que permite también mirar la sexualidad humana al interior del horizonte del amor. Cuando el amor conyugal se ha descuidado en sus aspectos de sacrificio, perdón y oblación, la vida sexual de las personas termina empobreciéndose y perdiendo su significado. Por el contrario, esta vida se torna gozosa y humanizante en el contexto del paciente amor conyugal, es decir, en el contexto de una "diversidad reconciliada"[28]. Así es como se descubre que:

> La sexualidad no es un recurso para gratificar o entretener, ya que es un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor. Así, «el corazón humano se hace partícipe, por decirlo así, de otra espontaneidad». En este contexto, el erotismo aparece como manifestación específicamente humana de la sexualidad. En él se puede encontrar «el significado esponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don». En sus catequesis sobre la teología del cuerpo humano, enseñó que la corporeidad sexuada «es no sólo fuente de fecundidad y procreación», sino que posee «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don». El más sano erotismo, si bien está unido a una búsqueda de placer, supone la admiración, y por eso puede humanizar los impulsos[29].

Esta enseñanza del Papa Francisco, recoge y amplía la teología del cuerpo de San Juan Pablo II. En este, como en otros temas al interior de *Amoris Laetitia,* se verifica un desarrollo orgánico y una continuidad creativa de manera por demás evidente.

[27] AL, 130.
[28] AL, 139.
[29] AL, 151.

4. UNA TERAPIA DEL AMOR HERIDO Y UNA GUÍA PARA LOS PERPLEJOS

Rocco Buttiglione y el Card. Ennio Antonelli han escrito el libro *Terapia del amor herido en «Amoris Laetitia»*[30]. La sección escrita por Buttiglione lleva un provocador título que recuerda a Maimónides: "Guía para los perplejos". Precisamente esta obra aborda algunas de las cuestiones capitales del controvertido capítulo VIII de la Exhortación apostólica[31]. Me parecen muy afortunadas las expresiones usadas por Buttiglione y por el Card. Antonelli ya que, en efecto, el Papa Francisco dedica toda esta sección al acompañamiento, discernimiento e integración de la fragilidad matrimonial. *Amoris Laetitia* es realmente un recurso terapéutico para quien necesita ayuda y una hoja de ruta para los cristianos desconcertados.

Francisco conoce bien el Magisterio de San Juan Pablo II. Por eso recupera una idea muy querida por él: la ley de la gradualidad, que no es gradualidad en la ley sino conciencia del avance progresivo de la acción de los dones divinos en la persona concreta[32]. Con esto en mente Francisco nos indica: "hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición"[33]. En otras palabras, antes de juzgar es preciso comprender. Tener soluciones prefabricadas a los diversos casos y situaciones sin una mirada llena de compasión y de ternura

[30] E. ANTONELLI-R. BUTTIGLIONE, *Terapia dell´amore ferito in "Amoris Laetitia",* Ares, Milano 2017.

[31] Nosotros por nuestra parte hemos participado en la amplia discusión sobre este tema a través de algunas breves intervenciones: R. Guerra, "Fedeltà creativa", en *L´Osservatore Romano*, 23 de julio de 2016, p. 5; Ídem, "Francisco va a causar un cisma con *Amoris Laetitia*. ¡No!", en *ALETEIA*, 3 de mayo de 2016: https://es.aleteia.org/2016/05/03/francisco-va-a-causar-un-cisma-con-la-amoris-laetitia-no/ ; Idem, "Aprender los unos de los otros. Respuesta y propuesta a Jaroslaw Merecki", en *L´Espresso*, 18 de agosto de 2016: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351355.html ; Idem, "Queridos Cardenales…", en *Vatican Insider,* 23 de noviembre de 2016: http://www.lastampa.it/2016/11/23/vaticaninsider/es/comentarios/queridos-cardenales-Zq4zS3VoH2REeXZO8YUc7O/pagina.html .

[32] Cf. AL, 295.

[33] AL, 296.

que nos permita atender y entender las peculiaridades de cada persona y su circunstancia fácilmente deriva en injusticia aunque la solución se arrope con un lenguaje aparentemente ortodoxo. Más aún, en ocasiones se da la impresión que las personas pudieran estar signadas de manera fatal por vivir al interior de una situación objetiva de pecado. A este respecto, Francisco sostiene:

> Nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio. No me refiero sólo a los divorciados en nueva unión sino a todos, en cualquier situación en que se encuentren[34].

En efecto, el mal nunca tiene la última palabra. Si esto comienza a ser intuido como verdadero en el orden natural al meditar la estructura ontológica del mal[35], es todavía más verdadero a la luz del misterio de la Redención. Jesús, una y otra vez, busca a cada ser humano para reencontrarse con él. Siempre existe un camino para la reconstrucción de la propia vida luego del pecado. En este sentido "nadie puede ser condenado para siempre". Jesús se ofrece como camino, verdad y vida para todos, ¡en todo momento!

En el caso de los divorciados vueltos a casar es preciso mirar con atención lo esencial de la propuesta del Papa Francisco. Pido una disculpa al amable lector por la siguiente colección de citas esenciales. Todas ellas son necesarias para captar cómo Francisco celosamente vela por la verdad revelada sobre la indisolubilidad matrimonial[36] y al mismo tiempo coloca en un lugar central una mirada llena de misericordia y de verdad para con quien vive el dolor de un matrimonio fracasado y se ha arriesgado a emprender una nueva unión:

[34] AL, 297.

[35] El mal es un bien deficiente. Dicho de otro modo, el sujeto del mal siempre es un bien que constitutivamente se encuentra tensionado hacia su perfección adecuada. Esta tensión, aunque no se cumpla, subsiste como una suerte de reclamo aún en el mayor de los males. Y tal vez, principalmente en ellos. Cf. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.

[36] Cf. AL, 61 y s.s.

Los divorciados en nueva unión, por ejemplo, pueden encontrarse en situaciones muy diferentes, que no han de ser catalogadas o encerradas en afirmaciones demasiado rígidas sin dejar lugar a un adecuado discernimiento personal y pastoral[37].

La conversación con el sacerdote, en el fuero interno, contribuye a la formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una participación más plena en la vida de la Iglesia y sobre los pasos que pueden favorecerla y hacerla crecer. (…) Cuando se encuentra una persona responsable y discreta, que no pretende poner sus deseos por encima del bien común de la Iglesia, con un pastor que sabe reconocer la seriedad del asunto que tiene entre manos, se evita el riesgo de que un determinado discernimiento lleve a pensar que la Iglesia sostiene una doble moral[38].

Para entender de manera adecuada por qué es posible y necesario un discernimiento especial en algunas situaciones llamadas «irregulares», hay una cuestión que debe ser tenida en cuenta siempre, de manera que nunca se piense que se pretenden disminuir las exigencias del Evangelio. La Iglesia posee una sólida reflexión acerca de los condicionamientos y circunstancias atenuantes. Por eso, ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante[39].

A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia[40].

[37] AL, 298.
[38] AL, 300.
[39] AL, 301.
[40] AL, 305.

En ciertos casos, podría ser también la ayuda de los sacramentos. Por eso, «a los sacerdotes les recuerdo que el confesionario no debe ser una sala de torturas sino el lugar de la misericordia del Señor»: Exhort. ap. *Evangelii Gaudium* (24 noviembre 2013), 44: *AAS* 105 (2013), 1038. Igualmente destaco que la Eucaristía «no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles» (*ibíd*, 47: 1039)[41].

De nuestra conciencia del peso de las circunstancias atenuantes —psicológicas, históricas e incluso biológicas— se sigue que, «sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día», dando lugar a «la misericordia del Señor que nos estimula a hacer el bien posible». Comprendo a quienes prefieren una pastoral más rígida que no dé lugar a confusión alguna. Pero creo sinceramente que Jesucristo quiere una Iglesia atenta al bien que el Espíritu derrama en medio de la fragilidad: una Madre que, al mismo tiempo que expresa claramente su enseñanza objetiva, «no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino»[42].

De este modo podemos constatar cómo Francisco no sostiene de manera tácita o explícita que una acción antes considerada como mala, ahora con su enseñanza, sea de repente presentada como buena. La especie moral del acto no cambia por las circunstancias o la situación. Sin embargo, los grados de imputabilidad del acto serán diversos de acuerdo al modo cómo el acto humano se ha realizado en cuanto tal, es decir, por el grado de conciencia y libertad implicados. Esta no es en ningún sentido una innovación doctrinal sino la más tradicional enseñanza de la Iglesia católica en estas materias, como veremos un poco mejor líneas adelante.

41 AL, nota 351.

42 AL, 308.

5. ¿CÓMO RESOLVER LAS DUDAS-OBJECIONES PRESENTADAS CONTRA "*AMORIS LAETITIA*"?

Las objeciones contra la enseñanza magisterial del Papa Francisco no se han dejado esperar[43]. Algunas versan sobre el posible acceso de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía. Otras sobre la naturaleza magisterial de la Exhortación apostólica. Y otras más, sobre la autoridad del Sucesor de Pedro. Sería imposible aquí desarrollar todas las respuestas a estas objeciones. Intentando atender lo más esencial de todas ellas, a continuación exponemos nuestra opinión sobre el modo de responder las "dudas" que cuatro importantes cardenales de la Iglesia católica han expuesto de manera privada al Papa Francisco, y después de algunas semanas, han hecho públicas.

5.1. La pedagogía cristiana: seguir a otro

La fe cristiana es un escándalo. Dios se ha hecho carne frágil y ha decidido que ese involucramiento con la vida de todo hombre y mujer y de cada hombre y mujer, permanezca dentro de la historia a través de la Iglesia. La Iglesia somos nosotros: frágiles, necios, limitados. Dios se ha sumergido en nuestra humanidad finita y torpe, y la humanidad de ustedes y mía, se ha sumergido en el tierno abrazo de ese mismo Dios. Desde ese momento, todo el camino cristiano está marcado por la pedagogía del seguimiento a una carne concreta, que me educa y me acompaña. No seguimos una idea, no seguimos un ideal de decencia, seguimos a una Persona viva y al modo cómo esta Persona ha decidido quedarse junto con nosotros, sin abandonarnos. La fácil tentación gnóstica así se evita: creyendo que el Amor de Dios se ha inclinado sobre nuestra vida, compadeciéndose de nuestra nada, reconstruyendo por dentro lo caído, lo aplastado, lo herido.

[43] Por ejemplo, véase entre otros: J. FINNIS-G. GRISEZ, *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors Against the Catholic Faith. A letter to the Supreme Pontiff Francis, to all Bishops in communion with him, and to the rest of the Christian faithfull,* (promanuscripto); J. SEIFERT, "La Alegría del Amor: Alegrías, Tristezas y Esperanzas", en *Aemaet. Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Vol 5, No 2, 2016, pp. 86-158.

La fe se vuelve ideología cuando nuestra certeza sobre el escándalo cristiano se da por supuesta. Cuando no es preciso recomenzar. Cuando, sin darnos cuenta, concebimos a la fe como un territorio ya conquistado. Cuando estamos más ciertos de nosotros mismos que de aquel que se nos ha dado como lugar de verificación de nuestra experiencia.

En efecto, Jesús eligió a Pedro, un pobre pescador, para guiarnos. No era teólogo, no era erudito. Sabía de peces y de redes. No fue a pesar de su fragilidad y rudeza que se tornó roca para sostener a la Iglesia. Fue a través de ellas, que Dios mismo decidió educarnos y sorprendernos a todos.

¿Cómo creer en esto que rompe todos los esquemas? ¿Cómo creer que un Papa jesuita, latinoamericano, amigo de Rafael Tello, de Lucio Gera y de Methol Ferré, posee potestad plena, suprema y universal que puede ejercitar siempre con entera libertad?

Me parece, que esta certeza de fe se educa en la adhesión fiel a la compañía que se nos regala para vivir el misterio de la Iglesia: el obispo, el párroco, el fundador de la comunidad de discipulado en la que nos encontramos instalados, el hermano mayor que me aconseja y me cuida, etcétera. Dios nos regala personas que fungen como un factor de verificación, como un camino para la adhesión de fe. A través del signo sensible de su amistad y compañía, mi corazón descubre que ser Iglesia nunca es una propuesta formal, abstracta o descarnada. Ser Iglesia siempre es vivir al interior de una compañía guiada, de una obediencia y una disponibilidad. Prescindir de la mediación sensible, desploma a la Iglesia como sacramento. Nuevamente, quisiera insistir: no seguimos ideas. Seguimos un acontecimiento viviente, actuante y carnal que permanece en la historia.

5.2. La carta de los cardenales Burke, Caffarra, Brandmüller y Meisner

Recordar toda esta pedagogía de seguimiento y adhesión es importante al momento de reflexionar sobre el significado de las

cinco *dubia* (dudas) expresadas por cuatro cardenales al Papa Francisco sobre la doctrina de *Amoris Laetitia,* principalmente respecto del capítulo VIII.

La carta de los cardenales Burke, Caffarra, Brandmüller y Meisner ciertamente es cordial[44]. Sin embargo, es lamentable que la hayan hecho pública ya que originalmente parece haber sido escrita como una misiva privada. En muchas ocasiones cuando una carta originalmente privada es dada a conocer públicamente sin la aprobación del destinatario se comete una grave falta moral. Más aún, no es extraño que este tipo de recursos mediáticos se conciban como medias de presión. Así mismo, declaraciones complementarias a la carta la arropan con un tono de amenaza. El cardenal Burke afirmó que si Francisco no responde a sus cuestionamientos en un cierto plazo, los cuatro cardenales estarían prestos a "un acto formal de corrección" al sucesor de Pedro[45].

Me pregunto, sinceramente ¿no se darán cuenta los señores cardenales que sus cuestionamientos, ahora públicos, fortalecen directa e indirectamente a aquellos que desde hace años desconfían de Paulo VI, de Juan Pablo II, de Benedicto XVI y del Concilio Vaticano II? ¿No se darán cuenta que algunos de los sectores más asociados a fantásticas teorías de la conspiración, a conservadurismos ideológicos ajenos al evangelio y al moralismo —tan denunciado por el Papa Ratzinger— celebran su toma de posición? Tal vez no tienen conciencia de todo esto. O tal vez lo minimizan. O simplemente desean de corazón salir de "dudas" y se acercan al Papa con ánimo de aprender y no de cuestionar su Magisterio.

[44] La carta completa de los cuatro cardenales puede encontrarse aquí: S. MAGISTER, "Clarificar. La apelación de cuatro cardenales al Papa", 14 de noviembre de 2016: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articulo/1351414ffae.html?sp=y&refresh_ce

[45] La noticia apareció en muchos medios de comunicación internacionales. Por ejemplo, véase: A. TORNIELLI, "Amoris Laetitia; el últimatum de Burke a Francisco", en *Vatican Insider,* 20 de noviembre de 2016: http://www.lastampa.it/2016/12/20/vaticaninsider/es/vaticano/amoris-laetitia-el-ultimtum-de-burke-a-francisco-Z0V5JmsCaqd8kYYwkDxcmM/pagina.html

5.3. Respuesta a las "dubia" y primera razón para el "silencio" del Papa Francisco

Desde mi punto de vista, la enseñanza del Papa Francisco en *Amoris Laetitia* es verdadera fidelidad creativa y desarrollo orgánico que explicita el depósito de la fe subrayando que toda verdad, para que brille en su atractivo, requiere ser afirmada con misericordia y con bondad[46]. El silencio guardado por el Papa ante las preguntas de los cardenales puede responder a dos cosas en mi opinión. La primera, a que ya están atendidas estas cuestiones tanto en *Amoris Laetitia* como en las importantes homilías, mensajes y catequesis con las que Francisco ejerce su *munus docendi* día con día. Para mostrarlo de manera explícita, procedemos a responder las *dubia* siguiendo las indicaciones del propio Papa Francisco y la doctrina tradicional de la Iglesia en materia de teología moral. La segunda razón, la expondremos más adelante.

Los cardenales preguntan *si es posible ahora conceder la absolución en el sacramento de la Penitencia y, en consecuencia, admitir a la Santa Eucaristía a una persona que, estando unida por un vínculo matrimonial válido, convive "more uxorio" con otra*. La respuesta es clara. Me parece que en algunas ocasiones se podrá y en algunas ocasiones no. Todo dependerá de si existe auténtico pecado mortal o si existen atenuantes que hagan de la falta un pecado aunque no de esta índole. Vale la pena recordar a este respecto que para que exista un pecado mortal se requieren tres elementos en el acto humano: materia grave, pleno conocimiento y deliberado consentimiento. La sola materia grave no constituye de suyo pecado mortal.

En segundo lugar, se preguntan si *sigue siendo válida la enseñanza de Juan Pablo II respecto a la existencia de normas morales absolutas, válidas sin excepción alguna, que prohíben acciones intrínsecamente malas*. La respuesta a esta cuestión es "sí", sigue siendo válida. Existen actos que en sí mismos, son siempre gravemente ilí-

[46] Cf. R. GUERRA, "*Amoris Laetitia*: desarrollo orgánico y fidelidad creativa", en *L´Osservatore Romano. Edición en español,* 22 de julio de 2016, pp. 7-9; Ídem, "Aprender los unos de los otros", publicado en: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351355.

citos por razón de su objeto. Pero como Juan Pablo II recuerda "si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia"[47] aún cuando no la supriman del todo.

La tercera cuestión es *si después de Amoris Laetitia n. 301, ¿es posible afirmar todavía que una persona que vive habitualmente en contradicción con un mandamiento de la ley de Dios, como por ejemplo el que prohíbe el adulterio se encuentra en situación objetiva de pecado grave habitual?* Aquí la respuesta amerita hacer algunas distinciones: una "situación de pecado grave habitual" se refiere a una conducta obstinada contraria objetivamente a la norma evangélica, por lo tanto, no hace alusión a la imputabilidad, sino a la naturaleza de la acción en sí misma considerada. El "pecado grave" se especifica por la materia grave. Por otro lado, "pecado mortal" es aquella acción que involucra materia grave, pleno conocimiento y deliberado consentimiento. Por ello, para que una acción objetivamente mala sea pecado mortal se requieren ciertas condiciones subjetivas que lo hagan imputable. De este modo podemos entender que todos los pecados mortales son pecados graves, pero no todos los pecados graves son pecados mortales.

La prohibición de acceder a la Eucaristía en situación de pecado grave plasmada en el canon 915 descansa en la posibilidad afectar el orden de la comunidad, generar escándalo y situaciones parecidas, es decir, yace en una *norma disciplinar, no doctrinal*, que el Papa puede modificar o que aunque no modifique puede presentar excepciones basadas en el principio canónico de la "*salus animarum*". Por el contrario, la imposibilidad de acceder a la Eucaristía en pecado mortal es de *orden doctrinal*, no meramente *disciplinar*.

Cuando se entiende correctamente esta distinción, ya no es posible afirmar que toda persona en situación de pecado grave por definición se encuentra cometiendo pecados mortales. Baste pensar en personas que viven en situaciones de esclavitud sexual

[47] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 81.

y en las que evidentemente existe una situación de pecado grave (la prostitución) sin que por ello signifique que los actos que realizan son imputables a tal grado que puedan ser considerados con "pleno conocimiento" y "deliberado consentimiento" (ya que hay esclavitud). Al parecer los cardenales se aproximan un poco a esto al reconocer que una persona en situación de vida objetiva de pecado "subjetivamente podría no ser plenamente imputable, o no serlo para nada". En efecto, pueden existir diversos grados de responsabilidad en un acto moral. No todo acto malo es igualmente culpable, no todo acto malo es igualmente imputable. Negar esta gradación haría de la moral cristiana un rigorismo insoportable. La enseñanza constante de la Iglesia siempre ha evitado este grave error.

La cuarta pregunta que se le hace al Papa es *después de las afirmaciones de "Amoris Laetitia" n. 302 sobre las "circunstancias que atenúan la responsabilidad moral", ¿se debe considerar todavía válida la enseñanza de San Juan Pablo II, según la cual: "las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto subjetivamente honesto o justificable como elección"*? La respuesta correcta es "sí". Así es. La circunstancia o la intención modifican sólo accidentalmente la especie moral de la acción. Pero ambas, son relevantes para la determinación de la imputabilidad. Por eso, el Papa Francisco está en lo correcto al afirmar "un juicio negativo sobre una situación objetiva no implica un juicio sobre la imputabilidad o la culpabilidad de la persona involucrada"[48].

La quinta pregunta versa sobre si *se debe considerar todavía válida la enseñanza de San Juan Pablo II, en la que excluye una interpretación creativa del papel de la conciencia y afirma que ésta nunca está autorizada para legitimar excepciones a las normas morales absolutas que prohíben acciones intrínsecamente malas por su objeto.* De nuevo, la respuesta es "sí". *Amoris Laetitia* no propone excepciones a las normas morales absolutas. Lo que existen son atenuantes

[48] FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, n. 302.

que en algunos casos pueden hacer que el pecado cometido no sea imputable a un sujeto con las características necesarias para poder considerar su acción un pecado mortal. La conciencia moral no tiene un papel creativo sino que descubre, poco a poco, la verdad. El adulterio es siempre un mal. Sin embargo, el penitente en algunas ocasiones no siempre es del todo culpable. Por ello, su situación de pecado en algunas ocasiones puede no ser de pecado mortal.

5.4. Segunda razón para comprender el silencio del Papa Francisco

Entiendo bien que no todas las cuestiones involucradas en estas discusiones se resuelven con lo anteriormente expuesto. Para cerrar esta sección quisiera anotar una segunda posible razón que pudiere explicar el silencio que ha mantenido el Papa hasta el día de hoy delante de las "dudas" de cuatro señores cardenales.

En *Misericordia et misera,* Francisco habla en varias ocasiones del "silencio". Explicando el encuentro de Jesús con la mujer adúltera, señala que a quien quería "juzgarla y condenarla a muerte, Jesús responde con un silencio prolongado, que ayuda a que la voz de Dios resuene en las conciencias, tanto de la mujer como de sus acusadores. Estos dejan caer las piedras de sus manos y se van uno a uno[49]". ¿No será esta la razón del silencio del Papa? ¿No estará esperando que los hombres que le han jurado fidelidad a su persona reconsideren su posición y reingresen al camino pedagógico de seguimiento y adhesión al Sucesor de Pedro que más arriba hemos señalado? Quiera Dios, que con diálogo y buena fe, con oración en común y abrazo sincero, todos podamos caminar junto al Sucesor de Pedro y junto a los obispos en comunión con él. Así podremos dar testimonio vivo de que, más allá de algunas diferencias de sensibilidad, la comunión siempre es posible, si redescubrimos existencialmente la primacía del amor misericordioso de nuestro Dios, que a todos nos quiere y que a todos nos perdona siempre.

[49] FRANCISCO, *Misericordia et misera*, n. 1.

6. EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Tanto en las *dubia* de los cardenales como en otras objeciones aparecidas aquí y allá, subyace una implícita preocupación que podría expresarse con una pregunta: ¿La Iglesia puede valorar de manera diversa dos comportamientos que de manera externa son idénticos a causa de los diferentes elementos subjetivos involucrados? Este cuestionamiento parece del todo legítimo sobre todo si uno de repente recuerda el principio *de internis ne ecclesia quidem iudicat,* en el fuero interno, en la conciencia, ni la Iglesia puede juzgar.

Sin embargo, esta objeción puede ser resuelta con relativa facilidad si ubicamos que este principio es prioritariamente de orden *canónico* más que *moral.* De hecho, como ha señalado certeramente Rocco Buttiglione, una formulación más completa del principio mencionado debería ser: *ecclesia in externis non iudicat de internis.* La Iglesia, en el proceso canónico, no juzga del fuero interno[50]. El confesor, por otra parte, sí que puede tener diálogo en fuero interno con el penitente y eventualmente, previo arrepentimiento, ofrecer la absolución y la eucaristía.

Este tipo de objeción, basada en una suerte de comprensión limitada sobre el fuero externo y el fuero interno, tengo la impresión que ha dado lugar también a algunas interpretaciones de *Amoris Laetitia* que sin pretender objetarla del todo o hacer acusaciones explícitas contra este documento magisterial del Papa Francisco, provocan que se le presente de la manera más restrictiva posible. Por ejemplo, mi querido Jaroslaw Merecki al querer refutar a Rocco Buttiglione y a quien aquí escribe en un artículo publicado en la Revista oficial del Instituto Pontificio Juan Pablo II intenta afirmar que: "no poseemos de algún instrumento o de algún procedimiento empírico con el que se pueda verificar el estado de gracia" de las personas[51]. Además, dado que no ofrecemos un catálogo concreto y

[50] E. ANTONELLI-R. BUTTIGLIONE, *Terapia dell´amore ferito in "Amoris Laetitia",* Ares, Milano 2017, p. 57-58.

[51] J. MERECKI, "Nota su alcune interpretazioni di *Amoris Laetitia*", en *Anthropotes*, año 2016, Vol. XXXII, n. 2, p. 342.

completo de situaciones atenuantes a considerar por parte del confesor para evaluar la posible disminución de la imputabilidad de un pecado, entonces, "arriesgamos dejar todo a la discrecionalidad de los confesores, entre los cuales algunos serán más rigoristas, mientras que otros serán más liberales" (...) "una tal situación crearía más confusión que claridad en lo que respecta a la enseñanza de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio"[52].

No nos deja de sorprender que el discernimiento del confesor sea de esta manera prácticamente suprimido y se pretenda sustituirlo por una evaluación más o menos mecánica de la acción humana desde el punto de vista del mero fuero externo y una aplicación más bien rígida de la norma moral a la diversidad de casos y situaciones.

Este tipo de perspectiva basada en el temor a la "discrecionalidad" del confesor es el que lleva a algunos a realizar la interpretación más restrictiva posible de *Amoris Laetitia* impidiendo completamente el acceso a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar, a menos que vivan como hermanos. Consideramos que con lo que hemos explicado en esta exposición podemos descubrir que este tipo de autores se distancian de la adhesión al Magisterio pontificio rectamente interpretado y prefieren una cierta modalidad de tuciorismo como sucedáneo de esta adhesión. Por ejemplo, parece que esta posición restrictiva es la que caracteriza a José Granados, a Stephan Kampowski y a Juan José Pérez-Soba en su libro *Amoris Laetitia. Acompagnare, Discernere, Integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*[53].

Muy distinta es la postura que han asumido los obispos de la provincia de Buenos Aires en su documento orientativo para aplicar el capítulo VIII de la Exhortación apostólica:

> Si se llega a reconocer que, en un caso concreto, hay limitaciones que atenúan la responsabilidad y la culpabilidad (cf.

[52] Ídem, pp. 340-341.

[53] Cantagalli, Siena 2016.

> 301-302), particularmente cuando una persona considere que caería en una ulterior falta dañando a los hijos de la nueva unión, *Amoris Laetitia* abre la posibilidad del acceso a los sacramentos de la Reconciliación y la Eucaristía (cf. notas 336 y 351). (…) Puede ser conveniente que un eventual acceso a los sacramentos se realice de manera reservada, sobre todo cuando se prevean situaciones conflictivas. Pero al mismo tiempo no hay que dejar de acompañar a la comunidad para que crezca en un espíritu de comprensión y de acogida, sin que ello implique crear confusiones en la enseñanza de la Iglesia acerca del matrimonio indisoluble[54].

Esta toma de posición de los obispos de la región de Buenos Aires ha sido comentada personalmente por el Papa Francisco del siguiente modo:

> El escrito es muy bueno y explicita cabalmente el sentido del capítulo VIII de *Amoris Laetitia*. No hay otras interpretaciones[55].

Luego de esta declaración del Papa Francisco es imposible argumentar que está terminantemente prohibido el acceso a los sacramentos a todas las personas que vivan en una situación de pecado grave. Siempre habrá que mirar caso por caso y si existe pecado mortal sin arrepentimiento no se podrá ofrecer la absolución y la eucaristía. Pero en algunas ocasiones, sí que se podrá. Una vez más hay que decir: "A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios[56]". Este es el camino. Camino que nunca es estático sino que requiere un "discernimiento dinámico" a lo largo de las etapas de maduración y conversión de la persona[57].

---

54 REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de "Amoris Laetitia",* 5 de septiembre de 2016.

55 FRANCISCO, *Carta a Mons. Sergio Alfredo Fenoy. Delegado de la Región pastoral Buenos Aires,* 5 de septiembre de 2016.

56 AL, 305.

57 Cf. AL, 303.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN: NO DESESPERAR POR NUESTROS LÍMITES

Uno de los parágrafos menos comentados de *Amoris Laetitia* es el último. Su belleza y verdad son extraordinarias. Tengo la impresión que este pequeño texto no está colocado simplemente para cerrar retóricamente la Exhortación apostólica. En cierto sentido nos permite contemplar de manera sintética, sapiencial y pastoral el mensaje central de todo el documento. *Amoris Laetitia* no es un tratado sistemático y exhaustivo que agote todas las materias de la teología moral del matrimonio y la familia. *Amoris Laetitia* es más un método para encontrar cómo Dios busca cuidar el amor, atender el amor y curar el amor a lo largo de la vida de las personas. Es un método para no desesperar por nuestros límites. Creo que no hay mejor manera de terminar esta meditación que con estas profundas líneas que al mismo tiempo traslucen la verdad sobre lo que existe en el fondo del corazón del Papa Francisco en estas materias:

> Las palabras del Maestro (cf. *Mt* 22,30) y las de san Pablo (cf. *1 Co* 7,29-31) sobre el matrimonio, están insertas —no casualmente— en la dimensión última y definitiva de nuestra existencia, que necesitamos recuperar. De ese modo, los matrimonios podrán reconocer el sentido del camino que están recorriendo. Porque, como recordamos varias veces en esta Exhortación, ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar. Hay un llamado constante que viene de la comunión plena de la Trinidad, de la unión preciosa entre Cristo y su Iglesia, de esa comunidad tan bella que es la familia de Nazaret y de la fraternidad sin manchas que existe entre los santos del cielo. Pero además, contemplar la plenitud que todavía no alcanzamos, nos permite relativizar el recorrido histórico que estamos haciendo como familias, para dejar de exigir a las relaciones interpersonales una perfección, una pureza de intenciones y una coherencia que sólo podremos encontrar en el Reino definitivo. También nos impide juzgar con dureza a quienes viven en condiciones de mucha fragilidad. Todos estamos llamados a mantener viva la tensión

hacia un más allá de nosotros mismos y de nuestros límites, y cada familia debe vivir en ese estímulo constante. Caminemos familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido[58].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONELLI, E. - BUTTIGLIONE, R. *Terapia dell´amore ferito in "Amoris Laetitia".* Milano: Ares, 2017.

BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est.* Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

CARDONA, C. *Metafísica del bien y del mal.* Pamplona: Eunsa, 1987.

FINNIS, J. & GRISEZ, G. *The Misuse of Amoris Laetitia to Support Errors Against the Catholic Faith. A letter to the Supreme Pontiff Francis, to all Bishops in communion with him, and to the rest of the Christian faithfull.* Recuperado de http://www.twotlj.org/OW-MisuseAL.pdf

FRANCISCO. *Carta a Mons. Sergio Alfredo Fenoy. Delegado de la Región pastoral Buenos Aires,* 5 de septiembre de 2016. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160905_regione-pastorale-buenos-aires.html

FRANCISCO. *Carta Apostólica "Misericordia et Misera"*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html

[58] AL, 325.

FRANCISCO. *Exhortación apostólica postsinodal "Amoris Laetitia".* Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

FRANCISCO. *Misericordiae vultus. Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la Misericordia.* Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html

GUERRA LÓPEZ, R. *Afirmar a la persona por sí misma*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.

_____. "América Latina en proceso de transformación: una aproximación descriptiva", en AA. VV., *¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual.* Bogotá: CELAM, 2016.

_____. "*Amoris Laetitia*: desarrollo orgánico y fidelidad creativa", en *L´Osservatore Romano. Edición en español,* 22 de julio de 2016, pp. 7-9;

_____. "Fedeltà creativa", en *L´Osservatore Romano*, 23 de julio de 2016, p. 5;

_____. "Aprender los unos de los otros. Respuesta y propuesta a Jaroslaw Merecki", en *L´Espresso*, 18 de agosto de 2016: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351355.html ;

_____. "Francisco va a causar un cisma con *Amoris Laetitia*. ¡No!", en *ALETEIA*, 3 de mayo de 2016: https://es.aleteia.org/2016/05/03/francisco-va-a-causar-un-cisma-con-la-amoris-laetitia-no/;

_____. "Queridos Cardenales…", en *Vatican Insider,* 23 de noviembre de 2016: http://www.lastampa.it/2016/11/23/vaticaninsider/es/comentarios/queridos-cardenales-Zq4zS3VoH2REeXZO8YUc7O/pagina.html .

_____. "Cristianismo y cambio de época. Transformaciones educativas y culturales de la sociedad y de la Iglesia en América Latina", en *Congreso Internacional "De Puebla a Aparecida: Iglesia y sociedad en América Latina 1979-2007",* Istituto Luigi Sturzo, Roma (en curso de publicación).

JUAN PABLO II. *Discurso inaugural de Santo Domingo*, 12 de octubre de 1992. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html

JUAN PABLO II. *Redemptor Hominis*.

JUAN PABLO II. *Veritatis Splendor*.

JUAN PABLO II. *Ecclesia in America*.

LIMA VAZ, H. C. "Igreja-reflexo vs Igreja-fonte", en *Cuadernos Brasileiros*, n.47, (1968): 17-22.

LLANO, A. *La nueva sensibilidad.* Madrid: Espasa, 1988.

MAGISTER, S. "Clarificar. La apelación de cuatro cardenales al Papa", 14 de noviembre de 2016. Recuperado de http://chiesa.espresso.repubblica.it/articulo/1351414ffae.html?sp=y&refresh_ce

MERECKI, J. "Nota su alcune interpretazioni di *Amoris Laetitia*", en *Anthropotes*, Vol. XXXII, n. 2 (2016): 335-346.

PAZ, O. *La llama doble. Amor y erotismo.* México: Seix Barral, 1993.

RATZINGER, J. "Presentación del libro *El Poder y la Gracia. Actualidad de San Agustín*". *30 Giorni*, n. 5 (2005). Recuperado de http://www.30giorni.it/articoli_id_8901_l2.htm

RATZINGER, J. *Homilía en la Misa celebrada con motivo de la muerte de Luigi Giussani, 24 de febrero 2005*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050224_homily-giussani_sp.html

REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de "Amoris Laetitia"*, 5 de septiembre de 2016.

SEIFERT, J. "La Alegría del Amor: Alegrías, Tristezas y Esperanzas", en *Aemaet. Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Vol 5, No 2 (2016): 86-158.

TORNIELLI, A. "Amoris Laetitia; el últimatum de Burke a Francisco", en *Vatican Insider,* 20 de noviembre de 2016: http://www.lastampa.it/2016/12/20/vaticaninsider/es/vaticano/amoris-laetitia-el-ultimtum-de-burke-a-francisco-Z0V5JmsCaqd8kYYwkDxcmM/pagina.html

Artículo recibido: 20 de junio de 2017
Artículo aceptado: 5 de julio de 2017

Recursos documentales en línea:

Biblioteca Cardenal Josef Höffner

La Biblioteca, de gran riqueza y tradición teológica y pastoral, reúne en su colección los fondos bibliográficos de los primeros Institutos Latinoamericanos que nacieron para afrontar la novedad y la renovación del Concilio Vaticano II. Además recibe permanentemente documentación de las Conferencias Episcopales de América Latina y El Caribe como también diversas publicaciones de Universidades, Centros de estudio y novedades de teología y pastoral en general. El catálogo de carácter bibliográfico y referencial que se encuentra disponible en línea reúne cerca de 170.000 registros entre libros, documentos y analíticas de revistas constituyéndose en una herramienta eficaz para la investigación y la reflexión teológica y pastoral hoy. Consúltenos en:

http://documental.celam.org

Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina

La revista Medellín, especializada en temas bíblicos, teológicos, sociales y pastorales busca ser una expresión profética y sapiencial del continuo redescubrimiento que la Iglesia Latinoamericana y Caribeña hace de sí misma, iluminando nuestra realidad desde la fe. Puede descargar completos los textos de los artículos de los últimos siete años. Consúltenos en:

http://documental.celam.org/medellin

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 449-468 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*: lo que queda después de la tormenta

Víctor Manuel Fernández[*]

Resumen:

A la hora de interpretar el capítulo octavo de *Amoris Laetitia*, particularmente en lo referido al acceso a la comunión eucarística de los divorciados en nueva unión, conviene partir de la interpretación que el mismo Francisco hizo de su propio texto, explícita en su respuesta a los Obispos de la región Buenos Aires. Francisco propone un paso adelante, que implica un cambio en la disciplina vigente. Manteniendo la distinción entre bien objetivo y culpa subjetiva, y el principio de que las normas morales absolutas no admiten excepción, distingue entre la norma y su formulación y sobre todo reclama una atención especial a los condicionamientos atenuantes. Estos no se relacionan sólo con el conocimiento de la norma sino especialmente con las posibilidades reales de decisión de los sujetos en su realidad concreta. Francisco admite que un discernimiento pastoral en el ámbito del "fuero interno", atento a la conciencia de la persona, pueda tener consecuencias prácticas en el modo de aplicar la disciplina. Esta novedad invita a recordar que la Iglesia realmente puede evolucionar, como ya ha sucedido en la historia, tanto en su comprensión de la doctrina como en la aplicación de sus consecuencias disciplinarias. Pero asumir esto en el tema que nos ocupa, exige aceptar una nueva lógica sin esquemas rígidos. No obstante, esto no implica una ruptura, sino una evolución armoniosa y una continuidad creativa con respecto a la enseñanza de los Papas anteriores.

Palabras clave: Divorciados en nueva unión, condicionamientos, *Amoris Laetitia*, capítulo 8, normas morales, discernimiento, Papa Francisco.

* Arzobispo titular de Tiburnia y Rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires). Licenciado con especialización bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Participó como

Chapter VIII of Amoris Laetitia: what is left after the storm

Summary:

When interpreting the eighth chapter of Amoris Laetitia, particularly as regards access to Eucharistic communion for divorcees involved in a new relationship, it is worth starting from the very interpretation that Francis himself did of his own text, categorical in his response to the Bishops of the region of Buenos Aires. Francis proposed a step forward, which implies a change in the current discipline. Maintaining the distinction between objective good and subjective guilt, and the principle that absolute moral standards do not concede exceptions, differentiates between norms and their formulation and specifically calls for distinctive attention to mitigating constraints. These are not related only with the knowledge of the norm but especially with the real possibilities of decision on the part of the subjects in their concrete reality. Francis admits that a pastoral discernment within the scope of the "internal forum", attentive to the conscience of the person, may have practical consequences in the manner of applying restraint. This novelty invites us to recall that the Church can really evolve, as has happened in history, both in our understanding of the doctrine and in the application of disciplinary consequences. But in order to apply this in the topic under consideration requires we accept a new logic without rigid structures. However, this does not imply a rupture, but rather a harmonious development and a creative continuity with regard to the teaching of previous Popes.

Key words: Divorced in a new union, conditions, Amoris Laetitia, Chapter 8, moral standards, discernment, Pope Francis.

sacerdote invitado en la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe (Aparecida) y como Padre sinodal en los dos Sínodos sobre la Familia convocados por Francisco. Fue párroco, formador de Seminario y asesor de movimientos laicales. Autor de más de 300 publicaciones de teología, exégesis y espiritualidad. Correo electrónico: victor_fernandez@uca.edu.ar

Después de varios meses de intensa actividad de los sectores que se oponen a las novedades del capítulo octavo de *Amoris Laetitia* —minoritarios pero hiperactivos— o de fuertes intentos para disimularlas, la guerra parece haber llegado a un punto muerto. Ahora conviene detenerse a reconocer qué es concretamente lo que nos deja Francisco como novedad irreversible.

"NO HAY OTRAS INTERPRETACIONES"

Si lo que interesa es conocer cómo el Papa mismo interpreta lo que él escribió, la respuesta está muy explícita en su comentario a las orientaciones de los Obispos de la Región Buenos Aires. Luego de hablar de la posibilidad de que los divorciados en nueva unión vivan en continencia, ellos dicen que "en otras circunstancias más complejas, y cuando no se pudo obtener una declaración de nulidad, la opción mencionada puede no ser de hecho factible". A continuación agregan que

> no obstante, igualmente es posible un camino de discernimiento. Si se llega a reconocer que, en un caso concreto, hay limitaciones que atenúan la responsabilidad y la culpabilidad (cf. 301-302), particularmente cuando una persona considere que caería en una ulterior falta dañando a los hijos de la nueva unión, *Amoris Laetitia* abre la posibilidad del acceso a los sacramentos de la Reconciliación y la Eucaristía (cf. notas 336 y 351)[1].

[1] OBISPOS DE LA REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES. *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris Laetitia.* Buenos Aires, 05 de septiembre de 2016, punto 6. Cf. el texto completo en http://www.aica.org/25025-obispos-de-la-region-buenos-aires-dan-criterios-pastorales-sobre.html

Francisco les envió inmediatamente una carta formal diciendo que "el escrito es muy bueno y explicita cabalmente el sentido del capítulo VIII". Pero es importante advertir que agrega: "*No hay otras interpretaciones*" (carta del 05/09/2016)[2]. Por lo tanto, es innecesario esperar otra respuesta del Papa.

Podría cuestionarse que el Papa clarifique su interpretación en una carta a un grupo de Obispos. Pero de hecho así ha ocurrido otras veces. Para dar un ejemplo, recordemos un incidente en torno a la interpretación del Concilio Vaticano I. Los Obispos alemanes respondieron al Canciller Bismark, quien sostenía que se había definido un centralismo romano que debilitaba la autoridad episcopal. Con su respuesta, ellos rechazaron esa interpretación del Concilio. Pío IX refrendó la interpretación de estos Obispos con una carta (12/03/1875) y con la audiencia del 15/03/1875 (DH 3112-3117). En una nota de *Lumen Gentium* 27 se cita la carta de Pío IX a los Obispos alemanes, con lo cual se confirma su autoridad hermenéutica.

Evidentemente, una carta del Papa no posee el mismo valor de una Encíclica, pero, como vemos, sí puede tener una gran importancia práctica decisiva para explicitar la interpretación correcta de un texto de mayor valor. Si el Papa recibió un carisma único en la Iglesia al servicio de la interpretación correcta de la Palabra divina —el carisma dado a Pedro para atar y desatar y para confirmar en la fe a sus hermanos— esto no puede excluir su capacidad para interpretar *los documentos que él mismo escribió*.

"PERFECTA CONTINENCIA"

La propuesta de san Juan Pablo II a los divorciados en nueva unión de convivir en perfecta continencia, como requisito que haga posible el acceso a la comunión eucarística, era ya una importante novedad. Muchos se resistieron a este paso. Todavía hoy algunos no

[2] Cf. Carta del Papa en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160905_regione-pastorale-buenos-aires.html

aceptan aplicar esa propuesta porque consideran que da lugar al relativismo. Por otra parte, hay que advertir una novedad posterior en el lenguaje de Benedicto XVI. Mientras san Juan Pablo II pedía que "asuman el compromiso de vivir en plena continencia" (FC 84), Benedicto XVI les proponía, más delicadamente, "esforzarse" por vivir "como amigos" (SC 29b).

Francisco reconoce la posibilidad de proponer la perfecta continencia a los divorciados en nueva unión, pero admite que pueda haber dificultades para practicarla (cf. nota 329). La nota 364 da lugar a administrarles el sacramento de la Reconciliación aun cuando sean previsibles nuevas caídas. Francisco cuestiona allí a los sacerdotes que "exigen a los penitentes un propósito de enmienda sin sombra alguna, con lo cual la misericordia se esfuma debajo de la búsqueda de una justicia supuestamente pura" (*ibíd.*). Y allí mismo retoma una importante afirmación de san Juan Pablo II, quien sostenía que aun la previsibilidad de una nueva caída "no prejuzga la autenticidad del propósito"[3]. En contra de esta cuidadosa precisión de san Juan Pablo II, algunos parecen exigir una especie de control estricto de lo que hagan los demás en la intimidad. Hay que felicitar de corazón a quienes logran vivir en perfecta continencia, enriqueciendo de diversas maneras su convivencia cotidiana. Pero eso no implica ignorar que otros tienen serias dificultades para lograrlo.

Cuando se habla de la necesidad de evitar el escándalo, hay que advertir que esto sólo ocurre cuando las personas "*ostentan"* su situación como si fuera correcta (cf. 297). De otro modo, el escándalo también se daría cuando el primer matrimonio haya sido declarado nulo, puesto que probablemente muchos que los vean confesarse y comulgar no sepan de la nulidad. Si vamos al caso, tampoco podrían saber si viven como hermanos o no. La falta objetiva no es "manifiesta" en la medida en que no puede ser confirmada desde afuera, y todos merecen el beneficio de la duda. Dejemos ese asunto —de hecho inverificable— en la intimidad del discernimiento del fiel con su pastor.

[3] *Carta al Cardenal W. Baum*, del 22/03/1996, citada en la nota.

La gran resistencia que provoca este tema en algunos grupos indica que esta cuestión, más allá de su importancia en sí misma, rompe una estructura mental rígida, muy concentrada en los temas de la sexualidad, y obliga a ampliar las perspectivas. Por eso Francisco pide que los pastores ayuden a los fieles "a asumir la lógica de la compasión con los frágiles y a evitar persecuciones o juicios demasiado duros o impacientes" (308).

LAS NORMAS MORALES ABSOLUTAS Y LOS LÍMITES HUMANOS

Amoris Laetitia retoma una enseñanza de santo Tomás de Aquino sobre la aplicación de los principios generales: "Cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación" (304). Francisco no afirma que las leyes morales generales no puedan alcanzar todas las situaciones, ni que sean incapaces de imperar la decisión de la conciencia. Al contrario, dice que "presentan un bien que *nunca se debe desatender ni descuidar"*. Sin embargo, "*en su formulación* no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares" (*ibíd*.). Es la formulación de la norma la que no puede abarcarlo todo, no la norma en sí misma. Y esto no vale sólo para las leyes positivas, sino aun para nuestro modo de formular la ley natural en sus diversas expresiones. En esta línea se manifestaba la *Comisión Teológica Internacional*, dentro del pontificado de Benedicto XVI: "La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión"[4].

La norma absoluta en sí no admite excepciones, pero eso no implica que su breve *formulación* se deba aplicar en todo sentido y sin matices a todas las situaciones. El "no matar" no admite excepciones. Sin embargo, deja lugar a esta pregunta: quitar la vida en defensa propia, ¿debe incluirse dentro de la expresión "matar" prohibida por la norma? Tomar un alimento ajeno para dar de comer a

[4] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*. Roma, 2009, punto 59.

un hijo hambriento, ¿debe incluirse dentro de la expresión "robar" prohibida por la norma? Nadie dudaría que sea legítimo preguntarse si esos casos concretos están realmente incluidos dentro de las formulaciones acotadas de los preceptos negativos "no matar" o "no robar".

Por eso mismo, también es lícito preguntarse si los actos de una convivencia *more uxorio* deban caer siempre, en su sentido íntegro, dentro del precepto negativo que prohíbe "fornicar". Digo "en su sentido íntegro" porque no es posible sostener que esos actos sean, en todos los casos, gravemente deshonestos en sentido subjetivo. En la complejidad de las situaciones particulares es donde, como diría Santo Tomás, "aumenta la indeterminación". De hecho, no es fácil tratar de "adúltera" a una mujer que ha sido golpeada y despreciada por su esposo católico, y que obtuvo refugio, ayuda económica y psicológica de otro hombre que le ayudó a criar a los hijos de la anterior unión, con el cual tuvo nuevos hijos y convive desde hace varios años.

La cuestión no es si esa mujer *no sabe* que la convivencia con ese hombre no responde a las normas morales objetivas. Es más que eso. Algunos pretenden simplificar el asunto de esa manera al decir que, según Francisco, "el sujeto podría no estar en pecado mortal porque, por distintos factores, *no es consciente* que su situación es un adulterio"[5]. Y le cuestionan que no tiene sentido hablar de discernimiento si "el sujeto permanece, indefinidamente, *inconsciente* de su situación"[6]. Pero Francisco dijo explícitamente que "los límites no tienen que ver solamente con un eventual *desconocimiento de la norma"* (301). El tema es mucho más complejo e incluye al menos dos consideraciones básicas. Primero, si una mujer que sabe de la existencia de la norma, realmente puede comprender que no abandonar a ese hombre —a quien no puede exigirle por ahora una continencia total y permanente— es realmente una falta gravísima

[5] Es lo que afirmó Claudio Pierantoni en un reciente congreso, muy crítico de *Amoris Laetitia* (Roma, 22/04/2017).

[6] *Ibíd.*

contra la voluntad de Dios. Segundo, si ella realmente puede, en este momento, tomar la decisión de abandonar a ese hombre. Allí es donde la limitada formulación de la norma es incapaz de expresarlo todo.

De todos modos, la propuesta específica y principal de Francisco, en línea con el Sínodo, no está en las consideraciones sobre la formulación de la norma. ¿Por qué entonces esta cuestión es parte de su planteo? Porque él reclama mucho cuidado en el lenguaje que se utilice para calificar a las personas frágiles. Para él las expresiones ofensivas como "adúltero" o "fornicario" no deberían deducirse necesariamente de las normas generales a la hora de referirse a las personas concretas.

Pero su acento está puesto más bien en la cuestión de la eventual disminución de la responsabilidad y de la culpabilidad. Los condicionamientos pueden atenuar o anular la responsabilidad y la culpabilidad frente a cualquier norma, *aun frente a los preceptos negativos y a las normas morales absolutas*. Ello hace posible que no siempre se pierda la vida de la gracia santificante en una convivencia "*more uxorio*".

CUANDO NO SE PUEDE

Francisco considera que, aun conociendo la norma, una persona "puede estar en condiciones concretas que no le permiten obrar de manera diferente y tomar otras decisiones sin una nueva culpa. Como bien expresaron los Padres sinodales, puede haber factores que limitan la capacidad de *decisión*" (301). Habla de sujetos que "no están en condiciones sea de comprender, de valorar *o de practicar* plenamente las exigencias objetivas de la ley" (295). En otro párrafo lo reafirma: "En determinadas circunstancias, las personas encuentran grandes dificultades *para actuar* en modo diverso" (302).

Además recuerda que san Juan Pablo II reconocía que en ciertos casos "el hombre y la mujer, por motivos serios, —como, por ejemplo, la educación de los hijos— *no pueden* cumplir la obligación de la separación" (FC 84; AL 298). Advirtamos que san Juan Pablo II

reconocía que "*no pueden*". Benedicto XI fue aún más contundente al decir que en algunos casos "se dan las condiciones objetivas que hacen la convivencia *irreversible* de hecho" (SC 29b).

Esto se vuelve particularmente complejo, por ejemplo, cuando el hombre no es católico practicante. La mujer no está en condiciones de obligar a vivir en perfecta continencia a alguien que no comparte todas sus convicciones católicas. En ese caso, no es fácil para una mujer honesta y piadosa tomar la decisión de abandonar a ese hombre que ella ama, que la protegió de un esposo violento y que la liberó de caer en la prostitución o en el suicidio. Los "motivos serios" que mencionaba san Juan Pablo II, o las "condiciones objetivas" que indicaba Benedicto XVI se amplifican. Pero interesa sobre todo el hecho de que, abandonando a ese hombre, ella dejaría sin un padre y sin un ambiente familiar a los hijos pequeños de la nueva unión. No hay dudas que, en este caso, la capacidad de decisión con respecto a la continencia sexual tiene, al menos por ahora, graves condicionamientos que disminuyen la culpabilidad y la imputabilidad. Por lo tanto, exigen mucho cuidado a la hora de emitir juicios sólo desde una norma general. Francisco piensa especialmente en "la situación de las familias sumidas en la miseria, castigadas de tantas maneras, donde los límites de la vida se viven de forma lacerante" (AL 49). Frente a estas familias, es necesario evitar "imponerles una serie de normas como si fueran una roca, con lo cual se consigue el efecto de hacerlas sentir juzgadas y abandonadas" (*ibíd*.).

MÁS ALLÁ DEL SITUACIONISMO

El Papa, fiel a las posibilidades reales y limitadas que abrió el Sínodo —y aun en contra de las propuestas de moralistas progresistas— ha preferido mantener la distinción entre pecado objetivo y culpa subjetiva. Por lo tanto, aunque se pueda sostener con toda claridad y contundencia que las relaciones sexuales de los divorciados en nueva unión constituyen una situación objetiva de pecado grave habitual, eso no implica que necesariamente exista pecado grave en sentido subjetivo, es decir, culpa grave que prive de la vida de la gracia santificante:

> La Iglesia posee una sólida reflexión acerca de los condicionamientos y circunstancias atenuantes. Por eso, ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante (301).

Ya está muy asumido —aun en el Catecismo— que "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" (CCE 1735).

No obstante, para Francisco no son las circunstancias concretas las que determinan la moralidad objetiva. Que los condicionamientos puedan disminuir la culpabilidad no significa que lo que objetivamente está mal pase a estar objetivamente bien. Basta leer la siguiente frase: "A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una *situación objetiva de pecado* —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios" (305). Es decir, sigue siendo una "situación objetiva de pecado", porque sigue habiendo una propuesta clara del Evangelio sobre el matrimonio, y esta situación concreta no la refleja objetivamente. Francisco, al igual que el Sínodo, sostiene la existencia de verdades objetivas y normas universales, y nunca defendió el subjetivismo ni el relativismo. El proyecto de Dios es el matrimonio entendido como unión indisoluble, y este punto no fue puesto en duda ni en el Sínodo ni en su pontificado.

LA FUERZA DEL DISCERNIMIENTO

Por otra parte, Francisco nunca ha afirmado que alguien pueda comulgar si no está en gracia de Dios. Pero, como acabamos de ver, no siempre basta que exista una falta objetiva grave para que alguien quede privado de la gracia santificante. Por lo tanto, puede haber un camino de discernimiento abierto a la posibilidad de recibir el alimento de la Eucaristía.

Esto sólo es posible si se acepta un modo diverso de plantear las *consecuencias* de la norma. Esta no admite excepciones en cuanto a la calificación objetiva a partir de un precepto moral absoluto, pero sí admite un discernimiento en cuanto a sus *derivaciones disciplinarias*. Si bien la norma es universal, sin embargo, "puesto que el grado de responsabilidad no es igual en todos los casos, *las consecuencias o efectos de una norma* no necesariamente deben ser siempre las mismas" (AL 300). "Tampoco en lo referente a la *disciplina sacramental*, puesto que el discernimiento puede reconocer que en una situación particular no hay culpa grave" (nota 336).

La pregunta que surge es la siguiente: ¿Se puede discernir esto en el diálogo pastoral? El Papa sostiene que sí, y eso es lo que abre camino a un cambio en la disciplina. La gran novedad de Francisco está en admitir que *un discernimiento pastoral en el ámbito del "fuero interno" puede tener consecuencias prácticas en el modo de aplicar la disciplina*. La norma canónica general se mantiene (cf. 300), aunque puede no aplicarse en algunos casos como consecuencia de un camino de discernimiento. En este discernimiento juega un papel central la conciencia de la persona concreta sobre su situación real ante Dios, sobre sus posibilidades reales y sus límites. Esa conciencia, acompañada por un pastor e iluminada por las orientaciones de la Iglesia, es capaz de una valoración que da lugar a un juicio suficiente para discernir acerca de la posibilidad de acceder a la comunión.

¿Esto implica que se puede emitir un juicio acerca del propio estado de gracia? San Juan Pablo II afirmó que "el juicio sobre el estado de gracia, obviamente, corresponde solamente *al interesado*, tratándose de una valoración *de conciencia*"[7]. Pero hay que aclarar que se trata sólo de una *cierta seguridad moral*, la única que puede alcanzar alguien antes de acercarse a comulgar. Nunca es una certeza, por más que uno no tenga conciencia de haber violado un mandamiento. El Concilio de Trento ha definido que, mirándo-

[7] "De gratiae statu, ut patet, iudicium solum *ad singulos* homines spectat, cum de conscientiae aestimatione agatur": EdE 37b.

nos a nosotros mismos, *no podemos tener certeza* acerca de nuestro estado de gracia (cf. Ses. VI, cap. 9). Hablamos entonces de esa mínima "seguridad moral" que puede alcanzar la persona luego de un proceso de discernimiento personal y pastoral, que no debería basarse sólo en una única norma general.

Hasta ahora, el discernimiento sobre una culpabilidad atenuada no permitía sacar consecuencias en el ámbito externo o disciplinario. Las consecuencias disciplinarias de la norma permanecían inalteradas, porque se fundaban *sólo en una falta objetiva contraria a una norma absoluta*. Francisco propone dar un paso más. Es cierto que la norma general no es pura disciplina, sino que está relacionada con una verdad teológica, como la unión entre Cristo y la Iglesia que se refleja en el matrimonio. Pero a veces se sacan "conclusiones *excesivas* de algunas reflexiones teológicas" (AL 2) cuando se las traduce en una disciplina rígida que no admite discernimiento alguno. Este es el punto donde Francisco realiza un cambio con respecto a la praxis anterior.

LA LEGITIMIDAD DE UN CAMBIO EN LA DISCIPLINA

¿Es este cambio posible y aceptable? ¿Puede Francisco asumir lo enseñado por san Juan Pablo II y sin embargo abrir una puerta que estaba cerrada? Sí, porque es posible una evolución en la comprensión de la Iglesia acerca de su propia doctrina *y de sus consecuencias disciplinarias*. Veamos algunos ejemplos históricos.

En 1832 el Papa Gregorio XVI, en *Mirari vos*, había dicho que es una "absurda y errónea sentencia, o más bien delirio, que se deba admitir y garantizar a cualquiera la libertad de conciencia" (MV 15). En el *Syllabus* de Pío IX (1864) la libertad religiosa se condena como uno de los principales "errores". Pero en el siglo siguiente, el Concilio Vaticano II modificó sustancialmente estas ideas tan firmes (cf. DH 2-3). Una evolución semejante se dio en el tema de la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia Católica. Recordemos también el caso de la esclavitud: el Papa Nicolás V permitió al rey de Portugal tomar esclavos. Luego, la Bula *Romanus Pontifex* (10.13), de 1455,

lo reafirmó[8]. Y no se trata de un tema secundario, puesto que tiene que ver con la inalienable dignidad de la persona humana[9]. A partir de estos cambios en la comprensión de la doctrina, hubo, como consecuencia, diversos cambios en la disciplina.

No obstante, algunos sostienen que estas comparaciones no son convincentes, e insisten en que cualquier evolución debe realizarse *en la misma línea* de lo dicho anteriormente por la Iglesia. Sería una especie de "fijismo" magisterial. Pero, precisamente en los ejemplos mencionados, se advierte que la evolución no se produjo "en la misma línea" de lo dicho antes, al menos *no en la cuestión en sí*. Entre admitir la esclavitud y no admitirla en ningún caso, hay una evolución inmensa. La continuidad está sólo en la doctrina general acerca de la dignidad humana, pero no en el punto preciso que está en cuestión, donde la Iglesia realmente evolucionó en su comprensión. De la misma manera, entre afirmar que sólo un católico puede salvarse y sostener que hay posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, no hay continuidad con respecto a la cuestión en sí misma. Es obvio que la Iglesia crece en una mejor captación de la propuesta del Evangelio, en una visión más completa y en nuevos modos de *aplicar* lo enseñado. Pero algunos tienen una enorme dificultad para admitir que algo semejante pueda ocurrir en cuestiones relacionadas con la sexualidad.

RECIENTES CAMBIOS DE DISCIPLINA SOBRE LAS NUEVAS UNIONES

El hecho es que, aun en la praxis relacionada con el trato disciplinario que se da a los divorciados en nueva unión, ya hubo cambios importantes a lo largo del último siglo. Recordemos que, con los mismos argumentos con los cuales no se acepta que ellos

[8] Cf. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1455_325/Bula_Romanus_Pont_fex_del_Papa_Nicol_s_V_concedien_1000.shtml

[9] Con respecto a este tema de la evolución en la comprensión de la doctrina, pueden tenerse en cuenta los ejemplos brindados en: RAUSCH, Thomas. La dottrina al servizio della missione pastorale della Chiesa. *La Civiltà Cattolica,* v. 3981 (14 de mayo; 2016); pp. 223-236.

comulguen, tiempo atrás también se les aplicaba "la prohibición de los funerales y de cualquier oficio fúnebre público"[10]. Esto cambió, sin que caigan todas las convicciones que sostenían aquella praxis.

Fundado en razones que siguen en pie, el anterior *Código de Derecho Canónico* (de 1917) sostenía una disciplina que el Código actual (de 1983) no mantiene: "Si, despreciando la amonestación del Ordinario permanecen en la unión ilícita, deben ser *excomulgados* o castigados con entredicho personal, según sea la gravedad de la culpa" (Canon 2336). Esto indica la posibilidad de cambios en la práctica disciplinaria que *no necesariamente hacen caer las grandes convicciones que sostenían la praxis anterior,* sino que consideran de otro modo las eventuales *consecuencias prácticas* de la norma general.

Amoris Laetitia da lugar a un nuevo cambio, que no implica una contradicción con la enseñanza anterior, sino una evolución armoniosa y una continuidad creativa. Muy bien lo ha explicado el prestigioso filósofo —y especialista en el pensamiento de san Juan Pablo II— Rocco Buttiglione:

> Juan Pablo II no quiere, de ninguna manera, anular el papel de la conciencia subjetiva. El lado objetivo de la acción decide sobre la bondad y la gravedad del acto. El lado subjetivo de la acción decide sobre el nivel de responsabilidad del agente [...] El Papa Francisco no se coloca en el terreno de la justificación del acto, sino de las circunstancias subjetivas atenuantes que disminuyen la responsabilidad del agente. Este es precisamente el equilibrio de la ética católica y distingue la ética realista de san Juan Pablo II de la ética objetivista de algunos opositores de Francisco [...] La Familiaris Consortio, por otra parte, en el momento en que formula la regla, nos dice que no tolera excepciones por una razón proporcionada. La regla por la cual alguien que no está en gracia de Dios no debe recibir la Eucaristía, por

[10] ELIZARI, Francisco. *Pastoral de los divorciados*. Madrid: ediciones Paulinas, 1980, pp. 31-32.

> su propia naturaleza no tolera excepciones. Quien reciba el cuerpo y la sangre de Cristo indignamente comería y bebería su propia condenación. La regla por la cual las personas en gracia de Dios están excluidas de la comunión como una pena canónica por el anti testimonio que han dado, en cambio, puede estar sujeta a excepciones, y esto es lo que dice *Amoris Laetitia*[11].

A la expresión de Buttiglione "por el anti testimonio que han dado", convendría precisarla diciendo: "porque su situación no responde objetivamente al bien que propone la norma general".

EL RECONOCIMIENTO DE LOS LÍMITES Y EL BIEN POSIBLE

Una vez más digamos que esto no implica rebajar un valor objetivo. Lo que plantea Francisco es la situación de una persona que, en diálogo con el pastor, no presenta los actos íntimos de una convivencia *more uxorio* como subjetivamente honestos, es decir, como objeto de una opción personal que los legitima. Sólo los presenta como difíciles de evitar en sus circunstancias concretas, aun cuando esté sinceramente dispuesta a un crecimiento en este punto. Las circunstancias pueden disminuir la culpabilidad, pero no transformar un acto deshonesto por su objeto en un acto que uno justifique *como elección*. De hecho, la misma *Amoris Laetitia*, rechaza la actitud de alguien que "ostenta un pecado objetivo como si fuese parte del ideal cristiano" (AL 297). Por lo tanto, está claro que Francisco no admite que ese acto sea justificable como una "elección personal".

Amoris Laetitia se refiere a personas conscientes de la seriedad de su situación, pero con "gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas" (AL 298). Que la culpabilidad esté disminuida, porque la capacidad de decisión está fuertemente condicionada, no significa presentar su situación

[11] BUTTIGLIONE, Rocco. *L'Approccio Antropologico di San Giovanni Paolo II e quello Pastorale di Papa Francesco*, en: http://www.lastampa.it/rw/Pub/Prod/PDF/Approccio%20di%20Giovanni%20Paolo%20II%20e%20di%20Francesco.pdf

como un proyecto personal conforme al Evangelio. Por eso mismo, el discernimiento no se cierra, sino que "es dinámico y debe permanecer siempre abierto a nuevas etapas *de crecimiento* y a nuevas decisiones que permitan realizar el ideal de manera *más plena*" (AL 303). Ello según una auténtica comprensión de la "ley de gradualidad" (AL 295), que invita a responder cada vez mejor a Dios confiando en la ayuda de su gracia.

Si el acto sigue siendo *objetivamente* deshonesto y no pierde su gravedad objetiva, entonces no cabe que pueda ser "elegido" con convicción, como si fuera parte del ideal cristiano. Menos aún podría afirmarse que, por esa "elección de vida", se vuelva *subjetivamente* honesto. Otra cosa muy diferente es proponer, como lo hace Francisco, que en un contexto de culpabilidad atenuada se busque responder a la voluntad de Dios con una mayor entrega, *posible* en el contexto de esa situación. Por ejemplo, con una mayor generosidad hacia los hijos, o con la decisión de asumir como pareja un compromiso más intenso por el bien común, o con una maduración en el diálogo familiar, o con el desarrollo de gestos mutuos de caridad más frecuentes e intensos, etc. Estos intentos sí pueden ser objetos de una "elección personal", y son ejemplos de ese "bien posible" que se puede realizar en los límites de la propia situación (cf. EG 44-45; AL 308). Son expresiones de la "*via caritatis*", a la que siempre pueden acudir "quienes tengan dificultades para vivir plenamente la ley divina" (AL 306). Situándose en esa vía, la conciencia también está llamada a reconocer "aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios […] la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites" (AL 303).

No es que todo es lo mismo, o que ahora "todo da igual". La necesidad de evitar que se disimule la seriedad de la situación, explica por qué el Papa marca algunos límites firmes en el discernimiento propuesto. Por ejemplo, excluye el caso de "una nueva unión que viene de un reciente divorcio" o "la situación de alguien que reiteradamente ha fallado a sus compromisos familiares" (AL 298). Al mismo tiempo, él pide que se oriente a las personas para que reconozcan sinceramente la propia verdad, especialmente

en lo que se refiere a "cómo se han comportado con sus hijos" o con el cónyuge abandonado (cf. AL 300). Hay límites que el discernimiento no debe sobrepasar, particularmente cuando está en juego el reconocimiento del otro, o cuando todavía hay poca claridad acerca de la propia situación. No se rebaja el Evangelio, menos aún sus exigencias de caridad, sino que se lo encarna en las posibilidades concretas de la complejidad humana.

LA CONCIENCIA

En las discusiones en torno a *Amoris Laetitia* algunos sostienen que el Papa pretende otorgar a la conciencia de las personas un poder para crear la verdad y las normas a su antojo. Con esa argumentación, estos opositores a Francisco intentan obligar a los demás a asumir una determinada *lógica,* dentro de la cual no hay salida. El Evangelio queda así sometido a una especie de matemática teológica y moral. Asumida esa estructura mental, no queda más opción que aceptar toda la lógica y las consecuencias de esa manera de usar la razón. Es una trampa mortal.

No es la lógica que propone Francisco para los pastores de este tiempo (cf. AL 296. 312). Además, él rechaza la pretensión de "quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices" (EG 40). Reconoce el valor de la razón para reflexionar sobre el Evangelio, y aprecia el diálogo entre la fe y la razón. Pero esto no implica canonizar "una" razón, una manera determinada de razonar, una filosofía a la que deban someterse el Evangelio y la Iglesia entera. El Evangelio no se encierra en una filosofía porque "la predicación moral cristiana no es una ética estoica, es más que una ascesis, no es una mera filosofía práctica ni un catálogo de pecados y errores" (EG 39).

Si se absolutiza un determinado modo de usar la razón, sólo podrán interpretar la doctrina y la Revelación quienes poseen esa estructura mental, y se colocarían a sí mismos aun por encima del Papa. Se perdería de este modo la visión sobrenatural de la Iglesia y del ministerio petrino. Alguien ha dicho que se trata de un "pelagia-

nismo intelectual", porque una determinada razón ocupa el lugar del Evangelio y de la acción del Espíritu en su Iglesia. Las Escrituras sólo servirían para ilustrar la lógica propia de "esa" razón, administrada por un grupo oligárquico de eticistas.

De todos modos, recordemos lo que dice Francisco acerca de la importancia de la conciencia; por ejemplo, en los siguientes textos:

> Nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar *su propio discernimiento* ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero *no a pretender sustituirlas* (AL 37). La conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio (AL 302).

Sin embargo, Francisco no indica que se deje a la conciencia de cada fiel completamente liberada a su propio arbitrio. Lo que pide es un proceso de discernimiento acompañado por un pastor. Es un discernimiento "personal y pastoral" (AL 300), que además toma muy en serio "la enseñanza de la Iglesia y las orientaciones del Obispo" (*ibíd.*) y supone la conciencia "rectamente formada" (AL 302). No es una conciencia que pretende crear la verdad como le plazca, o adaptarla a sus deseos. De parte del pastor, "nunca implica ocultar la luz del ideal más pleno ni proponer menos que lo que Jesús ofrece al ser humano" (AL 307), y tampoco "un excesivo respeto a la hora de proponerlo" (*ibíd.*). Podrá cuestionarse a algunos sacerdotes que tiendan a caer en una discrecionalidad irresponsable o precipitada, provocando confusiones. El Papa no ignora estos riesgos que hay que evitar (cf. AL 300). Cada Iglesia local irá encontrando el adecuado equilibrio a través de la experiencia, el diálogo y la guía del Obispo.

La propuesta de Francisco es muy exigente. Sería más fácil o cómodo aplicar normas de modo rígido y universal, pretender que todo sea "blanco o negro" (AL 305), o partir de algunas convicciones

generales y derivar conclusiones inamovibles sin tener en cuenta la complejidad de la realidad y la vida concreta de las personas. Pero esa rigidez cómoda puede ser una traición al corazón del Evangelio: "A veces nos cuesta mucho dar lugar en la pastoral al amor incondicional de Dios. Ponemos tantas condiciones a la misericordia que la vaciamos de sentido concreto y de significación real, y esa es *la peor manera* de licuar el Evangelio" (AL 311).

UNA CUESTIÓN SECUNDARIA

Aunque la cuestión del posible acceso a la comunión de algunos divorciados en nueva unión ha provocado mucho revuelo, el Papa intentó —sin lograrlo— que este paso se diera de una manera discreta. Por eso, después de desarrollar los presupuestos de esta decisión en el cuerpo del documento, la aplicación a la comunión de los divorciados en nueva unión se hizo explícita en notas a pie de página.

Este cuidado se explica porque los que Francisco considera "centrales" son los capítulos de *Amoris Laetitia* "dedicados al amor" (6), donde nos propone una hermosa tarea en orden a estimular "el crecimiento, la consolidación y la profundización del amor conyugal y familiar" (AL 89). Nos pide que llevemos adelante "ante todo una pastoral del vínculo, donde se aporten elementos que ayuden tanto a madurar el amor como a superar los momentos duros" (AL 211), una pastoral que estimule la comunión, la entrega generosa, los lazos de la ternura y la pertenencia mutua.

Porque, en definitiva, "el amor matrimonial no se cuida ante todo hablando de la indisolubilidad como una obligación, o repitiendo una doctrina, sino afianzándolo gracias a un *crecimiento* constante bajo el impulso de la gracia" (AL 134). Sería muy bueno que trabajemos más intensamente en esta línea, frente a un mundo oscurecido por el individualismo cómodo y superficial que debilita y destruye los vínculos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTTIGLIONE, Rocco. *L'Approccio Antropologico di San Giovanni Paolo II e quello Pastorale di Papa Francesco*. Recuperado de http://www.lastampa.it/rw/Pub/Prod/PDF/Approccio%20di%20Giovanni%20Paolo%20II%20e%20di%20Francesco.pdf

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*. Roma, 2009.

ELIZARI, Francisco. *Pastoral de los divorciados*. Madrid: Paulinas, 1980.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. *El programa del Papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar?* Buenos Aires: San Pablo, 2014.

GATTI, Guido. *Ética cristiana y educación moral*. Madrid: CCS, 1988.

OBISPOS DE LA REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES. *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris Laetitia*. Buenos Aires, 05 de septiembre de 2016. Recuperado de http://www.aica.org/25025-obispos-de-la-region-buenos-aires-dan-criterios-pastorales-sobre.html

RAUSCH, Thomas. La dottrina al servizio della missione pastorale della Chiesa. *La Civiltà Cattolica,* v. 3981 (14 de mayo; 2016); pp. 223-236. Versión española: La doctrina al servicio de la misión pastoral de la Iglesia. *Teología,* v. 122 (2017); pp. 165-180.

SCANNONE, Juan Carlos. Discernir y acompañar en actitud teologal de misericordia. Reflexiones sobre la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*. *Stromata*, v. 72 (2016); pp. 1-12.

SPADARO, Antonio. Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'«Amoris Laetitia». *La Civiltà Cattolica,* v. 3986 (14 de mayo; 2016); pp. 130-152.

Artículo recibido: 13 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 9 de junio de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 469-494 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja

Afonso Murad[*]

Resumo:

Com a encíclica *Laudato Si,* Francisco inaugura uma nova etapa na Doutrina Social da Igreja, em perfeita continuidade com seus antecessores. Ele apresenta uma ecologia integral, que articula as dimensões ambiental, econômica, política, social, cultural e da vida cotidiana. Relaciona-a com o clássico princípio do Bem-comum e estende-a para a justiça intergeracional. A encíclica estabelece um profícuo diálogo com a ecologia, nas suas vertentes de ciências ambientais, ética transformadora e paradigma. A partir da Bíblia e do exemplo de Francisco de Assis, a encíclica fornece elementos contemporâneos para a ecoespiritualidade e a educação para a sustentabilidade. Conclama a uma "conversão ecológica", que se traduz em atitudes individuais, práticas coletivas e políticas institucionais, vividas simultaneamente.

Palavras-chave: Laudato Si, Papa Francisco, Ecologia Integral, Ecoteologia, Doutrina Social da Igreja.

[*] Religioso Marista. Pedagogo, especialista em Gestão e Doutor em Teologia. Prof. FAJE (Faculdade Jesuíta – Belo Horizonte Brazil). E-mail: amurad@marista.edu.br

Laudato Si and Integral Ecology. A new chapter of the Social Doctrine of the Church

Summary:

With the encyclical Laudato Si, Francis inaugurates a new stage in the Social Doctrine of the Church, in perfect continuity with his predecessors. It represents an integral ecology which articulates the environmental, economic, political, social, and cultural dimensions of everyday life. This deals with the classic principle of common good and extends it to intergenerational justice. The encyclical establishes a fruitful dialogue with ecology in regard to the environmental sciences, transformative and archetypical ethics. With the Bible as its point of departure and with the example of Francis of Assisi, the encyclical provides contemporary elements to eco-spirituality and education for sustainability. It calls for an "ecological conversion", which translates to individual attitudes, collective practices and institutional policies, experienced simultaneously.

Key words: Laudato Si, Pope Francis, ecology, Eco-theology, the Social Doctrine of the Church

INTRODUÇÃO

O papa Francisco ofereceu ao mundo um documento extraordinário, que extrapola a adjetivação de "encíclica verde". A *Laudato Si,* marco necessário neste momento histórico da humanidade, realiza o intento de "nos ajudar a reconhecer a grandeza, a urgência e a beleza do desafio que temos pela frente": cuidar da casa comum, a Terra (LS 15)[1]. Dirige-se não somente aos católicos, e sim a cada pessoa que habita neste planeta (LS 3). Conclama a unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral (LS 13).

Com a colaboração de amplo e diversificado grupo de assessores, Francisco assim organizou a encíclica: Introdução; (1) O que está acontecendo na nossa casa comum: (2) Como a Bíblia ilumina o compromisso com o cuidado do planeta; (3) Raízes humanas da crise socioambiental: o paradigma tecnocêntrico e o antropocentrismo despótico; (4) Caminhos de solução: uma ecologia integral (ambiental, econômica, social e da vida cotidiana); (5) Linhas de orientação e ação: diálogo, políticas nacionais e internacionais; (6) Educação para a aliança da humanidade com o ambiente e cultivo da espiritualidade ecológica, marcada pela conversão e novas atitudes. Conclui-se com duas orações, dirigidas respectivamente a homens de mulheres de várias religiões e aos cristãos (LS 246).

[1] Este artigo se baseia em dois trabalhos sobre "Ecologia Integral na Laudato Si", apresentados respectivamente no *Congresso Internacional da SOTER* (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) em Belo Horizonte (Brasil) e no *Congreso Internacional de Teología* promovido pela *Universidad Javeriana*, ambos em 2016.

Alguns eixos perpassam toda a encíclica, como: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica às formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a crítica à cultura do descarte, a proposta dum novo estilo de vida a partir da nossa fé (Cf. LS 16).

Das muitas formas de apresentar a originalidade dessa Encíclica, que é parte integrante da Doutrina Social da Igreja (LS 15). Escolhemos aqui a chave da "Ecologia Integral", pois ela se relaciona com outros temas da *Laudato Si* e amplia os horizontes da Igreja e da sociedade. Inicialmente, vejamos o que Francisco compreende como "Ecologia Integral", no capítulo que leva este título.

1. O CAPÍTULO IV DA LAUDATO SI: UMA ECOLOGIA INTEGRAL

A Ecologia integral abarca: ecologia ambiental, econômica e social (LS 138-142), ecologia cultural (LS 143-146) e ecologia da vida cotidiana (LS 147-155). Relaciona-se com o Bem Comum, clássico princípio da Doutrina Social da Igreja, e a opção preferencial pelos pobres (LS 156-158). Inclui ainda um princípio emergente consensual: a *justiça intergeracional*, compromisso para com as futuras gerações (LS 159-162).

Destacaremos alguns pontos desse capítulo, que são fundamentais para o diálogo com a sociedade contemporânea; de uma "Igreja em saída" que acompanha a humanidade em seus processos significativos (EG 20,24).

a) *Ecologia ambiental, econômica e social:* Tudo está interligado (LS 138). O todo é maior que a soma das partes (LS 141). Consideramos não somente cada ser em particular, e sim o ecossistema, o conjunto de organismos que convivem em determinado espaço (LS 140). Há uma única e complexa crise socioambiental. Assim, a abordagem integral ao mesmo tempo devolve a dignidade aos excluídos e cuida da natureza (LS 139).

A ecologia exige avaliar os modelos vigentes de desenvolvimento, produção e consumo (LS 138). O crescimento econômico deve incluir a proteção do meio ambiente, pois há uma interação entre os ecossistemas e as comunidades humanas. (LS 141). Já a ecologia social compreende a atuação das instituições, pequenas ou grandes, que atuam visando a melhoria no ambiente e na qualidade da vida humana (LS 142).

b) *Ecologia cultural:* A ecologia inclui o cuidado das riquezas culturais da humanidade. Pede atenção às realidades locais e a valorização da linguagem popular. Pois a cultura compreende não só os monumentos do passado. Tem sentido vivo, dinâmico e participativo (LS 143).

A visão consumista tende a nivelar por baixo as culturas e a desvalorizar sua variedade. Devemos lutar pelos direitos dos povos e das realidades locais, contra a imposição da cultura única, gerada pela economia globalizada (LS 144). O desaparecimento de uma cultura é tão grave quanto o de uma espécie. A Igreja assume a defesa das culturas indígenas, que em várias partes do mundo são ameaçadas por grandes projetos agropecuários e de mineração (LS 146).

c) *Ecologia da vida cotidiana:* O autêntico progresso produz melhoria global na qualidade de vida humana (LS 147). Os pobres desenvolvem uma ecologia humana, em meio a muitas limitações ambientais, como as péssimas condições de moradia. Criam uma rede de comunhão e pertença (LS 148). No entanto, a pobreza extrema em ambientes desumanos facilita a perda das raízes, a proliferação de organizações criminosas e a violência. Mesmo assim, as pessoas são capazes de superar estas situações e fazer uma experiência comunitária (LS 149).

O acesso à habitação (ter uma moradia) é questão central da ecologia urbana (LS 152). A qualidade de vida nas cidades também está relacionada com o transporte público. Deve-se reverter o tratamento indigno aos usuários, devido a superlotação, desconforto, reduzida frequência dos serviços e inse-

gurança (LS 153). A vida caótica das cidades e a falta de serviços essenciais no campo contrasta com a dignidade do ser humano (LS 154).

A boa planificação urbana integra vários saberes, busca a qualidade de vida, harmonia com o ambiente, o encontro e a ajuda mútua das pessoas. Considera o ponto de vista da população (LS 150). Cuide-se dos espaços comuns e das estruturas urbanas, visando melhorar o sentimento de "estar em casa" dentro da cidade, que nos envolve e une (LS 151). São encantadoras as cidades que, já no seu projeto arquitetônico, estão cheias de espaços que unem, relacionam, e favorecem o reconhecimento do outro (LS 152). É essencial para a ecologia humana aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados (LS 155).

d) *O princípio do bem comum:* A ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio central e unificador na ética social cristã (LS 156). O bem comum exige respeito aos direitos humanos fundamentais e a promoção da paz social (LS 157). Num contexto mundial de tantas desigualdades sociais e pessoas descartadas, a opção preferencial pelos pobres é essencial para a efetiva realização do bem comum (LS 158).

e) *A justiça intergeracional:* A busca do bem comum inclui a preocupação com as gerações futuras. É uma questão essencial de justiça. A terra que recebemos pertence também àqueles que hão de vir (LS 159). Que tipo de mundo deixaremos às crianças que estão crescendo? A nossa própria dignidade está em jogo. Somos nós os primeiros interessados em oferecer um planeta habitável para a humanidade que nos vai suceder (LS 160).

O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou as possibilidades do planeta. O estilo de vida atual – insustentável – desembocará em catástrofes no presente e no futuro. Temos que fazer algo! (LS 161).

Devemos alargar o horizonte de nossas preocupações. Sejamos atentos às gerações futuras e também aos pobres de hoje, que poucos anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar (LS 162).

Em síntese, o capítulo IV da Laudato Si, acerca da *Ecologia Integral*, descortina um horizonte articulado, extenso e desafiador. Confirma que o cuidado com a Casa Comum não é somente uma questão ambiental. A ecologia constitui um mosaico vivo. As pedras principais são a manutenção do ciclo da vida no planeta e a justiça social. A elas se associam as culturas vivas dos povos e a qualidade de vida humana, especialmente no crescente contexto da cultura urbana. Tudo isso tem estreitos laços com a questão central da Doutrina Social da Igreja: *o Bem Comum*. Por fim, tal busca se estende para além de situações imediatas, pois exige a solidariedade intergeracional.

2. POR QUE "INTEGRAL"?

A semântica de "integral"

O adjetivo "integral", nas nossas línguas latinas comporta uma constelação de significados, intimamente relacionados. No âmbito da saúde, "integral" se aplica aos alimentos completos, inteiros, nos quais não submetidos a processos químicos para retirar fibras, nutrientes ou mesmo gordura. Significa então: inteiro, saudável, completo, que possui todos os componentes iniciais, mantendo suas propriedades originais. No campo da produção literária ou artística (como um livro, um filme ou uma peça de teatro), se diz "integral" daquela obra inteira, que não sofreu redução, censura ou mutilação. No contexto da discussão de ideias, se diz que uma visão integral é aquela que reúne diferentes elementos, não justapostos ou em paralelo, e sim de maneira articulada. Respeita os distintos componentes e apresenta os pontos de vista contrários. Toma posição, mas sempre considera "o outro lado da questão".

No âmbito ético, o adjetivo "íntegro" traduz a postura da pessoa sincera, transparente, que mantém suas convicções, não se

deixa levar pela corrupção ou qualquer outro tipo de assédio do mal. Já o verbo *integrar* deriva do latim *integrare*, que quer dizer: ato ou efeito tornar inteiro o que está separado, fragmentado ou dividido. Pode significar ainda: aglutinar, unir, juntar, compor. Tem um sentido pessoal ineludível. Cada ser humano precisa integrar suas tendências, seus desejos e pulsões, em vista da maturidade. Superar as diversas formas de fragmentação.

Na língua portuguesa, o verbo pronominal "integrar-se a" significa: passar a fazer parte de uma coletividade; sentir-se membro de determinado grupo. Ou ainda, ligar-se ao coletivo, de modo a constituir um conjunto coerente e harmônico.

Portanto, o adjetivo "integral", como os termos próximos "integrar", "integrar-se", "íntegro" e "integrado" apresentam essa gama de significações: completo, inteiro, saudável, eticamente bom, comunitário, plural e aglutinador. Opõe-se ao que é parcial, restrito, unidimensional e eticamente deficiente.

Para evitar uma compreensão idealizada e totalitária, sustenta-se que a qualificação de "integral" considera tanto o processo quanto os resultados. Por isso, exige o diálogo e a construção coletiva. Consiste em equilíbrio dinâmico, belo e frágil, propício à constante (auto)superação. Assim, o integral é inteiro, mas sem pretensão de ser total. Avalia-se, reconstrói-se. Incorpora e integra, sem destruir ou negar as tensões contextuais. Mantém a singularidade dos elementos que a constituem, embora acentue a interdependência entre eles.

O "integral" na ecologia

Muitas pessoas identificam "ecologia" com "preservação da natureza" ou "zelar pelo verde". Tal compreensão tem duas limitações. O empenho ecológico não se limita a manter intacta as florestas, os manguezais e outras áreas de conservação. E sim, trata de estabelecer processos sustentáveis, que respeitem os ciclos de matéria e energia no planeta. Além disso, a ecologia não diz respeito somente à natureza, compreendida numa visão idealizada

e fora de nós. A grande novidade da ecologia contemporânea é a interdependência. Nós, humanos, estamos em constante relação, entre nós mesmos e com os ecossistemas, comunidades de vida do planeta. Fazemos parte da Terra, mas ao mesmo tempo somos diferentes dos outros seres.

Ecologia não é sinônimo de natureza estática, e sim de busca por um planeta habitável para nós e os outros seres. Devido à crescente concentração de pessoas nas cidades e ao aumento da exclusão social, ganha importância a ecologia urbana, que diz respeito à qualidade da existência humana e de seu meio, especialmente para os mais pobres. Neste sentido, Francisco afirma:

> Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (LS 137).

O adjetivo "integral", incorporado à "ecologia" na *Laudato Si*, traduz o esforço constante de pensar e atuar de maneira articulada, e não segmentada, para o bem da humanidade e da biosfera.

A ecologia integral não se restringe ao ambiental, primeira dimensão que lhe deu origem. Implica pensar o ser humano em suas múltiplas relações, incluindo o âmbito econômico, que diz respeito à extração, produção, consumo e descarte de produtos (e serviços).

> A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem. E isto exige (..) discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência duma sociedade, e (..) por em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo. Tudo está interligado. (..) Assim como os vários componentes do planeta —físicos, químicos e biológicos— estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e compreender (LS 138).

A ecologia integral recusa a pretensão de totalidade do conhecimento - que origina os totalitarismos - e reconhece humildemente sua provisoriedade. Pois "os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade (LS 138)". Assim, propõe-se uma forma de elaborar e transmitir o conhecimento que reúna vários saberes, superando assim a visão analítica e monofocal de cada ciência.

A ecologia busca ser *integral* enquanto estreita os laços do ambiental com o social. Considera o meio ambiente por inteiro, incluindo o humano. "Quando falamos de *meio ambiente*, fazemos referência também à relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos (LS 139)".

A qualificação de "integral" compreende também a maneira de abordar os problemas e encontrar as melhores soluções para a humanidade e o planeta. Ou seja, conjuga teoria e prática, no único e complexo âmbito socioambiental. Diz o Papa:

> É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS 139).

A pós-modernidade ocasionou o rompimento da ética com a estética, dando primazia à primeira. De um lado, a modernidade se caracterizou pela crescente utilização da razão instrumental, provocando um "desencanto" em relação aos seres não humanos. Esses foram reduzidos a coisas, a "recursos" (hídricos, minerais, energéticos), utilizados a bel prazer da humanidade. Coisificados, perderam sua alteridade e força simbólica. E a beleza real da natureza e das pessoas foi encoberta ou substituída por diversos recursos paisa-

gísticos e "cosméticos". De outro lado, a estética se tornou a grande arma de sedução para o consumo. A aparência, o simulacro, tomou o lugar do real.

Ora, a ecologia integral propõe o reencontro da estética com a ética. A palavra "beleza" ou termo correlato aparece 32 vezes no documento[2]. Em vários pontos da *Laudato Si*, Francisco chama a atenção para a beleza dos ecossistemas e de cada ser, para suscitar o encantamento e o respeito. Devemos nos aproximar da natureza e do meio ambiente com esta abertura para a admiração e o encanto, e deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo (LS 11). Se isso não acontece:

> (..) então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude (LS 11).

O encantamento diante da beleza não diz respeito somente ao mundo criado por Deus. Bela também é a criação humana. A tecnologia nos fascina e deve ser utilizada para o bem. O belo não se reduz ao estético. Eleva-se a ponto de se tornar correlato do "eticamente bom". Revela também aspectos inusitados do humano, quando se abre à transcendência.

> A tecnociência, bem orientada, pode produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano (...) É capaz também de produzir coisas belas e fazer o ser humano, imerso no mundo material, dar o «salto» para o âmbito da beleza. Poder-se-á negar a beleza de um avião ou de alguns arranha-céus? Há obras pictóricas e musicais de valor, obtidas com o recurso aos novos instrumentos

[2] Explicitei este tema no artigo: "Contemplar la belleza, garantizar la casa común. Una llamada a la vida consagrada en Laudato Si". *Revista CLAR*, a. LIV, nº 4 (Oct-Dic, 2016), pp. 44-57.

> técnicos. Assim, no desejo de beleza do artífice e em quem contempla esta beleza dá-se o salto para uma certa plenitude propriamente humana (LS 103).

A união da ética com a estética ajuda a superar a visão utilitarista, que reduziu os seres a meros objetos. A ecologia integral resgata assim esse precioso valor para a humanidade. Pois "não se deve descurar a relação que existe entre uma educação estética apropriada e a preservação de um ambiente sadio. Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista" (LS 215).

Francisco dialoga com a visão contemporânea da física, que sustenta que os processos de evolução do cosmos não terminaram e constituem sistemas abertos. Aí também ele exercita este *olhar encantado*. Mostra que a visão integral da ecologia dá conta de articular os avanços da ciência com uma fé adulta.

> Neste universo, composto por sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros, podemos descobrir inumeráveis formas de relação e participação. Isto leva-nos também a pensar o todo como aberto à transcendência de Deus, dentro da qual se desenvolve. A fé permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece (LS 79).

Por fim, a ecologia é integral, pois compromete, ao mesmo tempo, indivíduos, grupos, movimentos sociais, povos e nações e religiões. Cada um e todos são chamados a *integrar-se* nesta causa fascinante. Conjugam-se múltiplas abordagens, levando em conta não somente a ciência, mas também a sabedoria dos povos e o patrimônio espiritual das religiões.

> (Dada a) complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, as soluções não vem de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos

> destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria (LS 63).

Portanto, para Francisco o qualificativo "integral" da ecologia comporta uma constelação de significados distintos e complementares, tais como: inteireza, articulação sem reduzir as diferenças, união da estética com a ética, diálogo da fé com a ciência, abrangência de múltiplos fatores (ambiental, econômico, social, cultural), unificação da perspectiva ambiental com a social, superação do pragmatismo utilitarista, simultaneidade de ações pessoais e coletivas, e uma espiritualidade unificadora.

3. CONCEITO PLURAL DE ECOLOGIA NA LAUDATO SI

"Ecologia" é um conceito abrangente e plural. Trata-se de um "pluriverso" que abarca ao menos três componentes interdependentes: ciência, prática ético-social e paradigma. Todos eles são considerados na *Laudato Si*.

Ecologia: uma Ciência

Enquanto *ciência*, a ecologia surgiu da biologia. Inicialmente, era compreendida como o estudo dos seres vivos em relação com o seu habitat. Daí evoluiu para estudar as condições de existência dos seres bióticos e as interações entre estes e o seu meio. Segundo F. Capra (2003), *a ecologia é o estudo de como a Terra funciona, ou seja, as relações que interligam todos os moradores da nossa Casa Comum*[3], os seres abióticos (solo, água, ar, energia do sol) e bióticos (microorganismos, plantas, animais e humanos. Portanto, a ciência da interdependência.

O objeto da ecologia são as redes de relações dos ecossistemas. Ela estuda a bela, complexa e frágil teia da vida que constitui o nosso planeta, enquanto biosfera. Assim, a ecologia não é "um saber sobre

[3] Cf. F. CAPRA, "Educação", in A. TRIGUEIRO (org.), *Meio Ambiente no século XXI*, Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 20.

a natureza", e sim a ciência acerca da *relação* entre todos os seres, para tornar possível a continuidade da vida na Terra. Enquanto ciência, a ecologia se torna cada vez mais importante, ao pesquisar acerca do impacto da ação humana no planeta. Tal impacto se torna tão grande, que autores como Paul Crutzen afirmam que entramos na era geológica do "antropoceno".

A ecologia não consiste em um saber ilustrativo, especulativo ou meramente conservacionista (embora inclua este aspecto), pois aponta para questões práticas e operacionais, relacionadas à gestão responsável dos bens disponíveis e a continuidade das "comunidades de vida" do planeta.

A *Laudato Si* assume a visão de ecologia como *ciência da interdependência*, amplamente aceito na comunidade científica. Repete-se, como um refrão: "tudo está interligado" (LS 16, 91,117,138, 240). Tal perspectiva liga-se à *consciência planetária*. Ou seja: cada vez mais o mundo se torna uno, para além das fronteiras geográficas, étnicas ou políticas. Os problemas são globais e as soluções também. As ações locais e regionais ganham importância, num contexto crescente de colaboração mútua e busca de alternativas comuns.

> Desde meados do século passado e superando muitas dificuldades, foi-se consolidando a tendência de conceber o planeta como pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum. Um mundo interdependente não significa unicamente compreender que as consequências danosas dos estilos de vida, produção e consumo afetam a todos, mas principalmente procurar que as soluções sejam propostas a partir duma perspectiva global e não apenas para defesa dos interesses de alguns países. A interdependência obriga-nos a pensar num único mundo, num projeto comum (..) (LS 164).

Ecologia como ética da sustentabilidade

Enquanto *ética e prática social*, a ecologia abarca um amplo movimento constituído por cidadãos comuns, ambientalistas,

ONGs, grupos religiosos, pesquisadores e empreendedores. Eles se unem pelo bem do planeta. O movimento ecológico organiza-se como uma rede em torno a causas comuns, de diferentes amplitudes. Desde a ação local pela defesa de um rio, da biodiversidade de determinado bioma ou da mobilidade urbana, até os protocolos intergovernamentais de abrangência mundial.

A ecologia não propõe uma ética abstrata, restrita a conselhos generalizados. Um de seus elementos originais reside na simultaneidade de atitudes individuais, ações comunitárias e políticas institucionais em âmbito local, regional, nacional e planetário.

Como formar, especialmente as novas gerações, visando manter o planeta habitável? Com uma *educação ambiental*, com processos que visam criar nova mentalidade e posturas do ser humano com a nossa "casa comum". Essa visa a mudança de percepção do mundo[4] e dos valores que orientam a humanidade. Reflete sobre o sentido da atuação humana no ecossistema. Educação ambiental não se limita a transmitir informações sobre o meio ambiente, pois também apura a sensibilidade e faz maturar hábitos (cf. LS 211). Confere poder à comunidade local como protagonista de mudança[5]. Ajuda a criar uma cidadania ecológica.

Conforme a *Laudato Si*, a educação ambiental se torna crítica e construtiva, ética e espiritual. Ela tende a incluir a crítica aos «mitos» da modernidade baseados na razão instrumental, "a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus". Assim, pode dar o salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais

[4] G. FREIRE DIAS, *Ecopercepção*, São Paulo: Gaia, 2003, 63 pp.

[5] A primeira Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental, realizada em Tblisi (Geórgia, 1977), estabeleceu como finalidade da Educação Ambiental: promover a compreensão sobre a existência humana e a interdependência econômica, social, política e ecológica; possibilitar aquisição de conhecimentos, sentido dos valores, interesse ativo e atitudes para proteger e melhorar o meio ambiente; e impulsionar novas formas de conduta a respeito do meio ambiente.

profundo (LS 210). Em suma, uma "educação ecológica" penetrada pela ecoespiritualidade[6].

O Paradigma ecológico

Leonardo Boff afirma que a singularidade da ecologia reside na transversalidade, isto é, "relacionar pelos lados (comunidade ecológica), para a frente (futuro), para trás (passado) e para dentro (complexidade) todas as experiências e todas as formas de compreensão como complementares e úteis no conhecimento do universo, na funcionalidade dentro dele e na solidariedade cósmica"[7]. Hoje a ecologia se configura como um macro modelo de compreensão do ser humano e de sua relação com os outros seres, denominado "paradigma' por Thomas Kuhn. Ajuda assim a superar os equívocos da globalização do modelo tecnocrático (LS 106-109), apontado pelo Papa no capítulo III da Laudato Si como "a raiz da crise ecológica". Não nos deteremos aqui na análise deste tema[8]. Apontaremos somente como a ecologia integral, entendida como um modelo de compreensão da interdependência e da relacionalidade, enfrenta tal "paradigma homogêneo e unidimensional" (LS 87), relacionado ao antropocentrismo moderno, despótico (LS 68) e desordenado (LS 69, 118, 119, 122).

A visão ecológica do ser humano corrige e aperfeiçoa o antropocentrismo. Aí reside uma contribuição singular da *Laudato Si* para o debate contemporâneo sobre este tema candente. Para o papa, não se trata de substituir o antropocentrismo despótico e desordenado por um biocentrismo radical (LS 118). E sim, reencontrar o nosso lugar no mundo numa nova forma de nos relacionar com as criaturas, inspirado Francisco de Assis (LS 10-12). O planeta não é um conjunto de recursos naturais à nossa disposição. Temos com ela

6 Ver: Frei BETTO, *A espiritualidade proposta pela encíclica Louvado Sejas* in: Cuidar da Casa Comum, op. cit, pp. 157-168; M.C.L. BINGEMER, *Louvor, responsabilidade e cuidado. Premissas de uma espiritualidade ecológica* in: Cuidar da Casa Comum, op. cit., pp. 158-181.

7 L. BOFF, *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*, Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 25.

8 Ver: M.A. OLIVEIRA, *O paradigma tecnocrático* in: Cuidar da Casa Comum, São Paulo: Paulinas, 2016, pp. 129-145.

uma relação de pertença profunda: "a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços (LS 1)". Nós mesmos somos a Terra (LS 2). Aprendemos de Francisco de Assis que "são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior" (LS 10). Mais ainda, testemunha que uma ecologia integral requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano (LS 11). Podemos dizer que a Laudato Si se soma a um movimento planetário, que assume a ecologia como nova racionalidade para salvaguardar a vida na Terra[9]. Parâmetro para a ética, a política e a economia. Redescoberta de um estilo de vida saudável, equilibrado, feliz e solidário.

Doutrina e Espiritualidade que iluminam o paradigma ecológico

O capítulo II da Encíclica, intitulado "O evangelho da Criação" fornece chaves bíblico-teológicas concisas e consistentes para a doutrina cristã e a espiritualidade, em perspectiva ecológica. Destacamos aqui alguns pontos, sem pretender exaurir o conteúdo deste texto iluminador.

- Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada. Os relatos da criação nos mostram que há uma reciprocidade responsável do ser humano com a natureza (LS 67).
- Nas narrações simbólicas de Gen 1 -2 transparece que tudo está inter-relacionado. O cuidado da nossa própria vida e das relações com a natureza é inseparável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros (LS 70).
- A criação ainda não acabou. Deus está presente no mais íntimo de cada ser e nos processos da história. O Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem brotar algo novo (LS 80).

[9] Ver: M. MAÇANEIRO, *A ecologia como parâmetro para a ética, a política e a economia. Um novo capítulo do Ensino Social da Igreja*, in: Cuidar da Casa Comum, op. cit., pp. 73-89.

- Nós e todos os seres do universo estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, comunhão que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde (LS 89).
- Jesus vive em harmonia com o ecossistema. Não é um pessimista separado do mundo ou inimigo das coisas boas da vida. Convida os outros a estar atentos à beleza que existe no mundo (LS 97-98).
- As criaturas deste mundo não são uma realidade meramente natural, porque o Ressuscitado as envolve e guia para a plenitude. As próprias flores do campo e as aves que Ele, admirado, contemplou com os seus olhos humanos, agora estão cheias da sua presença luminosa (LS 100).

Assim, o ser humano está no centro, junto com os outros seres, em busca de comunhão. É filho(a) da Terra, a própria Terra em sua expressão de consciência, de liberdade e de amor. O destino do ser humano está associado ao destino do cosmos. Por isso, devemos cuidar da nossa Casa Comum, da qual fazemos parte.

A *conversão ecológica* repercute no coração e na prática do cristão, de forma a deixar emergir, nas relações com o mundo que o rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus. Pois "viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial de uma existência virtuosa" (LS 217). A partir do exemplo de São Francisco, o papa propõe "uma sã relação com a criação como dimensão da conversão integral da pessoa. Isto exige também reconhecer os próprios erros (..) arrepender-se de coração, mudar a partir de dentro" (LS 218).

4. SIMULTANEIDADE DE ATITUDES INDIVIDUAIS E PRÁTICAS COLETIVAS

A *Laudato Si*, como *um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja*, propõe a simultaneidade de atitudes e ações, em todos os níveis. Aqui reside mais um aspeto original e inconfundível. Ao

situar-se como uma ética integral, supera os extremos tanto do subjetivismo quanto das macrovisões que subestimam os indivíduos e as realidades locais. Vejamos alguns tópicos, a título de exemplo.

a) *Atitudes individuais*. A *Laudato Si* dedica muitos parágrafos a este tema, ressaltando que a conversão ecológica exige uma forma diferente de cada pessoa ver o mundo e a mudança no estilo de vida (LS 206). Somam-se pequenas ações diárias, de grande valor (cf. LS 211). Pois "uma ecologia integral é feita também de simples gestos quotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo" (LS 230).

Uma atitude essencial tem a ver com o padrão de consumo e a postura de vida. Segundo o Papa, a espiritualidade cristã nos leva a viver com o necessário e se alegrar com pouco. Regressa à simplicidade que nos permite parar e saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece. Sem nos apegarmos ao que temos nem ficar tristes por aquilo que não possuímos. Isto exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres (LS 222).

> A sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora. Não se trata de menos vida, nem vida de baixa intensidade; é precisamente o contrário. As pessoas que saboreiam mais, e vivem melhor cada momento, são aquelas que deixam de petiscar aqui e ali, sempre à procura do que não têm, e experimentam o que significa dar apreço a cada pessoa e a cada coisa, aprendem a familiarizar com as coisas mais simples e sabem alegrar-se com elas (LS 223).

Assim, "uma ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia" (LS 225).

b) *Ações comunitárias* são aquelas empreendidas por grupos cidadãos e organizações. Exigem discussão, busca de consenso e

mobilização, com impacto na sociedade. Francisco reconhece, com gratidão, que o movimento ecológico mundial já percorreu um longo caminho, enriquecido pelo esforço de muitas organizações da sociedade civil (LS 166). Elas são essenciais, pois para se resolver a situação tão complexa do mundo atual, não basta que cada um seja melhor. Os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental, e assim sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental (cf. LS 219). Por isso,

> (..) aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes (..) Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições. A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária (LS 219).

Papa Francisco, de maneira clara e incisiva, aponta o imprescindível papel dos movimentos socioambientais: "o movimento ecológico mundial já percorreu um longo e rico caminho, tendo gerado numerosas agregações de cidadãos que ajudaram na consciencialização" (LS 14). Somente a pressão da população e das suas instituições leva os governos a dar as respostas necessárias à crise socioambiental (LS 181).

As ações comunitárias não se limitam a um mero "fazer coisas". Elas implicam o cultivo das relações inter-humanas saudáveis, em busca do bem. "É necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos" (LS 229).

c) *Políticas institucionais* traduzem a orientação de organizações privadas, governamentais e intergovernamentais, traduzidas em termos de leis, normas, procedimentos e processos. Certas políticas institucionais gestadas em organismos internacionais estabelecem consensos planetários. Assim, forçam as empresas e os governos nacionais a adotarem medidas para

mitigar os impactos negativos sobre a Terra, e estimular os positivos. Por exemplo, os protocolos em torno da biodiversidade, da desertificação, das florestas e do clima.

O papa Francisco dedica o Capítulo V à política, delineando o que ele denomina "grandes *percursos de diálogo* que nos ajudem a sair da espiral de autodestruição onde estamos afundando" (LS 163). O cuidado com o planeta exige políticas públicas e uma governança global!

A palavra-chave, presente em cada sessão deste capítulo, é clara: *diálogo* sobre o meio ambiente na política internacional (LS 164-175), *diálogo* para novas políticas nacionais e locais (LS 176-181), *diálogo* e transparência nos processos decisórios que envolvem empreendimentos de alto impacto ambiental (LS 182-188), política e economia *em diálogo* a serviço da vida (LS 189-198), diálogo das religiões entre si e com as ciência (LS 199-201). Desta forma, pode-se afirmar que a ecologia integral é necessariamente dialogal. "A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade" (LS 201).

5. A TÍTULO DE CONCLUSÃO: BALANÇO E PERSPECTIVAS

Com a *Laudato Si, à luz da fé* Francisco abre caminhos inusitados para a humanidade. Sem dúvida, é um *novo capítulo* da Doutrina Social da Igreja. Destacamos aqui alguns pontos significativos.

a) A Laudato Si se alinha perfeitamente com o caminhar do Ensino Social da Igreja[10], desde a sua origem na *Rerum Novarum*, de Leão XIII, em 1891. Tomemos um exemplo. A pri-

[10] Cf. C. JOSAPHAT, *Laudato Si na perspectiva da Doutrina Social da Igreja* in: J. D. PASSOS (org.), Diálogos no interior da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2016, pp. 25-49; A. BRIGHENTI, *A evolução do conceito de Ecologia no Ensino Social da Igreja* in: Cuidar da Casa Comum, op. cit, pp. 52-64.

meira encíclica da Doutrina Social apresenta o tema do "Bem Comum" como chave para compreender a função do Estado e da propriedade privada (RN 18,28,30). Tal perspectiva é atualizada na *Populorum Progressio*, de Paulo VI. Ele relaciona o Bem Comum com o verdadeiro progresso, a justiça social e o empenho pela paz (PP 21,24,31,38,76). João Paulo II, na Centesimus Annus, retoma o tema do Bem Comum (CA 6,11,1314, 34,43,47,48,51,52,58). Insiste que o mercado, tanto no âmbito de cada país, como a nível internacional, deve ser regulado pelo Bem Comum. Também Bento XVI, na *Caritas in Veritate,* trata do Bem Comum (CV 6,7,21,36,38,41,55,57,67,71,73,76, 78). Ele enfatiza que dois princípios são "requeridos especialmente pelo compromisso em prol do desenvolvimento numa sociedade em vias de globalização: a justiça e o bem comum (CV 6), e os associa à caridade, compreendida em perspectiva social (CV 7).

b) Papa Francisco, em continuidade com os seus antecessores, dá um passo além. Faz questão de integrar o tema da Ecologia com o da dignidade do trabalho (LS 124-129), tão bem explicitado por João Paulo II na *Laboren Exercens*. Ele associa o bem comum a "um desenvolvimento humano sustentável e integral" (LS 18). Mostra que o clima é um bem comum (LS 23). Afirma que "a ecologia humana é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social" (LS 156). Exemplifica que os transgênicos (Organismos Modificados Geneticamente) podem impactar no *bem comum* da humanidade e da biosfera (LS 135), no presente e no futuro. E proclama de maneira enfática: "Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres" (LS 158). Então, Francisco amplia a compreensão sobre o Bem Comum, relacionando-o intimamente à inclusão social dos pobres e à ecologia

integral. O bem comum se estende ao conjunto das criaturas que habitam a Terra.

c) Como um documento situado no tempo e com prioridades necessárias, a *Laudato Si* não abordou todos os aspectos que o tema merece. Vale destacar algumas lacunas, que necessitam ser assumidas na reflexão e na prática da Igreja. A encíclica não faz referência à importância das mulheres no cuidado com o planeta e nem incorpora a originalidade da reflexão ecofeminista. Além disso, Francisco não tratou da contribuição das outras religiões para o cuidado com o planeta. Tal tarefa é imprescindível para a ecoteologia latino-americana, levando em conta não somente as grandes tradições religiosas do oriente, mas também as religiões de matriz indígena e africanas no nosso continente. Por fim, temas emergentes específicos, como a relação dos humanos com os animais na sociedade contemporânea, não contemplados na encíclica, constituem tarefa para a teologia e a pastoral.

d) A *Laudato Si* assume grande parte da terminologia do movimento ecológico e das ciências ambientais, como: interdependência, impacto ambiental, ecossistemas, uso sustentável, capacidade regenerativa, culturas homogeneizadas, ecologia humana, grandes projetos extrativistas, paisagem urbana, tecnociência, antropocentrismo e biocentrismo, solidariedade intergeracional, modelos de desenvolvimento, produção e consumo... Tal opção, além de favorecer o diálogo com pessoas e grupos que não professam a fé cristã, confere um indiscutível grau de respeitabilidade ao documento papal. Mostra ainda que é necessário recorrer às Mediações Hermenêuticas pré-teológicas, como as ciências ambientais, como faz explicitamente a teologia latino-americana. Assim, Francisco faz uma aplicação concreta e bem sucedida da *relação fé e razão*, ou *religião e ciência*. Realiza de forma admirável, o que seus antecessores, João Paulo II e Bento XVI, preconizavam.

e) Do ponto de vista da linguagem e do método, a *Laudato Si* é um exemplo estimulador para bispos, presbíteros e demais agen-

tes de pastoral. A encíclica parte das fontes bíblicas e delas extrai os princípios normativos. Articula um discurso teológico-pastoral integrador, no qual se somam o uso de conceitos, de linguagem poética e de analogias. Predomina uma comunicação fluente, ao mesmo tempo profunda. Francisco tem um tom pastoral, sem deixar de ser especulativo[11]. Toca os corações, estimula o pensar e suscita atitudes concretas.

f) O Papa propõe uma "conversão ecológica" (LS 216-221) que não é a *fuga do mundo*, mas voltar-se para o mundo com os olhos de Deus, visando sua transformação[12]. Com essa encíclica ele realiza a proposta do diálogo da Igreja com o mundo, explicitada na *Gaudium et Spes*, do Vaticano II. Coerente com o espírito do concílio, ouve e valoriza muitos interlocutores e compartilha as convicções que emanam da fé cristã.

g) Sem citá-los explicitamente, Francisco recolhe e legitima vários elementos da reflexão bíblica, da espiritualidade, da ética e da dogmática, elaborados por diversos autores da ecoteologia. Assim, a *Laudato Si* também se torna um exemplo paradigmático da relação madura entre a teologia e o magistério. O Papa não somente ensina, mas também aprende. A encíclica apresenta balizas para a teologia avançar. Oferece parâmetros para questões complexas. Por exemplo, há um longo caminho a trilhar, para superar a polarização entre "antropocentrismo" e "biocentrismo"[13]. Assim, as Igreja locais, em diálogo com o movimento ecológico e os pensadores contemporâneos, ayudaraõ a encontrar novas sínteses, a partir da *Laudato Si*.

h) Francisco defende, com clareza inconfundível, que a questão social e a ecológica fazem parte de uma mesma realidade, inti-

[11] Ver: J. D. PASSOS, *Aspectos metodológicos da Encíclica Laudato Si* in: Diálogos no interior da Casa Comum, op. cit, pp. 81-93.

[12] L.C. SUSIN, *Conversão Ecológica: "conversão da conversão"* in: Cuidar da Casa Comum, op. cit., pp. 40-51.

[13] Cf. a visão de J. RIECHMANN, *Un mundo vulnerable*. Ensayos sobre Ecología, ética y tecnociencia. Madrid: Catarata. 2005, pp. 27-33.

> mamente interligada. O clamor da Terra e o grito dos pobres constituem um único apelo de Deus, que exige cuidado com a casa comum e novas relações sociais. Eis aí outra contribuição original para a Doutrina Social da Igreja.

Enfim, Francisco nos ensina que o olhar encantado sobre o conjunto da criação nos aproxima de Deus e nos conduz ao seu mistério. O Papa como "servo dos servidores de Deus", nos estimula à oração de louvor e à ação transformadora. Convoca para o respeito reverente à todas as criaturas e o compromisso pessoal, comunitário e institucional no cuidado de nossa Casa Comum.

> O mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor (LS 12).

> Caminhemos cantando! Que as nossas lutas e a preocupação por este planeta não nos tirem a alegria da esperança! Deus nos dá as forças e a luz de que necessitamos para prosseguir (244).

> No coração deste mundo, permanece presente o Senhor da vida que tanto nos ama. Ele não nos abandona, não nos deixa sozinhos, porque se uniu definitivamente à nossa terra e o seu amor sempre nos leva a encontrar novos caminhos. Que Ele seja louvado! (245).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS BÁSICAS

BOFF, L. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres.* Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CAPRA, F., "Educação", in TRIGUEIRO. A. (org.), *Meio Ambiente no século XXI.* Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

CRUZ, E. R. (org.), *Teologia e ciências naturais. Teologia da criação, Ciências e Tecnologia em diálogo.* São Paulo: Paulinas, 2011.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da Casa Comum.* São Paulo: Paulinas, 2015.

FREIRE DIAS, G. *Ecopercepção,* São Paulo: Gaia, 2003.

JUNGES, J. R. *(Bio)Ética ambietal*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

KERBER, G., *O ecológico e a teologia latino-americana*. Porto Alegre: Sulina, 2006

MOLTMANN, J. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Sígueme: Salamanca, 1987.

MORAES. M. C. *Ecologia dos saberes. Complexidade, transdisciplinaridade e educação.* São Paulo: Antakarana/WHH, 2008.

MURAD, A. (org). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. "Contemplar la belleza, garantizar la casa común. Una llamada a la vida consagrada en Laudato Si". *Revista CLAR*, a.LIV, nº4 (2016), 44-57.

MURAD, A; TAVARES,S. (orgs). *Cuidar da Casa Comum. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si*. São Paulo: Paulinas, 2016.

OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Org.). *Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI.* São Paulo: Paulinas, 2009.

PANIKAR, R. *Ecosofía. Para una espiritualidade de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

PASSOS, J. D (org). *Diálogos no interior da Casa Comum. Recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si*. São Paulo: Paulus, 2016.

RIECHMANN, J. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecologia, ética y tecnociencia*. Madrid: Catarata, 2 ed., 2005.

Artículo recibido: 25 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 13 de junio de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 495-514 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

El reto de la interculturalidad en un mundo plural. *Reflexiones a la luz del cambio epocal y de Francisco*

Félix Palazzi[*]

Resumen:

La Iglesia vive su misión en medio de los pueblos de la Tierra. Así lo entendió la eclesiología del Concilio Vaticano II al asumir la vía sociocultural como fuente de identidad y pertenencia que da sentido a la vida y al desarrollo integral de los seres humanos. El magisterio del Papa Francisco, siguiendo el espíritu del Concilio y su recepción en el magisterio latinoamericano, asume esta vía como modelo para la inculturación de la Iglesia. Sin embargo, su visión no se limita al mero reconocimiento y respeto multicultural, sino que busca la integración e interacción de las distintas realidades culturales que coexisten en cada uno de nuestros pueblos. La interculturalidad es signo de la universalidad de la Iglesia. Por ello, el presente artículo busca ofrecer algunas pautas de reflexión sobre la relevancia que tiene este tema en el magisterio del Papa Francisco y los retos que implica respecto del modo como entendemos la sociedad y la Iglesia.

Palabras clave: Cultura, interculturalidad, Iglesia y mundo, renovación pastoral, cambio de paradigma.

* Laico venezolano. Licenciado en Teología Dogmática y Doctor en Teología (Pontificia Università Gregoriana, Roma). Licenciado en Educación, mención Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas), y tiene estudios en Filosofía (Università Pontificia Salesiana, Roma). Ha realizado estadías de investigación académica en la Julius

The challenge of interculturality in a plural world. *Reflections in light of the epochal change and Francis*

Summary:

The Church lives its mission in the midst of the peoples of the earth. This is how the ecclesiology of Vatican II understood it, assuming the socio-cultural path as a source of identity and belonging that gives meaning to life and to the comprehensive development of human beings. The Magisterium of Pope Francis, following the spirit of the Council and its reception in the Latin American Magisterium, assumes this path as a model for the inculturation of the Church. However, his vision is not limited to the mere recognition and multicultural respect, but rather it seeks the integration and interaction of different cultural realities that coexist in each of our peoples. Interculturality is a sign of the universality of the Church. For this reason, this article seeks to provide some guidelines for reflection on the relevance that this theme has in the Magisterium of Pope Francis and the challenges it presents with respect to the manner in which we understand society and the Church.

Key words: Culture, interculturality, Church and world, pastoral renewal, paradigm shift.

Maximilians Universität (Würzburg). Ha sido Director de la Maestría en Teología Fundamental y del Programa de Estudios Avanzados en Teología de la UCAB, en Caracas. Es profesor de *Antropología Teológica, Gracia y Escatología*. Es profesor de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas) y de la *Escuela de Teología y Ministerio* del Boston College. Entre sus publicaciones está: *La Tierra en el Cielo: el dogma de la Asunción según Karl Rahner*, UCAB, Caracas 2004. Correo electrónico: palazzi@bc.edu

UN NUEVO PARADIGMA

La actual época global, caracterizada por el intercambio de la tecnología y el conocimiento, también ha generado una movilidad migratoria sin precedentes que plantea serios retos en el orden sociocultural. La rapidez con la que discurren los desplazamientos de cientos de personas no ha permitido, en muchas ocasiones, procesos de integración justos, simétricos y solidarios entre las distintas culturas que se van encontrando y más bien han producido nuevas formas de fundamentalismos y nacionalismos que ponen en peligro la supervivencia de las mismas culturas. Separatistas y segregacionistas han sido interpelados una y otra vez por una exigencia de mayor tolerancia y respeto. En este complejo contexto, una narrativa antropológica de la alteridad es insuficiente si no se entiende que la apertura al otro debe llevar a la interacción, al reconocimiento de ese otro y a la búsqueda de su integración sociocultural en la nueva realidad en la que vive.

Ante estos retos epocales, la teología y la pastoral han asumido la vía de la interculturalidad que el Papa Francisco, en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, define como «la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos» (*EG* 236). Esta vía actualiza el espíritu del Concilio Vaticano II cuando sostuvo que «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es *mediante la cultura*» (*Gaudium et Spes* 53). Hoy en día podríamos agregar que lo humano se alcanza a par-

tir de una auténtica relación intercultural, pues el sujeto humano es, por naturaleza, un ser relacional y no puede desarrollarse de otro modo. La Iglesia lo ha reconocido así en documentos recientes:

> para un correcto planteamiento de la intercultura se requiere, pues, un sólido fundamento antropológico, que se base en la íntima naturaleza de ser relacional de la persona humana, la cual, sin las relaciones con los demás no puede vivir ni desplegar sus potencialidades. El hombre y la mujer no son solamente individuos, una especie de mónadas autosuficientes, sino que están abiertos y orientados hacia aquello que es diverso de ellos mismos. El hombre es persona, un ser en relación, y que se comprende en relación con el otro[1].

Para la tradición cristiana, esta condición relacional y dinámica del sujeto humano y las culturas encuentra su sentido último en el mismo ser de Dios. «A la luz del misterio revelado de la Trinidad se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda»[2]. *Ad intra* cada persona divina vive de tal manera respecto de las otras que se da completamente sin perder absolutamente nada que le sea propio. Y aun así, surge el misterio de la novedad de la identidad de cada una en su relación con las demás. *Ad extra* es Dios mismo quien se ha revelado a la humanidad como quien se abre y acoge a todos los pueblos de la tierra[3], es él quien nos envía a vivir en medio de ellos.

---

1 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 39.

2 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 37.

3 «La antropología cristiana pone el fundamento del hombre y de la mujer, y de su capacidad de hacer cultura, en el hecho de estar creados a imagen y semejanza de Dios, Trinidad de personas en comunión. Ya desde la creación del mundo, nos es revelada la paciente pedagogía de Dios. A lo largo de la historia de la salvación, Dios educa a su pueblo en orden a la Alianza —es decir, a una relación vital— y a que se abra progresivamente a todos los pueblos. Esta Alianza tiene su vértice en Jesús, quien a través de su muerte y resurrección la ha hecho nueva y eterna. Desde entonces, el Espíritu Santo continúa enseñando la misión que Cristo confió a su Iglesia: *Id y amaestrad a todas las naciones (...) enseñándoles a observar todo lo que os he mandado* (Mt 28,19-20)». CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 34.

El Papa Francisco, siguiendo el espíritu del Vaticano II, ha asumido la vía intercultural como una respuesta al llamado de la vocación cristiana a constituir una gran familia universal[4], en la cual no se puede privilegiar a una cultura sobre las otras, como tampoco es posible armonizar las diferencias en el marco de una uniformidad pacificada. No basta la simple convivencia respetuosa para afirmar que existe una real y sólida interculturalidad; es necesario un sano balance entre la defensa del valor que tiene la propia identidad y su interacción y expansión en su relación con otras culturas con las que comparte un espacio común. En este sentido Benedicto XVI afirmaba que «las posibilidades de interacción entre las culturas han aumentado notablemente, dando lugar a nuevas perspectivas de diálogo intercultural, un diálogo que, para ser eficaz, ha de tener como punto de partida una toma de conciencia de la identidad específica de los diversos interlocutores»[5], de donde brota, entonces, la convicción de que en la valoración de la propia identidad está ya implícito el reconocimiento de la pluralidad, es decir, de las diferencias existentes entre los pueblos y sus culturas[6]. Dicha visión no es ni romántica ni abstracta. Estamos, ante todo, frente a un modelo sociocultural alternativo, distinto al que ofrece la actual tendencia de uniformidad globalizadora, pues supone el rescate de las relaciones afectivas como esenciales para la reconstrucción de los vínculos de sentido y pertenencia, que se han perdido, muchas veces, en la movilidad migratoria y en el mero intercambio científico-técnico del conocimiento.

El sentido de la vía intercultural para la eclesiología es muy relevante, pues se convierte en condición necesaria para la realización de la propia universalidad de la Institución, facilitando un modelo de Iglesia policéntrica, inclusiva, abierta, en salida misionera al otro, en diálogo y en continua conversión pastoral. Refi-

4 FRANCISCO, *Laudato Si*, 89.

5 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 26.

6 «La experiencia de la intercultura, a la par del desarrollo humano, se comprende profundamente solo a la luz de la inclusión de las personas y los pueblos en la única familia humana, fundada en la solidaridad y en los valores fundamentales de la justicia y la paz». CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 37.

riéndose a este carácter universal del pueblo de Dios, Francisco ha recordado que:

> «formado por millares de rostros, historias y orígenes, es un pueblo multicultural y multiétnico. Esta es una de nuestras riquezas. Es un pueblo llamado a acoger las diferencias, a integrarlas con respeto y creatividad, y a celebrar la novedad que procede de los demás»[7].

El pueblo de Dios es en sí mismo, en su propia naturaleza, una entidad «multicultural» y «multiétnica» en el que se recibe y se «celebra la novedad» de las diferencias. Por ello, la interculturalidad no puede reducirse a una mera praxis externa o pastoral coyuntural, sino que es el modo en que nuestra identidad como pueblo de Dios se realiza en la historia. Es esencial a la naturaleza de lo que significa ser pueblo de Dios en medio de los pueblos de esta tierra, como destaca la eclesiología de la *Lumen Gentium*, asumida por Francisco.

En esta perspectiva entendemos que el paradigma de la interculturalidad no ha de ser visto por la Iglesia como un nuevo «programa» o proyecto pastoral alternativo; tampoco puede ser reducido a la simple constatación de la existencia de identidades diversas que comparten un mismo espacio eclesial aunque sin interacción ni reciprocidad algunas. Esto, sin embargo, lamentablemente ocurre en muchos espacios eclesiales.

Cuando hay coexistencia entre personas de diferentes culturas sin que se asuma el intercambio y el vínculo propios de las relaciones humanas, el acontecimiento se limita a lo que se denomina «multiculturalismo». Este puede abrir espacio a lo diferente pero no necesariamente «celebra la novedad» del otro, como tampoco da origen a algo nuevo, a una «nueva creación», como decía el padre Pedro Arrupe al referirse a los frutos de una auténtica encarnación en una cultura diferente a la propia:

[7] FRANCISCO, *Visita pastoral a Milán. Solemnidad de la Anunciación del Señor*, 25 de marzo de 2017.

> «la inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no solo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y recree esa cultura, originando así una nueva creación»[8].

A diferencia del multiculturalismo o del pluriculturalismo, la dinámica intercultural no se caracteriza por el reconocimiento de la propia identidad en oposición a otra diversa o extraña; tampoco se basa solamente en la afirmación de lo propio por encima de lo otro que le es distinto o ajeno, una lógica que convertiría la diferencia y la pluralidad en simples medios para regresar «a sí mismo». Entenderla así sería una suerte de autodefensa y autorreferencialidad sociocultural que terminaría por ideologizar el propio modo de ser y vivir. En otras palabras, contribuiría a la reafirmación de la propia identidad, pero de forma antagónica o dispar respecto de las otras personas o grupos socioculturales que conviven en espacios comunes, sin capacidad o intención algunas de crear vínculos y dinámicas de integración y mutuo crecimiento[9]. Por ello, en fidelidad al espíritu del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica vive una universalidad en la concreción de su singular determinación sociocultural, por lo que se inserta en una realidad pluricultural en camino hacia otra intercultural.

UN ENFOQUE SOCIOCULTURAL

La condición de movilidad permanente que caracteriza a nuestra época nos coloca ante un nuevo modo de estar en el mundo, de constituirnos en sujetos, que comporta el reto de pensar nuevos modelos de relación entre los pueblos y sus culturas para garanti-

[8] ARRUPE P., *Carta y Documento sobre la inculturación* (14 de mayo de 1978), en «Acta Romana *Societatis Iesu*» XVII (1978), 230.

[9] Cf. BAUM G., «Inculturación y multiculturalismo. Dos temas problemáticos», en *Concilium* 251 (1994), 133-140; MENESES P., «A cultura no plural», en *Síntese* 63 (1993), 445-458.

zar la propia supervivencia de las identidades históricas y socioculturales. Por ello, no es posible observar este nuevo paradigma como algo coyuntural, sino que es preciso acogerlo en tanto esencial al nuevo modo de constituirnos en sujetos de este tiempo transido por un estado permanente de desplazamiento e intercambio. Así lo ha reconocido la Congregación para la Educación Católica:

> «elegir la perspectiva del diálogo intercultural significa no limitarse solamente a estrategias de inserción funcional de los inmigrados, ni a medidas compensatorias de carácter especial, incluso considerando que el problema se plantea no solo ante emergencias migratorias, sino también como consecuencia de la elevada movilidad humana»[10].

Esta nueva condición conlleva la ardua tarea de sanar tantas historias y experiencias de vida fracturadas y hacerlo a la luz del rescate y la preservación de sus modos de ser culturales, que en adelante serán vividos en entornos diferentes a aquellos donde se originaron.

En razón de esta nueva realidad plural y simbiótica que afecta hoy el propio modo de ser y hacernos humanos, cabe precisar que la cultura es siempre un sistema de relaciones en permanente expansión, que rechaza el repliegue sobre sí mismo y la consecuente separación del resto, ya que estaría anulándose. Como sostiene Francisco:

> «las verdaderas culturas no están cerradas en sí mismas, sino que están llamadas a encontrarse con otras culturas y crear nuevas realidades. Cuando estudiamos historia, encontramos culturas milenarias que ya no están más, han muerto por muchas razones pero una de ellas es haberse cerrado a sí mismas»[11].

[10] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 26.

[11] FRANCISCO, *Discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou*, 11 de julio de 2015.

En este sentido, el enfoque sociocultural del Papa asume la vía de la *preservación de las culturas* y su memoria histórica porque estas no son entes axiológicos aislados, sino esenciales a la constitución de los sujetos humanos: son fuente de sentido, horizonte epistemológico y condición de posibilidades en la realización de toda persona humana. Aquí Francisco sigue el pensamiento del teólogo argentino Lucio Gera, para quien

> los hombres cultivan, esto es, realizan su relación con las diversas realidades, con todas ellas: el mundo material, los demás hombres y Dios. La cultura es esta actividad que pone al hombre en relación humana con las realidades y que realiza el mismo hombre. Pero, al realizar esa actividad en referencia a otras realidades, se realiza a sí mismo como hombre. Al realizarse en relación con las realidades, se autorrealiza, se desarrolla y perfecciona a sí mismo. La cultura es entendida como autoperfeccionamiento, como actividad por la que el hombre logra niveles de vida más plenamente humanos[12].

Al ser la cultura expresión de la realización del sujeto humano, tiene que ver siempre con valores y modos de ser que definen a lo humano[13], como son el sentido y la pertenencia, entre otros. Por ello, tanto la defensa de la propia cultura como el reconocimiento de las otras son deberes y no solo derechos. Así lo entendió el Concilio Vaticano II:

> uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la

[12] GERA L., «*Puebla*: evangelización de la cultura», en *Teología* 33 (1979), 76.

[13] La cultura «es algo vital, una totalidad que viene desde ciertas raíces profundas del vivir. La cultura es el vivir de los pueblos y de los hombres. Precisamente porque es un vivir, un actuar desde las últimas profundidades del sujeto, y un constante asimilar del sujeto hacia dentro de sí, hacia sus raíces». GERA L., «*Puebla*: evangelización de la cultura» en *Teología* 33 (1979), 75.

persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social[14].

En esta misma línea, los obispos reunidos en la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en Puebla sostuvieron que «con la palabra cultura se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (*GS* 53b) de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (*GS* 53a). Es el estilo de vida común (*GS* 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de pluralidad de culturas (*GS* 53c)»[15]. Cada cultura es, pues, una realidad orgánica, pues «abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía. Esto se debe a que la persona humana por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» (*EG* 115). De esta manera puede afirmarse que el ser humano está siempre culturalmente situado y es en esa relación en la que vive. Su naturaleza relacional y su concreción sociocultural se hallan unidas estrechísimamente.

Esta fue la propuesta que se hizo en el *Documento de Aparecida*, el cual contó con la participación del entonces cardenal Bergoglio como presidente del comité de redacción del documento conclusivo. Ahí se expone cómo la cultura actual se caracteriza por una dinámica intercultural que se ha venido formando por la movilidad de una serie de culturas urbanas y suburbanas, de procedencias muy distintas, que se han ido mezclando, compartiendo nuevos espacios comunes, y que plantean, a su vez, «problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar, cada vez más complejos» (*Aparecida* 58). Precisamente esa complejidad llama a la formulación de un modelo teológico-pastoral que camine en esa *nueva dirección sociocultural simbiótica*[16] y celebre las diferencias integrándolas en una nueva creación:

[14] *Gaudium et Spes* 60.

[15] *Puebla* 386.

[16] «La cultura urbana es híbrida, dinámica y cambiante, pues amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida, y afecta a todas las colectividades. La cultura suburbana es

> los movimientos por la recuperación de las identidades, de los derechos ciudadanos y contra el racismo, los grupos alternativos de economías solidarias, hacen de las mujeres y hombres negros sujetos constructores de su historia, y de una nueva historia que se va dibujando en la actualidad latinoamericana y caribeña. Esta nueva realidad se basa en relaciones interculturales donde la diversidad no significa amenaza, no justifica jerarquías de poder de unos sobre otros, sino diálogo desde visiones culturales diferentes, de celebración, de interrelación y de reavivamiento de la esperanza[17].

Tal visión del magisterio latinoamericano se enfrenta a la tendencia dominante de esta época global que suele privilegiar los procesos de hegemonía sociocultural mediante el dominio de lo diverso o la simple asimilación de lo diferente, una realidad que nos reta, entonces, a producir un cambio de mentalidad porque «asumir la diversidad cultural, que es un imperativo del momento, implica superar los discursos que pretenden uniformar la cultura, con enfoques basados en modelos únicos» (*Aparecida* 59). En los procesos de dominio y control hegemónicos la aceptación o tolerancia de las diferencias no significa su reconocimiento y, por lo tanto, tampoco la posibilidad de forjar interacción y construir comunión de experiencias, horizontes de vida o valores comunes. En esta tendencia los procesos de uniformización y homologación son privilegiados. El Sínodo de los Obispos de 1971[18] ya había advertido que los procesos de cambio y transformación, sociales y eclesiales, no se deben realizar por las vías de la imposición, del adoctrinamiento o de la uniformización, pues sólo conducirían a nuevas formas de colonia-

fruto de grandes migraciones de población en su mayoría pobre, que se estableció alrededor de las ciudades en los cinturones de miseria. En estas culturas, los problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar son cada vez más complejos». *Aparecida* 58.

17 Aparecida 97.

18 «Si las naciones y regiones en vías de desarrollo no llegan a la liberación desarrollándose a sí mismas, existe el peligro de que las condiciones de vida, creadas principalmente por el dominio colonial, puedan convertirse en una nueva forma de colonialismo, en el que las naciones en desarrollo serán víctimas del juego de las fuerzas económicas internacionales». *II Asamblea General del Sínodo de los Obispos*, 1971.

lismo o imperialismo ideologizantes. Por ello, se precisa comprender la repercusión de esta visión en nuestros modelos eclesiales, pues muchas de nuestras pastorales siguen inspiradas en modelos en los que la diversidad sociocultural no es reconocida ni integrada dentro del ámbito eclesial. A lo sumo se conceden espacios, pero carentes de cualquier acción que fomente la integración e interacción con el resto, y que permita generar una simbiosis, o esa nueva creación a la que se refería el padre Arrupe al hablar de los frutos de la inculturación.

REPERCUSIÓN PARA LA IGLESIA

Esta nueva visión es posible si responde a un modelo pastoral de Iglesia *en salida* y socioculturalmente *desde adentro* que permita fomentar auténticos procesos de transformación sociocultural. Nunca desde afuera o desde arriba[19]. Eso es lo que advierte Francisco durante su viaje apostólico a Paraguay, al insistir en que la comunidad cristiana debe «insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del pueblo y discernir acerca de la acción liberadora o salvífica de la Iglesia desde la perspectiva del pueblo y sus intereses», porque de otro modo las ideologías —o formas culturales externas— ganarán terreno y «estas terminan mal, no sirven, las ideologías tienen una relación incompleta, enferma o mala con el pueblo porque no asumen al pueblo»[20].

Desde el punto de vista de los procesos de evangelización, la relación de la Iglesia con las culturas es vital porque durante los dos mil años de cristianismo «los pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios» (*EG* 116). La Iglesia ha asumido la diversidad cultural desde siempre porque «toda cul-

[19] «…la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores tienen así "olor a oveja" y estas escuchan su voz». FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 24.

[20] FRANCISCO, *Viaje apostólico al Paraguay. Discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou*, 11 de julio de 2015.

tura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio (...). La Iglesia incorpora los valores de las diversas culturas» (*EG* 116). En Francisco resuena el pensamiento de Pablo VI cuando se refirió a la profunda tensión que existe entre el anuncio universal del Evangelio y su inserción en una cultura particular:

> el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna. La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva[21].

En fin, la relación de la Iglesia con los pueblos y sus culturas no es un apéndice de la eclesiología, y mucho menos de la teología pastoral. Es una cuestión vital, universal, para la vida y la identidad cristianas en nuestro presente, por tanto, consustancial a la naturaleza de la Iglesia, a su identidad y misión, a su razón de ser y su modo de estar en el mundo. Sin embargo, hoy en día el problema se ha agudizado porque la diversidad cultural coexiste en espacios comunes y el reto radica en lograr construir puentes entre esas realidades que son socioculturalmente diferentes y para muchos incompatibles. Francisco describe esta nueva realidad en los siguientes términos:

> ...en las grandes urbes puede observarse un entramado en el que grupos humanos comparten las mismas formas de soñar la vida y similares imaginarios y se constituyen

[21] PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20.

> en nuevos sectores humanos, en territorios culturales, en ciudades invisibles. Varias formas culturales conviven de hecho, pero ejercen muchas veces prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo (*EG* 74).

Su misión actual de construir puentes representa un ejercicio difícil de diálogo porque aun cuando la Iglesia no puede identificarse con una cultura específica, ni está llamada a formar culturas cristianas o eclesiales, tiene la misión de adentrarse en todas las culturas existentes, cuidar el *ethos* de cada una, y ayudar a que interactúen las unas con las otras. La Iglesia es ella misma pueblo de Dios *en medio* de los pueblos de la tierra[22]. De cara a la nueva realidad pluricultural de nuestra época, tiene el compromiso de pensar una nueva praxis pastoral intercultural que celebre la novedad del encuentro y fortalezca los espacios comunes o puentes entre la diversidad que la rodea. Por ello, el magisterio pontificio actual busca rescatar los valores que constituyen a cada pueblo en términos de identidad y pertenencia sociocultural, esos que nacen de la interdependencia humana y se expresan en la cotidianidad compartida de su gente, a saber:

> ese arraigo al barrio, a la tierra, al oficio, al gremio, ese reconocerse en el rostro del otro, esa proximidad del día a día, con sus miserias porque las hay, las tenemos y sus heroísmos cotidianos, pero es lo que permite ejercer el mandato del amor, no a partir de ideas o conceptos sino a partir del encuentro genuino entre personas, necesitamos instaurar esta cultura del encuentro porque ni los conceptos ni las ideas se aman; se aman las personas[23].

[22] «La Iglesia no es de ninguna cultura, pero no puede vivir sin apropiarse de las culturas, entonces lleva en sí misma la herencia de varias culturas y esto aunque la Iglesia trasciende toda cultura integra inevitablemente el ser histórico concreto de la misma Iglesia. La Iglesia trasciende las culturas, pero no solo está dentro de ellas, sino que las arrastra en su memoria, su ser, y debe despojarse, purificarse, de unas culturas, para penetrar en otras. La Iglesia es una identidad en continuas metamorfosis culturales». METHOL FERRÉ A., «Visión histórica de los cristianos ante la cultura. En la modernidad: Iglesia y cultura», en AA. VV., *Teología de la cultura*, Celam, Bogotá 1989, 12.

[23] FRANCISCO, *Viaje apostólico a Bolivia*, 9 de julio de 2015.

No se trata de idealizar una cultura sobre otra, pero tampoco de considerar solo cultura a lo que nace de los ámbitos ilustrados. Todos los pueblos tienen formas culturales diversas que coexisten en un mismo espacio. Las culturas populares[24] exigen reconocimiento, hay que redescubrir sus valores, preservarlos y potenciarlos porque humanizan más allá de sus propios lugares sociales.

> ...la cultura de los barrios populares, impregnada con esa sabiduría particular, tiene características muy positivas, que son un aporte para el tiempo que nos toca vivir, se expresa en valores como la solidaridad; dar la vida por otro; preferir el nacimiento a la muerte; dar un entierro cristiano a sus muertos. Ofrecer un lugar para el enfermo en la propia casa; compartir el pan con el hambriento: donde comen 10 comen 12; la paciencia y la fortaleza frente a las grandes adversidades, etc[25].

Se trata de valores socioculturales que pueden contribuir con la rehumanización de las ciudades y la vida moderna donde la cotidianidad compartida y la solidaridad fraterna que brota del encuentro cercano, personal, se han ido perdiendo. El modo en que se viven las relaciones en los sectores populares es ante todo afectivo, nos invita a desarrollar una «mirada interna»[26] que se traduzca en una creciente empatía con el otro. Francisco habla de desarrollar

---

[24] «Hablé de las culturas, hay unas culturas ilustradas, que es cultura, y es buena y hay que respetarla o por ejemplo en una parte del ballet se tocó música de una cultura ilustrada y buena, pero hay otra cultura que tiene el mismo valor que es la cultura de los pueblos, de los pueblos originarios, de las diversas etnias, una cultura que me atrevería a llamarla (pero en el buen sentido), una cultura popular. Los pueblos tienen su cultura y hacen su cultura, es importante ese trabajo por la cultura en el sentido más amplio de la palabra, no es cultura solamente haber estudiado, poder gozar de un concierto o leer un libro interesante sino también es cultura mil cosas. Hablaban del tejido de Ñandutí por ejemplo, eso es cultura, y es cultura nacida del pueblo, por poner un ejemplo». FRANCISCO, *Discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou*, 11 de julio de 2015.

[25] FRANCISCO, *Palabras en la visita al barrio marginal de Kangemi en Nairobi,* 27 de noviembre de 2015.

[26] NUSSBAUM M., *The New Religious Intolerancce, Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge 2013, 187.

esa «capacidad del corazón» que hace posible el encuentro con el otro, el acercamiento: «lo primero en la comunicación con el otro, es la capacidad del corazón que hace posible la proximidad, sin la cual no existe un verdadero encuentro espiritual» (*EG* 171). Esta actitud es el presupuesto para que surjan la empatía y el acercamiento sociocultural que ayuden a ver a las demás culturas desde un horizonte humanizador y a reconocer que pueden aportar a nuestro propio crecimiento.

Este enfoque sociocultural no pone su énfasis en la aceptación o la tolerancia de cada identidad cultural, lo que sería insuficiente. La tolerancia puede ser mal entendida al usarse como una herramienta de dominio y control sobre las minorías. En el más feliz de los casos tolerar pudiera significar solo «dejar estar al otro» en su propio espacio. Pero no implica o conlleva una real aceptación y reconocimiento del otro y su consecuente integración a partir del encuentro mutuo, recíproco. La tolerancia es necesaria para un primer paso que es el de dar espacio a la diversidad, pero debe caminar hacia la integración de las diferencias[27]. Al moverse en este plano, se ponen de relieve las relaciones entre los diversos grupos existentes y la necesidad de lograr vínculos permanentes y puntos de encuentro entre ellos. Este proceso es fruto de una praxis cotidiana del encuentro, de la cooperación y la interdependencia humanas, por lo que necesita de un estilo pastoral que parta de relaciones horizontales, de tú a tú, que conduzcan a un crecimiento mutuo en humanidad, a una reciprocidad de dones y bienes civilizatorios.

Únicamente desde una praxis del encuentro puede surgir una sincera celebración de la novedad que brota de las diferencias, cuando la apertura al otro excede lo esperado o simplemente plani-

[27] «La diversidad simplemente reconoce una gama de formas distintas de comportamiento, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos; mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas (...). Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad». WALSH C., «Interculturalidad crítica. Pedagogía de-colonial» en Villa W. y Grueso B. A. (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá 2008, 50.

ficado con anterioridad, y surge algo nuevo entre ambos. Como sostiene con toda claridad la Congregación para la Educación Católica:

> esta actitud se basa en una concepción dinámica de la cultura, que evita tanto la clausura como la manifestación de las diferencias solamente a nivel de representaciones estereotipadas o folclóricas. Las estrategias interculturales son eficaces si evitan separar a los individuos en mundos culturales autónomos e impermeables, promoviendo, por el contrario, el conocimiento mutuo, el diálogo y la recíproca transformación, para hacer posible la convivencia y afrontar los posibles conflictos. En definitiva, se trata de construir una nueva actitud intercultural orientada a una integración de las culturas en recíproca aceptación[28].

La importancia que Francisco concede a las dinámicas interculturales a lo largo de su magisterio no tiene como meta el que perdamos lo propio y nos mezclemos con lo distinto, sino que caminemos juntos, en reciprocidad fraterna, sin sectarismos ni exclusiones, que nos hermanemos a partir de una cultura del encuentro que expresa una real *pluriforme armonía*[29]. La exigencia es aprender a vivir en relaciones simétricas y recíprocas en la vía de la interculturalidad, que hoy estamos llamados a asumir cuando salimos al encuentro con el otro, con todos esos otros que coexisten en un mismo espacio común en nuestras urbes modernas. La urgente conversión pastoral queda expresada en este hermoso texto de la *Evangelii Gaudium*: «mientras en el mundo, especialmente en algunos países, reaparecen diversas formas de guerras y enfrentamientos, los cristianos queremos insistir en nuestra propuesta de reconocer al otro, de sanar las heridas, de construir puentes, de estrechar lazos y de ayudarnos mutuamente a llevar las cargas» (*EG* 67). Es el reto de la interculturalidad.

[28] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013, 28.

[29] Esto implica «un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura de encuentro en una pluriforme armonía». FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 220.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUPE P. *«Carta y Documento sobre la inculturación* (14 de mayo de 1978)», *Acta Romana Societatis Iesu* XVII (1978), 229-255.

BAUM G. «Inculturación y multiculturalismo. Dos temas problemáticos», en *Concilium* 251 (1994), 133-140.

BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, 29 de junio 2009.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica*, 2013.

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Sección de Pastoral de la Cultura, SEPAC. *Teología de la Cultura*. Bogotá: Celam, 1989.

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida*. Bogotá: Celam, 2014.

FRANCISCO. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 de Noviembre del 2013.

_____. *Viaje apostólico a Bolivia*, 9 de julio de 2015.

_____. *Discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou*, 11 de julio de 2015.

_____. *Viaje apostólico al Paraguay. Discurso a los representantes de la sociedad civil en el estadio León Condou*, 11 de julio de 2015.

_____. *Palabras en la visita al barrio marginal de Kangemi en Nairobi,* 27 de noviembre de 2015.

_____. Carta Encíclica *Laudato Si*, sobre el cuidado de la casa común, 24 de mayo de 2015.

_____. *Visita pastoral a Milán. Solemnidad de la Anunciación del Señor*, 25 de marzo de 2017.

GERA L. «*Puebla*: evangelización de la cultura», en *Teología* 33 (1979), 71-89.

MENESES P. «A cultura no plural», en *Síntese* 63 (1993), 445-458.

METHOL FERRÉ A. «Visión histórica de los cristianos ante la cultura. En la modernidad: Iglesia y cultura», en AA. VV., *Teología de la cultura.* Bogotá: Celam, 1989.

NUSSBAUM M. *The New Religious Intolerancce*, *Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age.* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, acerca de la Evangelización en el Mundo Contemporáneo, 8 de diciembre de 1975.

VILLA W. & GRUESO B. A. (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2008.

Artículo recibido 28 de junio de 2017
Artículo aceptado: 14 de julio de 2017

CENTRO BÍBLICO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
CEBITEPAL CELAM

medellín

INFORMACIÓN DE SUSCRIPCIÓN O RENOVACIÓN

Precios periodo enero a diciembre de 2017:

Para América Latina y El Caribe, Asia y África:	US$ 75 dólares
Para Estados Unidos, Canadá y Europa:	US$ 90 dólares
Para Colombia:	$ 75.000 (pesos colombianos)

FORMA DE PAGO PARA EL EXTERIOR: Enviar carta certificada cheque en dólares americanos sobre Banco en los Estados Unidos a nombre del CELAM o bien consignar:

CUENTA EN DÓLARES
Nombre del Beneficiario: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO - CELAM
Banco Beneficiario: Banco de Bogotá Miami Agency
Dirección: 701 Brickell Av. Suite 1450, Miami Florida 33131
ABA 066010720
CUENTA No 046417
SWIFT BBOGUS3M

FORMA DE PAGO PARA COLOMBIA: Enviar carta certificada cheque a nombre del CELAM o bien consignar en la cuenta AV VILLAS 01713043-6.

Avenida Boyacá No. 169D-75 • San José de Bavaria • A.A. 253353 • E-mail: revistamedellin@celam.org
Teléfonos: (57-1) 587 97 10 ext. 501 • Bogotá, D.C., COLOMBIA

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 515-530 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

O ecumenismo no pontificado do Papa Francisco

Elias Wolff[*]

Resumo:

O papa Francisco propõe uma decidida retomada concílio Vaticano II, com um projeto de reformas amplas e profundas na Igreja Católica. Essas reformas devem acontecer nas estruturas centrais da Igreja, como a cúria romana, as conferências episcopais e o próprio papado. Isso tem positivas implicações ecumênicas, favorecendo o diálogo com as tradições cristãs que desenvolvem uma eclesiologia a partir da Igreja local, o exercício do governo de forma colegiada, a valorização dos ministérios leigos. As reformas visam conformar as estruturas eclesiais com o Evangelho e maior fidelidade à sua missão. E nisso todas igrejas se encontram.

Palavras chaves: Igreja. Papa Francisco. Reforma. Ecumenismo.

[*] Mestre em Filosofia e Doutor em Teologia, com pesquisas concentradas nos temas do diálogo ecumênico e inter-religioso. Membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Líder do Grupo de Pesquisa "Teologia, Ecumenismo, Diálogo Inter-religioso" (PUCPR). Bolsista Produtividade CNPq. E-mail: elias.wolff@pucbr.br

Ecumenism in the pontificate of Pope Francis

Summary:

Pope Francis proposes a categorical expansion of the reform project of Vatican II with broad and deep reforms of the Catholic Church. These reforms must happen in the central structures of the Church, such as the Roman Curia, the Episcopal Conferences and the papacy itself. This has positive ecumenical implications, supporting dialogue with the Christian traditions which develop an ecclesiology of the local church, the exercise of government in a collegiate manner, the appreciation for lay ministries. The reforms aim to conform the ecclesial structures with the Gospel and greater fidelity to their mission. In that all churches are in agreement.

Key words: Church. Pope Francis. Reform. Ecumenism.

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica vive atualmente grandes expectativas com o pontificado do papa Francisco. Trata-se de um momento em que uma significativa parte dos cristãos católicos têm a sensação que algo novo está acontecendo ou está por vir, com forte potencial de impacto em praticamente todas as instâncias do catolicismo. Afirma-se claramente a necessidade de "reformas", entendidas dentro do processo de "uma renovação eclesial inadiável" (*Evangelii Gaudium*, 27-33). Termos como renovação, mudança, transformação e conversão, fazem parte do vocabulário cotidiano do papa Francisco e começa a ser assimilado por parte da comunidade católica. Isso não é sem resistências, o que não permite ingenuidade ou ufanismo. O papa sabe que muitos têm dificuldades "para aceitarem a custosa evolução dos processos" (*Evangelii Gaudium,* 82). Mas essa linguagem vai, aos poucos, formando o vocabulário —embora com uma convicção não consistente ainda— também de líderes eclesiásticos que podem ajudar o papa nas decisões a serem tomadas sobre os rumos futuros da Igreja Católica. Pode ser que nada mude... Contudo, o clima que se vive nos meios católicos atuais é muito diferente daquele de pouco tempo atrás, no qual esses termos poderiam levar a suspeitas de toda ordem e, inclusive, ao obsequioso silêncio de quem ousasse questionar o *status quo* de segmentos da Igreja.

1. A RETOMADA DO VATICANO II

Seguindo a inspiração do papa João XXIII, os padres conciliares assumiram o ecumenismo como "um dos principais objetivos" do concílio Vaticano II (UR 1), e desde então o magistério universal emana orientações teológicas e pastorais para que os fiéis católicos se integrem no movimento ecumênico. O papa Paulo VI deu continuidade à orientação ecumênica do concílio, com a publicação do *Diretório Ecumênico*, solicitado durante o concílio e publicado em duas partes, uma em 1967 e outra em 1970[1],e o início dos diálogos oficiais da Igreja Católica com outras Igrejas. Com o papa João Paulo II, ampliam-se os diálogos bilaterais, acontece uma reorganização do Secretariado para a Unidade e a publicação da primeira encíclica sobre o ecumenismo, *Ut Unum Sint* (1995). O papa Bento XVI segue na mesma direção.

Mas a partir do final dos anos 80 do século XX, o impulso ecumênico na Igreja Católica não é mais o mesmo das primeiras duas décadas após o Vaticano II. Opções de setores estruturais da Igreja expressam um significativo distanciamento das inspirações conciliares no âmbito da teologia, da espiritualidade e da ação pastoral, fragilizando a caminhada ecumênica das comunidades católicas.

O papa Francisco propõe uma decidida retomada do Vaticano II e um projeto de reformas na Igreja que tem um grande alcance ecumênico. Ele entende que reforma e ecumenismo estão intrinsecamente vinculados (UR 6), como se constata nos gestos, nos discursos e nos encontros ecumênicos realizados pelo papa em pouco mais de 4 anos de pontificado. Francisco promove a "cultura do encontro" e a "cultura do diálogo", afirmando a Igreja "em saída" para a relação com a sociedade, outras igrejas e religiões. Ele tem consciência que "peregrinamos juntos. Por isso, devemos abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no único rosto de Deus" (EG 244).

[1] SECRETARIADO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Diretório Ecumênico Ad totam Ecclesiam,* AAS 1967, 574-592; *AAS* 1970, 705-724.

2. REFORMA DE TUDO E DE TODOS

O ecumenismo no pontificado de Francisco acontece dentro do projeto por reformas na Igreja que implicam num processo de conversão pessoal, estrutural e pastoral. Para o papa argentino, reforma e conversão expressam e sustentam uma opção missionária na qual "os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à auto-preservação" (EG, 28). É uma reforma/conversão ampla e profunda, que diz respeito a tudo e a todos na Igreja: a) a *tudo*, sobretudo "as estruturas centrais da Igreja universal precisam ouvir esse apelo a uma conversão pastoral" (EG 32). E a *todos*, provocando a "saída" da zona de conforto, superando a "pastoral de conservação" e assumindo "uma necessidade generosa e quase impaciente de renovação" (EG 26). Assim, busca-se reformar a paróquia (EG 28), as comunidades de base, as pequenas comunidades, os movimentos e associações (EG 29), as Igrejas Particulares (EG 30), o ministério do bispo (EG 31) e o próprio papado (EG 32). Mudanças se fazem necessárias também na linguagem teológica (EG 27) e na espiritualidade (EG 78-80). A *tudo* e a *todos* o papa exorta a "serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades" (EG 33).

3. ÂMBITOS DA ECUMENICIDADE DAS REFORMA ECLESIAIS

As propostas do papa Francisco por reforma e conversão eclesiais acontecem no horizonte do Vaticano II, com destaques para:

1) no *âmbito da teologia*, a busca das fontes bíblica e patrística e a afirmação do princípio da hierarquia das verdades (UR 11), possibilitam re-centrar a Igreja em Cristo e no seu Evangelho: "Se nos concentrarmos nas convicções que nos unem e recordarmos o princípio da hierarquia das verdade, poderemos caminhar decididamente para formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho" (EG 246). Isso favorece a aproximação com os fundamentos da teologia das outras igrejas. Igualmente, o *aggiornamento* que se dá pela busca de uma lin-

guagem teológica e pastoral que torne o conteúdo da fé mais compreensível à sociedade atual, favorece o diálogo com as culturas e as ciências, com significativas implicações para as relações ecumênicas.

2) *Na eclesiologia,* destacam-se quatro elementos: a) o fim da relação de identidade exclusiva entre a Igreja de Cristo e as estruturas católicas, estando aquela *subsistindo* nestas (LG 8), leva a uma compreensão da positividade que há no pluralismo eclesial do nosso tempo, e o conseqüente reconhecimento da realidade eclesial fora das estruturas católicas (UR 3; LG 15; UUS 13). Esse pluralismo não é visto apenas como algo negativo, é possível "recolher o que o Espírito semeou neles (cristãos) como um dom também para nós" (EG 246). b) A valorização da Igreja Local, a qual é "é o sujeito primário da evangelização enquanto é a manifestação concreta da única Igreja um lugar da terra ... é a Igreja encarnada num espaço concreto" (EG 30). Isso apresenta reais possibilidades de aproximação com o princípio eclesiológico das igrejas que elaboram a sua eclesiologia centrada na Igreja que acontece num determinado lugar, onde os cristãos se reúnem para ouvir a Palavra e celebrar os sacramentos[2]; c) o novo estilo no exercício do primado, na perspectiva da sinodalidade e colegialidade, aproxima-se das experiências de governo conciliar da ortodoxia e do protestantismo; d) e as mudanças nas estruturas e instituições eclesiásticas a tornam mais leve e mais dinâmica na interação com as outras igrejas.

3) *No âmbito da missão*, a perspectiva missionária da re-configuração eclesial sustenta os esforços por descentralização, e o processo de "conversão pastoral" torna-se programático e paradigmático para toda a Igreja (cf. *Evangelii Gaudium,* 15; 25). O que se busca é fidelidade ao Evangelho. E como o Evangelho não é exclusivo de uma Igreja, sendo pregado e testemunhado por diversas formas nas diferentes tradições ecle-

2 Cf., *A Confissão de Augsburgo.* São Leopoldo: Sinodal, 1999, art. VII.

siais, urge a necessidade de parcerias ecumênicas nos projetos de missão. Assim, "o esforço por uma unidade que facilite a recepção de Jesus Cristo deixa de ser mera diplomacia ou um dever forçado para se transformar num caminho imprescindível da evangelização" (EG 246).

4) *No âmbito da espiritualidade e da cooperação*, as reformas apresentam uma Igreja que se entende envolvida no Mistério da graça de Deus que se manifesta em Cristo e no seu Evangelho. A Igreja vive desse Mistério (LG 1-5) e coloca-se em processo de conversão para ser sempre mais fiel a ele. Isso a aproxima das outras igrejas e favorece "um intercâmbio de dons (pelo qual) o Espírito pode conduzir-nos cada vez mais para a verdade e o bem" (EG 246). Todas as igrejas, como também as religiões e o mundo inteiro, estão envolvidas no Mistério de Deus. Os cristãos estreitam essa comunhão pela oração comum (UR 8), que os permite assumir, entre eles e com a humanidade inteira, compromissos sociais e ecológicos (LS cap. V), tornando o ecumenismo "uma contribuição para a unidade da família humana" (EG 245).

4. INSTÂNCIAS DE REFORMAS ECLESIAIS E SUAS IMPLICAÇÕES ECUMÊNICAS

A busca por reformas é uma característica essencial da Igreja conciliar e do pontificado do papa Francisco. Não é uma Igreja engessada em doutrinas, leis e estruturas, mas uma Igreja "em saída". Daqui o abandono de toda "auto-referencialidade" eclesial. As doutrinas, normas e estruturas servem como elementos orientadores da Igreja para a relação com as realidades fora de si mesma. Dessa forma a Igreja "em saída" realiza-se em sua identidade e missão numa interação positiva com a sociedade, a cultura, as outras igrejas e as religiões. A essas realidades a Igreja sente-se vocacionada ao encontro, ao diálogo, à cooperação e à comunhão, podendo realizar relações ecumênicas positivas.

Três instâncias aparecem como o foco das reformas propostas no atual pontificado católico:

1) A cúria romana

A cúria romana é um organismo que trata "questões da Igreja universal, em nome e com a autoridade do sumo pontífice"[3]. Mas a cúria precisa de mudanças. Em dezembro de 2014 e 2015, o papa Francisco falou de um "catálogo de doenças curiais e em dezembro de 2016, ele apresentou aos cardeais da cúria 12 critérios para a as reformas na cúria, dentre os quais: a conversão pessoal, a conversão pastoral, a missionariedade (fé cristocêntrica), a atualização, a sobriedade, a subsidiariedade, a sinodalidade, a catolicidade"[4].

É importante verificar como poderão ser efetivamente melhores as relações entre o papa e a cúria romana, bem como a cúria e o sínodo dos bispos. Alguns perguntam: pode o papa "cessar de ser o responsável direto da cúria?"[5]. E sugerem que o papa poderia ter um conselho para si mesmo, e a cúria outro conselho, que prestaria contas tanto ao papa quanto ao colégio dos bispos, "representado, por exemplo, pelo conselho do sínodo dos bispos junto ao papa"[6]. Isso tem forte motivação pastoral uma vez que a cúria não consegue resolver todas as questões de que trata da Igreja Universal e das Igrejas Locais. Para que a cúria possa melhor realizar o seu serviço precisa de reformas para:

> antes de mais nada, torná-la *con-forme* à Boa Nova que deve ser proclamada jubilosa e corajosamente a todos, especialmente aos pobres, aos últimos e aos descartados; *con-forme* aos sinais do nosso tempo e a tudo o que de bom alcançou o homem, para melhor atender às exigências dos homens e das mulheres que somos chamados a servir[7].

---

3 *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1983. Can. 360.

4 Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html

5 LEGRAND, Hervé. "La comunione sinodale come chiave del rinnovamento del popolo di Dio". In SPADARO, Antonio/GALLI, Carlos Maria, *La Riforma e le Riforme nella Chiesa.* Brescia: Queriniana, 2016, p. 176.

6 LEGRAND, Hervé. "La comunione sinodale come chiave del rinnovamento del popolo di Dio", p. 180.

7 Disponível em http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html

Isso tem implicações para toda a Igreja e também para as relações ecumênicas. A necessidade de "con-formar" as estruturas, instituições e doutrinas com o Evangelho é algo que diz respeito ao cristianismo como um todo. Era o que Lutero propunha em seu projeto de reforma: re-centrar a Igreja em Cristo, em seu Evangelho. Já foi observado o valor ecumênico das possíveis reformas na cúria romana: "sejam quais forem as decisões tomadas no tocante à reforma da Cúria, terão repercussões nas relações entre as confissões cristãs"[8]. Lutero, Calvino e os demais reformadores fizeram duras críticas à cúria, sobretudo ao seu estilo burocrático, legalista e concentrador. Também em nossos tempos, é comum a impressão que o entrave maior para as relações ecumênicas (e inter-religiosas) não está, efetivamente, no papa, mas nas estruturas curiais. Como observado por ecumenistas também de outras igrejas, "Parece que a Cúria Romana se move na contramão do ecumenismo"[9]. Tomando apenas os papas João XXIII e Francisco, sem podermos tratar aqui de todos, constatamos atitudes ecumênicas que indicam a clara vontade de agilizar o processo de reconciliação com outras igrejas. Mas entre eles e as igrejas está a cúria romana, com segmentos que expressam elevada dificuldade para acolher e agilizar a realização das propostas ecumênicas tanto concílio Vaticano II, quanto do magistério eclesial pós-conciliar.

2) As Igrejas Locais e as conferências episcopais

Fortalecendo a eclesiologia a partir da Igreja Local o papa Francisco também valoriza mais as conferências episcopais. Estas foram, ao longo da história, destituídas dos meios que lhes permitem um equilíbrio entre a ação com autonomia e a comunhão com Roma. Atualmente, as conferências episcopais apenas com dificuldades se fazem ouvir em suas solicitações e contribuições às instituições centrais da Igreja. A razão disso é que "ainda não foi suficientemente explicitado um estatuto das conferências episcopais que as

[8] ALTMANN, Walter. 2013, "Implicaciones ecuménicas da reforma da cúria". In *Concilium* 5/2013, p. 134.

[9] BRAKEMEIER, Gottfried. *Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz.* São Paulo: ASTE, 2004, p. 53.

considere como sujeitos de atribuições concretas, incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal" (EG 32). Para superar tal situação, Francisco busca fortalecer o espírito de colegialidade, sinodalidade e subsidiariedade na Igreja, pela prática de um real intercâmbio, diálogo e cooperação com/entre as Igrejas Locais. Entende o papa latino-americano que no modelo das antigas igrejas patriarcais, e retomando o n. 23 da *Lumen gentium*, "as conferências episcopais podem aportar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas" (EG 32). E conclui:

> Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar "descentralização" (EG 16).

Que alcance ecumênico pode ter essa proposta? Realçar o poder das igrejas de uma região, com um novo estilo administrativo e pastoral, pode favorecer o diálogo eclesiológico com a Reforma, sustentada na Igreja local (*Confissão de Augsburgo,* art. VII). A Igreja local é a instância real da comunhão na fé, onde se ouve o Evangelho, os sacramentos são celebrados e se vive a fraterna concórdia entre os membros da *communio sanctorum*. A eclesiologia da Igreja local, central nas igrejas oriundas da Reforma, tem grande espaço no movimento ecumênico, como mostra a III Assembléia Plenária do Conselho Mundial de Igrejas (Nova Delhi, 1961), que propôs como modelo de unidade da Igreja a "unidade em cada lugar":

> Cremos que a unidade que é simultaneamente vontade e dom de Deus para a sua Igreja, torna-se visível quando todos aqueles que em cada lugar são batizados em Cristo Jesus e o confessam como Senhor e salvador, são conduzidos pelo Espírito Santo a formarem uma comunidade plenamente comprometida, que confessa a mesma fé apostólica, que prega o mesmo Evangelho, que parte o mesmo pão, que se reúne na oração comum e que tem uma vida comunitária que brilha no testemunho e no serviço a todos; e quando,

> além disso, se encontram em comunhão com o conjunto da comunidade cristã em todos os lugares e em todos os tempos, num modo em que o ministério e a qualidade de membro sejam reconhecidos por todos e todos possam, segundo as circunstâncias, agir e falar de comum acordo em vista dos compromissos aos quais Deus chama o seu povo[10].

Assim, as comunidades locais dos cristãos estão unidas entre si pela catolicidade da fé vivida na diversidade presente em "cada lugar". A doutrina católica ajuda a compreender isso ao afirmar que "a universal comunidade dos discípulos do Senhor ... se torna presente e operante na particularidade e diversidade das pessoas, grupos, tempos e lugares"[11]. Vivendo desse modo, na pluralidade de formas e contextos, está aberto o caminho para progredir na mútua aceitação das diferentes formas de ser Igreja "em cada lugar".

3) O ministério petrino

O papa Francisco tem consciência que reformas devem acontecer também no exercício do seu ministério. "Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado" (EG 32). É coerente com o que afirma sobre as reformas na cúria e nas conferências episcopais, ou seja, nas "*estruturas centrais da Igreja universal*" (EG 32). É uma exigência da conversão pastoral, ou seja, as reformas devem acontecer em função da missão evangelizadora da Igreja em nosso tempo: "Compete-me, como Bispo de Roma, permanecer aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado do que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. ... Pouco temos avançado neste sentido" (EG 32).

Reformas no papado são aspiradas ao longo da sua história. Desde os tempos de Constantino (séc. IV), a autoridade na Igreja

[10] CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, III Assembléia plenária do CMI (Nova Delhi, 1961), relatório da III Seção, n. 2. *In Enchiridion Oecumenicum,* vol. V Bolonha: EDB, 2001, p. 250.

[11] CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Communionis notio. In SEDOC* 25 (1992), n. 7.

universal vem se concentrando na Igreja local de Roma e, nela, tudo depende do papa, com sérias conseqüências para o exercício da colegialidade e da sinodalidade evangélicas. Sugestões são dadas para reformas do primado petrino, como "tomar as suas decisões no âmbito de um consistório"; dar às conferências episcopais o direito de apresentar questões na ordem do dia do sínodo dos bispos, com "autoridade de decisão neste sínodo em algumas circunstâncias"; consultar os bispos antes de tomar decisões importantes; permitir que "um número qualificado de bispos" possa convocar um concílio; permitir o recurso à Santa Sé "contra uma sentença do romano pontífice"[12].

Naturalmente, isso tem implicações ecumênicas. Os papas Paulo VI e João Paulo II manifestaram a consciência de que de que o ministério petrino "constitui uma dificuldade para a maior parte dos outros cristãos" (UUS 88), o que lhes levou a pedir perdão ao Conselho Mundial das Igrejas (Paulo VI em 1969; João Paulo II em 1984). João Paulo II propôs compreender o exercício do ministério petrino "em uma nova situação", de modo que ele seja "um serviço de amor reconhecido por uns e por outros" (UUS 95). O pontificado de Francisco segue nessa direção (EG 32). A "nova situação" possível leva à pergunta se isso poderia ter alguma extensão, para os governos das diferentes igrejas envolvida no diálogo com Roma, da participação que Francisco propõe para as Conferências Episcopais. Não se trata apenas de uma aproximação no estilo de governo das diferentes igrejas, mas da possibilidade de uma ampla revisão também teológica e canônica do papado, de modo a favorecer uma real interação em forma de intercâmbio e de cooperação na missão de salvaguardar a unidade da Igreja.

Nessa revisão, é importante a observação que

> Aquilo que agora falta é uma integração, não só eclesiológica, mas também cristológica e teológica num sentido lato, um novo modo de interpretar, à luz do dado evangélico, seja

[12] LEGRAND, Hervé. "La comunione sinodale come chiave del rinnovamento del popolo di Dio", p. 188.

> teologicamente seja praticamente, o ministério petrino. De fato ... (ao interpretar) a doutrina da Igreja (sobre esse ministério)... não se devem contudo desconhecer as carências a ela latentes... (centrada) no modelo "profano" da *suprema auctoritas*[13].

Três expressões ecumênicas no pontificado de Francisco: 1) mudanças no jeito de ser papa, que se distancia da imagem de um monarca que possui o poder supremo da Igreja e age independente de qualquer outro órgão eclesial e qualquer outro membro da Igreja, seja da hierarquia ou dos leigos, imagem criticada na *Apologia da Confissão de Augsburgo*. 2) Junto às mudanças no estilo, Francisco apresenta mudanças na mentalidade que sustenta a autoridade papal, o que se constata em sua linguagem e suas atitudes situadas no horizonte da sinodalidade, colegialidade e subsidiariedade, o que favorece o diálogo com as igrejas que têm um governo sinodal e conciliar. 3) A compreensão da sua missão como um serviço à unidade dos cristãos (EG 32; 244-246), favorecendo também o diálogo inter-religioso na promoção e defesa de todas as formas de vida, humana e do planeta (LS 8-9;14; 92; 200-201;2014; 221). Para tanto, é preciso ter claro qual é a essência desse ministério: manter "toda a Igreja na unidade da fé e da comunhão" (*Dezinger* 3051; LG 18; UUS 88), "confirmar os irmãos na fé" (Lc 22,31). . Esse aspecto do primado é imutável. E o serviço à fé de "toda a Igreja" tem alguma transcendência de estruturas e instituições de uma tradição eclesial. A catolicidade da fé confirmada pelo ministério petrino não se realiza plenamente enquanto a divisão das igrejas impedir a visibilidade da Igreja una e única de Cristo.

Evidentemente, muitas questões surgem sobre qual é a necessidade, o modo e o possível reconhecimento desse ministério com alguma autoridade para todas as igrejas. Das respostas que podem ser dadas, é importante observar que não está em questão o "ministério petrino" concedido por Cristo a Pedro, tal como os Evange-

[13] KASPER, Walter. "Ciò che permane e cio che muta nel ministero petrino". In *Concilium* 8 (1975), p. 55.

lhos apresentam (Mt 16, 18-19; Jo 20,23; 21, 15-17; Lc 22, 31), mas a interpretação desse ministério. O que se questiona é *o sujeito e o modo* desse serviço universal. E sobre isso as igrejas ainda têm muito o que dialogar.

Não houve, nestes poucos mais de quatro anos do pontificado de Francisco, mudanças canônicas, estruturais ou na jurisdição do papado. O papa Francisco começou por mudar o seu *modus operandi,* o jeito de ser papa, com um estilo próprio, apresentando elementos tanto programáticos —para o projeto de reformas na Igreja à luz do Vaticano II; quanto paradigmáticos— como horizonte teológico e pastoral onde se compreende a verdade da Igreja "em saída" e a sua missão. Sabe-se que a realização de reformas nesse campo, como nos demais, não será levado a termo no exercício de um pontificado apenas. Francisco está apenas traçando o caminho, na esperança que ele seja aberto e percorrido por seus sucessores.

CONCLUSÃO

No atual pontificado da Igreja Católica há um vínculo estreito entre "reforma", "missão" e "ecumenismo", no horizonte de uma conversão pastoral que coloca a Igreja em permanente processo de "saída" para a relação com as diferentes igrejas, bem como as religiões e a sociedade como um todo. Há uma relação sincrônica entre as transformações na Igreja e o aprofundamento da convicção ecumênica. Ser ecumênico é colocar-se na dinâmica de reformas profundas, superando todo imobilismo e enrijecimento que impossibilita ver as oportunidades dos tempos para o ser Igreja hoje. O papa Francisco entende esse processo como fidelidade ao Reino, ao tempo presente, e ao Vaticano II, numa tentativa de responder de forma convincente às exigências atuais da evangelização. Se a divisão entre as igrejas é obstáculo à pregação do Evangelho, os esforços pela unidade cristã é uma forma privilegiada de testemunhar a mensagem de Cristo. Afinal, as reformas eclesiais e o ecumenismo possuem a mesma finalidade: a perfeição na comunhão da fé em Cristo e o testemunho comum do seu Evangelho no mundo.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. "Implicaciones ecuménicas da reforma da cúria". In *Concilium* 5/2013, pp. 133-142.

A Confissão de Augsburgo. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BRAKEMEIER, Gottfried *Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz.* São Paulo: ASTE, 2004.

Código de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1983.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium.* In *Documentos do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 2007, pp. 101-192.

_____. *Unitatis redintegratio.* In *Documentos do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 2007, pp. 215-239.

_____. *Christus Dominus.* In *Documentos do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 2007, pp. 241-275.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. "*Communionis notio*". In *SEDOC* 25 (1992), 262-272.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, III Assembléia plenária do CMI (Nova Delhi, 1961), relatório da III Seção, n. 2. *In Enchiridion Oecumenicum,* vol. V. Bolonha: EDB, 2001, p. 250.

DEZINGER. *Enchiridion Symbolorum.* Bolonha: EDB, 1991.

JOÃO PAULO II, *Ut Unum Sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

KASPER, Walter. "Ciò che permane e cio che muta nel ministero petrino". In *Concilium* 8 (1975), pp. 43-58.

LEGRAND, Hervé. "La comunione sinodale come chiave del rinnovamento del popolo di Dio". In SPADARO, Antonio/GALLI, Carlos Maria, *La Riforma e le Riforme nella Chiesa.* Brescia: Queriniana, 2016, 159-188.

PAPA FRANCISCO. "Discurso aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano". In SEDOC, vol. 46, n. 359 (2013), pp. 73-80.

_____. *Evangelii Gaudium.* São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013.

_____. *Laudato Si´*. São Paulo: Paulinas, 2015.

Artículo recibido: 2 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 31 de mayo de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 531-550 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

La consolación y el bien mayor.
Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco

Maria Clara Lucchetti Bingemer[*]

Resumen:

Este artículo pretende reflexionar sobre la teología del Papa Francisco a partir de su espiritualidad. Así es que en primer lugar examinaremos las fuentes desde donde brota la teología de Jorge Mario Bergoglio, o sea, aquello que ha ido inspirando y configurando su vida y que hoy se visibiliza pródigamente en su magisterio y ministerio pontificio. En seguida, buscaremos identificar cómo, a raíz de esa espiritualidad, Francisco emplea el discernimiento como modo de proceder continuo en su actuación y enseñanza en cuanto obispo de Roma y jefe de la Iglesia Católica. Finalmente trataremos de identificar en qué medida esa espiritualidad y el discernimiento que es su "forma" son centrales en la cultura del encuentro que es el proyecto que el Papa propone a toda la Iglesia. Esperamos concluir este artículo demostrando que, aun no siendo un teólogo académico como Benedicto XVI, Francisco es movido por una teología —*inteligencia de la fe*— que constituye la identidad misma de su pontificado.

Palabras clave: Papa Francisco, espiritualidad, discernimiento, cultura del encuentro.

* Brasileña. Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Gregoriana de Roma, Maestría y grado en Teología, y grado en Comunicación Social, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Es miembro del consejo editorial de varias revistas, incluida la Revista Internacional de Teología *Concilium*. Actualmente es docente titular de teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Miembro actual del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM. Correo electrónico: agape@puc-rio.br

The consolation and the greater good.
About spirituality and intellect of the faith of Pope Francis

Summary:

This article strives to reflect on the theology of Pope Francis from his spirituality. First we will examine the sources from which springs the theology of Jorge Mario Bergoglio, i.e. what has inspired and constituted his life and today is made so lavishly visible in his teachings and papal ministry. Then, we will seek to identify how, as a result of this spirituality, Francis employs discernment as continuous way of proceeding in his actions and his teaching as Bishop of Rome and head of the Catholic Church. Finally we will try to identify to what extent this spirituality and the discernment which is its "form" are central to the culture of encounter which is the project proposed by the Pope to the whole Church. We hope to conclude this article by demonstrating that, even though he is not a theological scholar like Benedict XVI, Francis is moved by a theology —intelligence of faith— which constitutes the very identity of his pontificate.

Key words: Pope Francis, spirituality, discernment, the culture of encounter.

Puede parecer un atrevimiento escribir un texto sobre la teología del Papa Francisco a partir de lo que sería su espiritualidad. El Papa es muy discreto con respeto a su interioridad personal. Sin embargo, creemos que los gestos, decisiones y discursos de su Pontificado dejan entrever una espiritualidad que es el telón de fondo de su teología.

Así es que en primer lugar examinaremos las fuentes desde donde brota la teología de Jorge Mario Bergoglio, o sea, aquello que ha ido inspirando y configurando su vida y que hoy se visibiliza pródigamente en su magisterio y ministerio pontificio. En seguida, buscaremos identificar cómo, a raíz de esa espiritualidad, Francisco emplea el discernimiento como modo de proceder continuo en su actuación y enseñanza en cuanto obispo de Roma y jefe de la Iglesia Católica. Finalmente trataremos de identificar en qué medida esa espiritualidad y el discernimiento que es su "forma" son centrales en la cultura del encuentro que es el proyecto que el Papa propone a toda la Iglesia. Esperamos concluir este artículo demostrando que, aun no siendo un teólogo académico como Benedicto XVI, Francisco es movido por una teología —*inteligencia de la fe*— que constituye la identidad misma de su pontificado.

LAS FUENTES: LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES Y LA VIDA DE LOS POBRES

No hay que olvidar nunca —y me temo que mucha gente lo hace— que Jorge Mario Bergoglio es un jesuita, alguien que fue for-

mado en la escuela de Ignacio: en disciplina y afecto[1]. Por la boca y el testimonio de otros grandes teólogos como Karl Rahner, sabemos cómo la experiencia fundamental de esa escuela de espiritualidad—los *Ejercicios espirituales*— es capaz de configurar sólida y decididamente toda una vida y todo un pensamiento.

Rahner hacía teología desde su experiencia de Dios, fuertemente nutrida en la fuente de los *Ejercicios* de san Ignacio[2]. Allí, en esa experiencia, Rahner experimentó que el ser humano puede encontrarse inmediatamente con Dios —personal y amoroso— y ofrecerle toda su existencia para que Él de ella pueda disponer. Así también otros grandes teólogos, como Erich Przywara, Hans Urs von Balthasar y Gaston Fessard, afirmaron y comprobaron con su teología que los *Ejercicios* no son solamente lugar teológico en sentido estricto o lugar hermenéutico para la teología, sino que pueden ser, y son efectivamente, fuente de teología[3].

Desde que entró en la Compañía de Jesús, y a lo largo de por lo menos quince años, como todo jesuita, Bergoglio hizo una y otra vez esa experiencia en cada año de su vida. Primeramente pasó por la experiencia de treinta días en el noviciado; posteriormente, ocho días cada año, y en el momento de su Tercera Probación, de nuevo treinta días antes de los votos perpetuos. Eso lo habrá marcado para toda la vida y de ahí sale su perspectiva y su modo de comprender la fe a partir de la cual brota la teología eminentemente pastoral que lo caracteriza.

---

1 Los Ejercicios espirituales de san Ignacio, que tienen la fama de ser un manual de ascética pura, son en verdad una escuela para los afectos humanos. Todo el tiempo, Ignacio está preocupado en que sus ejercitantes ordenen sus afectos desordenados y examinen qué es lo que les consuela o les desconsuela. Por lo tanto, podemos clasificar la experiencia de los Ejercicios como una experiencia de disciplina, sí, pero sobre todo como una *schola affecto*. Es éste, incluso, el nombre que Ignacio da a la Tercera Probación, etapa final de la formación del jesuita ya ordenado, antes de los votos definitivos y su definitiva incorporación a la Compañía de Jesús.

2 Cf. sobre esto, entre otros, Gonzalo ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner (1904-2004).* Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004, p. 23, notas 9 y 10, con vasta bibliografía auxiliar y en muchos idiomas.

3 Cf. lo que dice Juan Carlos Scannone, en "Los ejercicios espirituales como lugar teológico", en Juan Manuel GARCÍA-LOMAS (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy, Congreso Internacional de Ejercicios*, Loyola 1991, Bilbao / Santander: Mensajero / Sal Terrae, 1992, p. 329.

Es necesario agregar que el jesuita Bergoglio ocupó todos los cargos de confianza que existen en la Compañía de Jesús, desde Superior Local hasta Provincial de Argentina, y de ahí salió para ser Obispo Auxiliar y posteriormente Arzobispo de Buenos Aires. Los *Ejercicios espirituales*, por lo tanto, configuraron su vida no solamente en cuanto aprendizaje o asimilación, sino igualmente, y con similar intensidad, en cuanto enseñanza y transmisión. ¿Cuántas veces en su vida el padre Bergoglio habrá dado los *Ejercicios* de san Ignacio? Seguramente muchas. Y el hecho de ayudar a otros a hacer esa experiencia seguramente ha contribuido para que la misma ahondara más sus raíces en su persona.

En esa escuela espiritual habrá igualmente aprendido el método ignaciano del discernimiento espiritual, que es fundamental en la toma de decisiones. Dice Ignacio que es *necesario que todas las cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí*[4]. Sin embargo, el santo supone que el ejercitante, ayudado por su maestro espiritual, al entrar en la elección que supondrá elegir algo para buscar y encontrar la voluntad de Dios, no deberá contentarse sencillamente con que una cosa sea buena, sino que sea "la mejor".

En el telón de fondo estará siempre el Principio y Fundamento[5] meditación inicial del itinerario de los Ejercicios, que contiene la expresión del bien siempre mayor, el MAGIS, que es lo que debe ser constantemente buscado. Así dice Ignacio que siendo creado para alabar, reverenciar y servir a Dios Nuestro Señor y teniendo todas las cosas sobre el haz de la tierra a disposición como medios para eso, se debe solamente desear y elegir lo que más conduce a ejercer esa alabanza, reverencia y servicio[6].

Discernir, por lo tanto, es probar los espíritus para ver si son de Dios, pero atentando como conducen para elegir el bien mayor,

---

4 *Ejercicios Espirituales* (EE. EE.) n. 170.

5 Ibid n. 23.

6 Ibid: *solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.* Grifo nuestro.

que dé más gloria a Dios y sea de mayor servicio a la humanidad, a la sociedad y a la Iglesia. Pero el proceso de discernimiento no tiene solamente una dimensión interior y subjetiva, sino también objetiva. La objetividad es dada por la realidad adonde la mirada de la fe inspirada por el Espíritu ve las necesidades de las personas y trata de caminar a su encuentro con deseo de encuentro y espíritu de servicio. Esa realidad Bergoglio la encontró de manera importante en las villas pobres de su ciudad natal, Buenos Aires.

La segunda fuente de la espiritualidad que lo anima viene de su tiempo de Arzobispo. Es configurada por su compromiso con los pobres, y sobre todo con su clero porteño, pues con ellos trabajaba en las villas de la ciudad (era de los famosos "curas villeros"). La teología que inspiraba ese trabajo, creado en 1969 por el antecesor de Bergoglio, el Cardenal Aramburu, pero intensificado y apoyado de forma significativa por el nuevo Arzobispo, era la así llamada "teología del pueblo". A esa teología, Gustavo Gutiérrez la describe como "una corriente con características propias dentro de la teología de la liberación".

El filósofo y teólogo Luis Carlos Scannone, uno de los teóricos más importantes de la teología del pueblo y muy cercano al Papa Francisco dice al respeto de esa teología:

> Entre las características mencionadas por Gutiérrez, además de las de tipo temático hay otras metodológicas relacionadas con las primeras, es decir, el uso del análisis histórico-cultural más que el análisis socioestructural; el uso de ciencias más sintéticas y hermenéuticas, como la historia, la cultura y la religión, completando las más analíticas y estructurales; la mencionada raíz de esta mediación científica en un conocimiento y un discernimiento sapiencial mediante 'la connaturalidad afectiva que da el amor' (*Evangelii Gaudium*, 125), y la toma de distancia crítica frente al método marxista[7].

[7] Juan Carlos SCANNONE, "El Papa Francisco y la teología del pueblo", en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol54/213/213_Scannone.pdf (consultado el 19 de enero de 2016).

Los así llamados "curas villeros" bebieron siempre de esa teología, apoyados por su Arzobispo que también se regía por ella. Tanto es así que cuando asumió la Arquidiócesis, quiso enviar en misión más curas a esas comunidades pobres, así como disponer más recursos, creando más parroquias allí[8]. El Cardenal era muy cercano a estos sacerdotes, dándoles apoyo contra los gobiernos militares, la policía o cualquiera que los amenazara. Iba a las villas solo, caminando, sorprendiendo a los que allí trabajaban. Y todos los que le eran cercanos son unánimes en reconocer que Bergoglio estaba enamorado con esa religión popular y buscaba estar presente siempre en medio de los que la practicaban.

La intensidad de ese compromiso del Cardenal con las villas y los "curas villeros" dejó algo perplejos a muchos. El Cardenal era conocido por tener una posición política más de centro e incluso conservadora, más que de avanzada, una posición bastante distinta al espíritu que animaba a aquel equipo de curas, herederos espirituales del padre Carlos Mugica, icono de la militancia progresista de los años setenta. Los "curas villeros" eran claramente hijos de la teología de la liberación, que tantas dificultades tuvo con el Vaticano, acusada de marxista. Hoy se puede decir que los "curas villeros" están más cercanos a la escuela de la teología denominada "teología del pueblo" que floreció mucho en Argentina, pero que tiene una fuerte sensibilidad hacia los pobres, no siendo por lo tanto hostil ni enemiga de la teología de la liberación[9].

El padre Pepe, uno de los "curas villeros" más admirados y citados por el Papa Francisco, inspirador de la expresión "curas con olor a oveja", dice sobre la relación entre fe y política que marcó la teología de esos curas: "Eran otros tiempos y los desafíos eran compatibles con aquel momento: hoy se trata más con la violencia de la delincuencia y el tráfico de drogas, y no con la política. Hay nuevos desafíos, pero el espíritu es el mismo". La sabia definición del padre

[8] Ver sobre esto el artículo en el diario *La Nación*, de Buenos Aires: "Curas villeros: predicadores de la teología del pueblo": http://www.lanacion.com.ar/1262615-curas-villeros-predicadores-de-la-teologia-del-pueblo (consultado el 4 de abril de 2015).

[9] Ibídem p. 24.

Pepe parece sintetizar muy bien y de forma más que pertinente cuál es el núcleo de la propuesta teológica del Papa Francisco para una Iglesia pobre y de los pobres que su corazón añora.

EL DISCERNIMIENTO: ELEMENTO CONSTITUTIVO DEL MODO DE PROCEDER DEL PAPA

No solamente nosotros identificamos el discernimiento espiritual como el corazón de la vida y la acción del Papa Francisco. Otros que lo conocen mucho mejor también lo hacen. Sino, basta con escuchar por ejemplo al jesuita argentino Ángel Rossi SJ, —que convivió ocho años de su vida con Bergoglio— que en entrevista concedida a Radio Vaticana, afirma:

> Si tuviera que hablar de aspectos que definan al Papa Francisco, por un lado diría que es un hombre de discernimiento y de una inteligencia intuitiva. Los monjes antiguos hablaban de la "*cardiognosis*", el conocimiento del corazón, y yo diría que el Papa Francisco tiene esa 'enfermedad'... Significa que posee una capacidad de conocer, necesita poco para 'pescar' al que tiene al frente. Dios lo va llevando casi por intuición, me parece. El Santo Padre va a la deriva de lo que Dios le va sugiriendo, y seguramente, él será el primer sorprendido[10].

Preguntado sobre si el Papa seria entonces alguien que pondría en practica el discernimiento según la escuela ignaciana, el mismo P. Ángel contesta:

> Es un hombre de discernimiento, lo que implica capacidad de silencio, flexibilidad, que no es laxitud, sino capacidad de dejarse dirigir por el Señor en circunstancias concretas, y puede ser que por esto a veces el Papa Francisco desconcierta, porque no queda 'pegado a las reglas', sino que va a la deriva de lo que Dios le va sugiriendo,

[10] Cf. http://es.radiovaticana.va/news/2017/04/21/el_papa_francisco,_hombre_de_discernimiento_p_%C3%A1ngel_rossi_/1307149 accesado en 2 de junio de 2017.

y así, explica el padre Rossi, "puede tener el gesto más 'revolucionario' y de golpe sorprender con el gesto más 'ortodoxo' o tradicional. Y yo creo que eso es propio de la espiritualidad ignaciana"[11].

El movimiento interior que Ignacio identifica como señal positivo del discernimiento es la consolación. Por eso, en su segundo tiempo de hacer elección, afirma: "cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento, por experiencia de consolationes y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus"[12]. La consolación irá mostrando por donde pasa la voluntad de Dios y hará con que la persona, bajo su influjo, tome decisiones. Por eso mismo, porque se deja mover por la consolación espiritual, Francisco es el hombre de las sorpresas y enloquece a los periodistas y a otros segmentos de la Iglesia y de la sociedad, que siempre se sorprenden por decisiones inesperadas que toma.

La cerrazón a lo nuevo y a lo inesperado pueden implicar cerrazón al mismo Espíritu de Dios, que es libre y sopla por donde quiere. En una de sus homilías, Francisco ha dicho: Los cristianos detenidos al "se ha hecho siempre así" tienen un corazón cerrado a las sorpresas del Espíritu Santo y jamás llegarán a la plenitud de la verdad porque son idólatras y rebeldes[13]. Francisco cree y exhorta a que todos lo hagan en la necesidad de discernir constantemente los signos de los tiempos, o sea, los mensajes que el Señor nos envía a través de la realidad. Y la realidad, la historia, son dinámicas, cambian continuamente. Por lo tanto, exigen continuo discernimiento. Dice el Papa "Los tiempos cambian y nosotros los cristianos debemos cambiar continuamente. Debemos cambiar firmes en la fe en Jesucristo**,** firmes en la verdad del Evangelio, pero nuestra actitud debe moverse continuamente según los signos de los tiempos"[14].

---

[11] Ibid.

[12] EE. EE n. 176.

[13] Cf. http://mvcweb.org/papa-francisco/cord02lun-abrir-el-corazon-al-espiritu-santo-discernir-cual-es-la-voluntad-de-dios/ accesado el 02/06/2017.

[14] https://www.aciprensa.com/noticias/estos-son-los-3-elementos-para-discernir-los-signos-de-los-tiempos-segun-papa-francisco-57915/ accesado en 02/06/2017.

Eso explicaría también la firmeza tranquila que demuestra el Papa después de una decisión tomada o una iniciativa realizada aun cuando sufra objeciones y hasta críticas, algunas bien fuertes. Una vez que se sintió guiado por la consolación, individual o comunitariamente, no cambia la decisión a no ser que Dios le muestre por otra consolación que debe cambiarla o que está errado. Las inclinaciones a cambiar una decisión tomada en consolación son en general tentaciones a las cuales se debe resistir con firmeza y paz de espíritu. Y Francisco da constantemente ejemplo y demonstración de ser bien versado en eso.

Sin embargo, al lado y entrecruzado con esa flexibilidad fruto de la apertura a la voluntad de Dios hay otro elemento que parece componer el discernimiento constitutivo del modo de actuar del Papa. Se trata de la sensibilidad a los más vulnerables, a los más pobres, a los más necesitados. Interpretándolo en clave ignaciana, se podría quizás arriesgar una interpretación de que en ellos Francisco ve el clamor mayor que llega a los oídos de la Iglesia y por lo tanto, el mayor bien y el mayor servicio que la misma Iglesia es convocada a realizar.

Desde los comienzos de su pontificado, el Papa no ha cesado de expresar en todos los tonos su deseo de una Iglesia pobre y de los pobres. Para él con evidencia fulgurante la cuestión de los pobres, de la justicia, de la desigualdad es la necesidad mayor, y la atención privilegiada a ella pasa a ser el bien mayor. Todas las múltiples cuestiones tratadas por Francisco en su pontificado se conectan con la cuestión de los pobres.

Así es que en la carta apostólica *'Misericórdia et mísera'*, con la cual ha marcado el final del Jubileo de la misericordia, instituye en el último domingo del año litúrgico —en la fiesta de Cristo Rey el "Día Mundial de los pobres"[15]. Con esto quiere ayudar a las comunidades y a cada bautizado a "reflexionar como la pobreza está en

[15] http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/igreja-papa-francisco-institui-dia-mundial-dos-pobres/ accesado en 03/06/2017.

el amago del Evangelio". Según el Pontífice, no podemos olvidarnos de los pobres hoy más que nunca, ya que "no podrá haber justicia ni paz social en cuanto Lázaro yace a la puerta de nuestra casa"[16].

Ya en la *Evangelii Gaudium,* primera de sus exhortaciones apostólicas, dedica treinta párrafos (del 186 al 2016) para analizar a fondo la inclusión social de los pobres como cuestión fundamental. Según él, la inclusión social de los pobres deriva de nuestra fe en Cristo[17] mientras cada cristiano y cada comunidad son llamados a ser instrumentos de Dios a servicio de la liberación y promoción de los pobres[18]. Cree Francisco que los pobres "tienen mucho que enseñarnos...todos debemos dejarnos evangelizar por ellos... somos llamados a descubrir a Cristo en ellos"[19].

Esa centralidad de los pobres sigue presente en la *Laudato Si*, la gran encíclica sobre la Ecología. Todo el texto está preñado de la tensión fecunda entre ecología y pobreza, entre cuidado de la madre tierra y de los pobres, entre las consecuencias de los problemas del planeta y los más afectados por eso que son los pobres. Por eso hay que escuchar "tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres"[20].

La encíclica pide una mayor "ética" en las relaciones internacionales y habla de una "deuda ecológica" particularmente entre el Norte y el Sur, que exige respuestas de "solidaridad" en una "opción preferencial por los más pobres"[21].

El Papa afirma que los países en vías de desarrollo, "donde se encuentran las reservas más importantes de la biosfera", siguen alimentando el progreso de los países más ricos[22].

---

16 Ibid.
17 EG n. 186.
18 Ibid n. 187.
19 Ibid n. 198.
20 LS n. 49.
21 Ibid n. 158.
22 Ibid n. 62.

El documento concluye con dos oraciones redactadas por Francisco, en una de las cuales se reza por los "dueños del poder y del dinero para que se guarden del pecado de la indiferencia, amen el bien común, promuevan a los débiles, y cuiden este mundo que habitamos"[23].

Incluso en la "*Amoris Laetitia*" (AL), exhortación post-sinodal sobre la familia, Francisco no deja de situar toda la actitud de la Iglesia con respeto al amor y la familia en la perspectiva de los pobres. El capítulo 8 del documento muestra como "la Iglesia sana las heridas"[24]. Por heridas, el Papa entiende todo el sufrimiento derivado de las situaciones irregulares que viven muchas familias, que las ha dejado lejos hasta hoy de la vida comunitaria y eclesial. Por eso, Francisco propone el acompañamiento atento y fraternal —tono de toda la exhortación— pero igualmente introduce una clave de lectura que puede ayudar en ese proceso: la vida de los pobres, por medio de la cual vemos con claridad los pequeños pasos que las personas dan para avanzar[25]. Ahí está un positivo reflejo de la experiencia del mismo Bergoglio que ha caminado con tanta gente pobre en su Buenos Aires. La experiencia de entonces la aplica ahora en su magisterio pontificio.

Los pobres y las víctimas de toda suerte son, por lo tanto, para el Papa, el centro de todo y cualquier discernimiento, no pudiendo jamás ser considerado algo accesorio o secundario. "Nadie puede sentirse exonerado de la preocupación por los pobres y por la justicia social"[26]. Se trata del centro mismo de cualquier discernimiento.

Y la razón por la que esos que son los desheredados del progreso están al centro de la enseñanza pontificia no es por conmiseración con su situación o por sentimientos superficiales de culpabilidad que necesitan ser aplacados. Pero sí porque los pobres son los únicos capaces de, en un mundo injusto, enseñar a todos

[23] Ibid n. 246 primera oración al final de la encíclica.

[24] AL n. 270.

[25] AL n. 290; 324.

[26] EG n. 201.

las virtudes esenciales de la esperanza y la solidaridad y ayudar a promover una real cultura del encuentro.

CULTURA DEL ENCUENTRO: EL PROYECTO DE FRANCISCO

El discernimiento espiritual que hace cuatro años va conduciendo el pontificado de Francisco apunta no tanto a cambios puntuales y esporádicos en las mentalidades y actitudes de los individuos en general. Su objetivo es crear una cultura distinta, que el ha llamado en repetidas ocasiones "cultura del encuentro".

Qué es un encuentro y qué es lo necesario para que se produzca y se de? No se trata apenas de conocer, pero sí de buscar escuchar a las personas, estar con ellas, sobretodo las más heridas, vulnerables y que viven en situaciones más difíciles. Y para eso no basta una conmiseración barata, sino que hay que acercarse y regalar "por lo menos una gota de vida"[27].

La intención del Papa es combatir la indiferencia que prevalece en todos nosotros, la superficialidad de las relaciones, buscar un encuentro verdadero y profundo con el otro, sobretodo con aquel que es distinto de nosotros. Pero para eso hay que ser pacientes y buscar realmente entender esa diferencia. Así dice él:

> Estamos acostumbrados a una cultura de indiferencia y debemos trabajar y rezar por la gracia de hacer una cultura de encuentro. Rescatar en cada persona su dignidad como hijos de Dios, la dignidad de la vida. Estamos acostumbrados a quedarnos indiferentes cuando vemos tanto las calamidades de este mundo como las pequeñas cosas. Decimos apenas 'cuanta pobreza, cuanto sufrimiento'. Si no miramos lo suficiente para ver, no podemos ayudar a hacer una cultura de encuentro[28].

[27] Homilía en la residencia Santa Marta en 13 de septiembre de 2016 en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_cultura-encuentro.html accesado en 04/06/2017.

[28] Ibid.

Y Francisco es claro, siguiendo la lógica de su espiritualidad de discernimiento y de búsqueda de la voluntad de Dios encarnada en el seguimiento de Jesús, cuando llama la atención para el lugar fundamental de la corporeidad en el encuentro que tiene que darse. El discernimiento pasa a través del cuerpo que es nuestra condición de presencia en el mundo. Todos los sentidos tienen que estar presentes, cuando se trata de encontrar al otro. Es necesario mirar, oir, tocar, acercarse, para no solamente dar, sino también e igualmente recibir lo que el otro tiene para darme. "La cultura del encuentro exige que estemos dispuestos no solamente a dar, sino también para recibir de los demás"[29].

Según el Papa, para que eso ocurra es necesario creer en el otro, creer que él o ella tiene algo bueno para mi, para ayudarme a crecer, para vivir plenamente, para dar mi medida como ser humano, como hijo de Dios[30].

La cultura del encuentro permitirá establecer un diálogo con hombres y mujeres para entender sus expectativas, sus dudas, sus esperanzas, y para ofrecer el Evangelio que es Jesucristo, Dios hecho carne, que ha muerto y resucitado para liberarnos del pecado. Se trata de un gran desafío, que exige una profunda atención a la vida y una gran sensibilidad espiritual. Dialogar es la meta de la existencia humana. Los seres humanos, constitutivamente relacionales, son hechos para el encuentro, la relación, el diálogo.

Dialogar significa estar convencido de que el otro tiene algo bueno para decir, recibir y tomar en serio su punto de vista, sus propuestas, sin hacer concesiones en la propia identidad y lo que se aprecia como tradición y cultura. La identidad de cada uno es parte del poliedro, figura geométrica por la cual le gusta al Papa concebir la humanidad. El poliedro, es una forma geométrica que no apaga las diferencias y respeta la pluralidad, diferentemente de la esfera,

[29] Ibid.

[30] Cf. EE. EE. 22 lo que dice San Ignacio sobre la necesidad de salvar la proposición del prójimo.

que es "lisa y sin facetas"[31]. Si no hay identidades claras, no hay conflicto, pero tampoco hay vida, ya que todo será vacío. La "unidad en la diversidad" o "diversidad reconciliada" es la propuesta del Papa.

E igualmente la cultura del encuentro está anclada sobre la opción por los pobres. Aunque sepa que su constante mención de los pobres causa a veces resistencia y constreñimento, el Papa sigue firme en esa línea, porque ve claro que "la pobreza está en el centro del Evangelio, llegando él mismo a afirmar que "Si sacamos la pobreza del Evangelio, nada se entendería del mensaje de Jesús"[32].

Pero esa centralidad de la pobreza, en la espiritualidad y la inteligencia de la fe de Francisco, no es algo positivo en si mismo, sino que genera un intercambio de enriquecimiento recíproco. La "teología de la pobreza" del Santo Padre se fundamenta en Jesucristo, que de rico que era se ha hecho pobre, se ha vaciado y rebajado por nosotros. Y ahí ve Francisco el sentido de la primera bienaventuranza, en la versión del Evangelio de Mateo: "Bien aventurados los pobres en espíritu"[33]. Según Francisco, "ser pobre es dejarse enriquecer por la pobreza de Cristo y no querer ser rico con otras riquezas que no sean las de Cristo"[34].

Este es, según Francisco, el motivo por el cual la pobreza está en el centro del Evangelio. No es una ideología sino un misterio de amor, el misterio de Jesucristo que se rebajó, se humilló, se empobreció para enriquecernos y sigue rebajándose para hacerse "pan"

[31] https://www.terra.com.br/noticias/mundo/europa/renuncia-do-papa/papa-francisco-humanidade-e-poliedro-que-respeita-pluralidade,b6b39f8413572410VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html acesado en 03/06/2017.

[32] http://pt.radiovaticana.va/news/2015/06/16/papa_pobreza_crist%C3%A3_n%C3%A3o_%C3%A9_ideologia_mas_centro_do_evangelho/1151875 accesado en 03/06/2017.

[33] Mt 5, 3.

[34] http://es.radiovaticana.va/news/2015/06/16/la_pobreza_cristiana_no_es_una_ideolog%C3%ADa,_dijo_el_papa/1151843 accesado en 04/06/2017.

para nosotros en la Eucaristía. La pobreza es la condición necesaria para que haya encuentro y para que pueda haber "cultura del encuentro". Pero para aprender esa pobreza que genera la riqueza del encuentro y del amor, hay que aprender de Jesucristo, contemplándolo en la oración, dejándose configurar a su persona, sus actitudes, sus palabras y gestos, pero igualmente aprender de los pobres que desde la precariedad de sus vidas, enseñan la apertura y la esperanza y pueden generar una solidaridad práctica.

La solidaridad "supone la creación de una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos"[35]. El pontífice, retomando los dos pilares de la Doctrina Social de la Iglesia, explica entonces que

> la solidaridad es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada... razón por la cual debe ser vivida como la decisión de devolver al pobre lo que le corresponde[36].

La cultura del encuentro, por lo tanto, presupone y exige la solidaridad. Sin embargo, el Papa cuida en alertar para que "nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o programas de promoción y asistencia;... no es un exceso de activismo, sino primariamente una atención prestada al otro, considerándolo —como dice San Tomás de Aquino[37]— como uno solo consigo mismo. Eso, en la inteligencia de la fe de Francisco "diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos"[38].

[35] Ibid.

[36] EG nn. 188-189.

[37] Ibid n. 199 nota 166 citando Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 27, art. 2.

[38] Ibid n. 199.

CONCLUSIÓN: FRANCISCO Y SU INTELIGENCIA DE LA FE

Tras recorrer ese itinerario en lo que nos parece ser lo esencial de la espiritualidad del Papa Francisco y que resulta en su proyecto de pontificado, identificamos algunos puntos nodales que nos parecen ser el núcleo de lo que constituye su inteligencia de la fe.

Primero viene la centralidad de la persona de Jesucristo, no solamente propuesta de palabra, sino con la vida. El Papa busca actuar exactamente como Jesús: acercándose a la gente, tocando las heridas, consolando, no juzgando sino amando. Podemos decir, sin miedo, que la teología del Papa Francisco gira enteramente alrededor de Jesucristo y su Evangelio, del cual se asume como mensajero en la alegría. Es una teología cristocéntrica.

En seguida, se puede identificar una comprensión de la vida cristiana fundamentalmente misionera. La espiritualidad de Francisco es eminentemente apostólica y misionera teniendo como modelo e inspiración a Jesús y al colegio apostólico, enviados y conducidos por el Espíritu a anunciar la buena noticia del Reino de Dios[39]. En esa clave se deben entender algunas insistentes invitaciones del Papa a "una iglesia en salida", "hospital de campaña". Así también algunas de sus palabras de orden: "Quiero lío", dirigiéndose a sacerdotes o laicos e instándolos a moverse e ir al encuentro de la gente. La teología del Papa es una teología marcada por la misión que empieza en el seno de la Trinidad con el envío del Hijo y sigue hoy con los cristianos que son llamados a encarnarse enteramente entre los pobres y los necesitados de toda suerte. Es una teología misionera.

Es una teología anclada en la mística del gozo de ser pueblo. Cuando habla del gozo y la alegría del Evangelio, Francisco está tratando de transmitir que el encuentro con el Señor en los rostros del pueblo fiel es la fuente de consolación espiritual de todo bautizado, de todo cristiano. Ahí en la comunidad eclesial, en el pueblo santo de Dios, el cristiano es llamado a encontrarse con su Señor

[39] Cf. San Ignacio.

y servirlo en los demás. Y ahí ese mismo Señor se le revelará produciendo la verdadera alegría, gratuita y gozosa que brota de su espiritualidad más profunda[40]. Es una teología comunitaria y que vive de la mística de ser pueblo de Dios.

A partir de esos tres puntos, Francisco vive y transmite la cuestión de los pobres y del pueblo como maestros y lugar ineludible de prioridad, así como fuente de espiritualidad y discernimiento. Según el Papa, y por experiencia propia, los pobres son maestros espirituales de aquellos que los sirven. Por su sencillez, su esperanza contra todo dolor y sufrimiento, su apertura a Dios y a los demás en solidaridad activa, los pobres desarrollan una verdadera mística que sólo puede adquirirse y aprenderse por contagio, estando inmerso en medio de ellos, sirviéndolos, creyendo con ellos y amándolos en la alegría del Evangelio. Es una teología desde los pobres y que se devuelve a los pobres para hacer crecer el Pueblo santo de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Curas villeros: predicadores de la teología del pueblo. Recuperado de http://www.lanacion.com.ar/1262615-curas- villeros-predicadores-de-la-teologia-del-pueblo.

Papa Francisco: humanidade é 'poliedro' que respeita pluralidade. Recuperado de https://www.terra.com.br/noticias/mundo/europa/renuncia-do-papa/papa-francisco-humanidade-e-poliedro-que-respeita-pluralidade,b6b39f8413572410VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html

Agência Ecclesia. *Igreja: Papa Francisco institui «Dia Mundial dos Pobres»*. Recuperado de http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/igreja-papa-francisco-institui-dia-mundial-dos-pobres/

[40] Juan Carlos SCANNONE, "El Papa Francisco y la teología del pueblo", en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol54/213/213_Scannone.pdf (consultado el 19 de enero de 2016) p. 49.

Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. (versión digital). Recuperado de file:///C:/Users/Maria%20Clara%20Bingemer/OneDrive/EXERCICI/EEV%20Huarte/Ejercicios%20de%20S_%20Ignacio.htm

FRANCISCO, Papa. *Abrir el corazón al Espíritu Santo, discernir cuál es la voluntad de Dios.* Recuperado de http://mvcweb.org/papa-francisco/cord02lun-abrir-el-corazon-al-espiritu-santo-discernir-cual-es-la-voluntad-de-dios/

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf

FRANCISCO, Papa. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

FRANCISCO, Papa. *Exhortación Apostólica Post-Sinodal Amoris Laetitia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

JUANA, Álvaro de. *Estas son las 3 actitudes para discernir los "signos de los tiempos" según Papa Francisco*. Recuperado de https://www.aciprensa.com/noticias/estos-son-los-3-elementos-para-discernir-los-signos-de-los-tiempos-segun-papa-francisco-57915/

RADIO VATICANA. *Papa: pobreza cristã não é ideologia mas centro do Evangelho*. Recuperado de http://pt.radiovaticana.va/news/2015/06/16/papa_pobreza_crist%C3%A3_n%C3%A3o_%C3%A9_ideologia_mas_centro_do_evangelho/1151875

ROSSI, Angel. *El Papa Francisco, hombre de discernimiento y de conocimiento del corazón*. Recuperado de http://es.radiovaticana.va/news/2017/04/21/el_papa_francisco,_hombre_de_discernimiento_p_%C3%A1ngel_rossi_/1307149

SCANNONE, Juan Carlos. *El Papa Francisco y la teología del pueblo.* En http://www. seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol54/213/213_Scannone.pdf

SCANNONE, Juan Carlos. en "Los ejercicios espirituales como lugar teológico", en Juan Manuel García-Lomas (ed), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy, Congreso Internacional de Ejercicios*, Loyola 1991. Bilbao / Santander: Mensajero/Sal Terrae, 1992.

ZARAZAGA, Gonzalo. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner (1904-2004).* Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

Artículo recibido: 28 de junio de 2017
Artículo aceptado: 14 de julio de 2017

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 551-572 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora.
Una lectura de *Evangelii Gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual

Virginia R. Azcuy[*]

Resumen:

Este artículo se propone esbozar las dimensiones comunitaria y social de una *espiritualidad evangelizadora* en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Francisco. Las dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad cristiana, recuperadas y profundizadas a partir del Concilio Vaticano II y su recepción, se presentan de manera inseparable a la dimensión personal. La opción de este texto es enfatizar las dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad, por ser ellas más novedosas y menos atendidas en el tratamiento de la vida espiritual cristiana en la Teología Espiritual. Entre ellas, la *dimensión social* de la espiritualidad se presenta como la más relegada o disociada, pero precisamente ella —junto a lo personal y comunitario— pertenece al contenido fundamental de la revelación y se presenta como un aspecto típico de la recepción latinoamericana y caribeña del Vaticano II.

Palabras clave: *Evangelii Gaudium*, espiritualidad comunitaria, espiritualidad social, Teología Espiritual.

[*] Doctora en Teología por la Universidad Católica Argentina. Profesora Titular Ordinaria en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Profesora Asistente Adjunta con desempeño como Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Miembro del Equipo Teológico-Pastoral del CELAM. Coordinadora general del Programa de Estudios Teologanda. Tutora científica en el Programa ICALA para la promoción científica de mujeres en América Latina. Correo electrónico: raqazvi@gmail.com

Community and social dimensions of evangelizing spirituality.
A reading of *Evangelii Gaudium* III-IV-V from Spiritual Theology

Summary:

This article intends to outline the communal and social dimensions of an evangelizing spirituality in Francis' apostolic exhortation, *Evangelii Gaudium*. The communal and social dimensions of Christian spirituality, rediscovered and developed after Vatican II and its reception, are presented here as inseparable from the personal dimension. The objective of this article is to emphasize the communal and social aspects of spirituality, as they are newer and less explored in the discussions of the Christian spiritual life within the field of Spiritual Theology. This presentation points out the social dimension of spirituality as the most neglected and disassociated, but it is precisely this dimension —along with the personal and communal—that belongs to the fundamental content of revelation and is presented here as a characteristic typical of the Latin American and Caribbean reception of Vatican II.

Key words: Evangelii Gaudium, communal spirituality, social spirituality, Spiritual Theology.

Este artículo se propone esbozar las dimensiones comunitaria y social de una *espiritualidad evangelizadora* en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*[1] de Francisco. La dimensión personal de la espiritualidad, un tema central en la tradición cristiana que cuenta con numerosos estudios calificados de actualidad, atraviesa todo el documento. De manera inseparable a esta dimensión, se presentan la comunitaria y la social, cuyos fundamentos han sido recuperados y profundizados a partir del Concilio Vaticano II. La opción de este texto, a la luz de la renovación propuesta por este Concilio y su recepción creativa e inacabada en América Latina y El Caribe, es enfatizar las dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad, por ser ellas más novedosas y menos atendidas en el tratamiento de la vida espiritual cristiana en el ámbito de la teología espiritual contemporánea. Cabe notar que habría otras dimensiones a considerar y que, entre las dos elegidas para esta presentación, la *dimensión social* de la espiritualidad es la más relegada o disociada, pero precisamente ella pertenece al contenido fundamental de la revelación y se manifiesta como un aspecto típico de la recepción latinoamericana y caribeña del Vaticano II.

La presente lectura toma como punto de partida algunos ejes centrales de los capítulos III, IV y V de EG y señala de forma breve su articulación con I, II y la introducción del documento. En los capítulos seleccionados —sobre el anuncio del Evangelio, la dimen-

[1] FRANCISCO. "Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual". Santiago: Conferencia Episcopal Chile/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013. En adelante EG.

sión social de la evangelización y evangelizadores con espíritu, respectivamente—, se trasluce una "trama interna" que puede entenderse como espiritualidad evangelizadora. La caracterización de la dimensión social de la espiritualidad, emergente sobre todo en EG IV, ayuda a completar las perspectivas del capítulo V. La centralidad de los pobres en el Pueblo de Dios y su misión evangelizadora, formuladas en EG IV, requieren entenderse en el marco eclesiológico del capítulo III. Estas son las razones por las cuales se priorizan estos capítulos, si bien quedan abiertas otras posibilidades de lectura.

En este planteo, se da por supuesto lo desarrollado en otros artículos —como la unidad entre teología, espiritualidad y pastoral, la relación entre espiritualidad y evangelización o el estilo mariano de evangelizar—, se dejan de lado temáticas que requieren un tratamiento aparte —como la dimensión personal o ecológica de la espiritualidad— o que ya hayan sido consideradas con más frecuencia —como la alegría de evangelizar y la misericordia como viga maestra de la vida de la Iglesia, según la expresión de MV 10—. Las dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad cristiana se entienden en el cuadro de una espiritualidad eclesial al servicio de la humanidad de nuestro tiempo: la experiencia de Dios nutre la experiencia teologal en la Iglesia y su misión, especialmente en relación con los pobres y sufrientes. La confesión trinitaria de la fe es su fundamento: "no podemos realizarnos ni salvarnos solos" (EG 178).

1. LA "TRAMA INTERNA" DE *EVANGELII GAUDIUM*

A lo largo del siglo XX se intensifican las búsquedas para dar mayor lugar a la espiritualidad en la formación de los seminarios, el ámbito teológico y los desafíos pastorales. Junto al surgimiento de la teología espiritual como "nueva" disciplina teológica, el Concilio Vaticano II añade el desafío de una adecuada integración —en la práctica muy difícil de lograr— entre las dimensiones litúrgicas, teológicas, morales, espirituales y pastorales[2]. El texto de *Evangelii*

[2] Cf. C. GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos: 2002.

Gaudium, en este contexto, parece dar cuenta de la prioridad de replantear la debida integración de la espiritualidad en la evangelización. La "trama interior" de la exhortación apostólica responde a visiones disociadas o reductivas de la espiritualidad, que son parte de nuestra historia.

Ya en *Evangelii Nuntiandi* se trata sobre el espíritu de la evangelización y el Espíritu Santo como su agente principal (cf. EN 74-80, 75), pero la explicitación de una espiritualidad misionera recién comenzará a gestarse una década después en el magisterio universal y llegará a un punto de madurez regional en la V Conferencia de Aparecida. La herencia de Pablo VI y el tono particular de Aparecida consistente en evitar una concepción dialéctica, subjetivista o desintegradora de la vida espiritual a favor de una visión integradora, resuenan a través del texto programático de la exhortación apostólica[3]. Se trata, sin duda, de una orientación que necesita seguir floreciendo en nuestras iglesias locales, desafiadas por una "conversión pastoral" que sólo es posible desde una honda espiritualidad cristiana (cf. DA 366). De un modo semejante, se subraya en el primer capítulo de *Evangelii Gaudium* dedicado a la transformación misionera de la Iglesia.

La "trama interna" de la exhortación apostólica consiste en su propuesta de una espiritualidad evangelizadora que puede sintetizarse en la *dulce alegría de evangelizar*, señalada por Pablo VI, retomada por la Conferencia de Aparecida y asumida por Francisco desde el consistorio en que fue elegido como sucesor de Pedro[4]. Que el texto programático de *Evangelii Gaudium* comience afirmando que "la alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús" (EG 1) indica, como propone Patricio Merino Beas, que la fuente y el contenido de la buena noticia que produce alegría es el encuentro-relación con el Dios de Jesucristo

[3] Cf. V. M. FERNÁNDEZ, "La espiritualidad integradora que propone *Aparecida*", en: AA. VV., *De la Misión Continental a la Misión Universal*, Docencia, Buenos Aires: 2013, 121-136, 121.

[4] Cf. C. M. GALLI, "Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco", *Medellín* 167 (2017), 93-158, 113ss.

que se da en una gratuidad sobreabundante[5]. Ante el riesgo de una tristeza individualista que se olvida de los pobres (cf. EG 2, 67, 78, etc.), la alternativa es una espiritualidad de la alegría evangelizadora: contemplativa para inspirar la acción sin caer en la tentación del activismo y misionera, en salida, para asumir la dimensión social del Evangelio poniendo en práctica la fe en Cristo hecho carne evitando escapar del encuentro con los otros (cf. 82 y 88). La alegría de evangelizar entraña el desafío de vivir una espiritualidad no sólo personal sino también comunitaria y social: "la vida se acrecienta dándola" (EG 10; cf. DA 360).

2. LA DIMENSIÓN *COMUNITARIA* DE LA ESPIRITUALIDAD EVANGELIZADORA

El capítulo III de *Evangelii Gaudium* recuerda, ante todo, que la tarea de la proclamación explícita del Evangelio "vale para todos" (EG 110). Siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II y de los posteriores aportes de *Evangelii Nuntiandi* y el Documento de Puebla, retoma las nociones de Iglesia como Pueblo de Dios y sujeto de la evangelización. La dimensión comunitaria-eclesial de la espiritualidad se expresa ante todo en la idea de "un pueblo que peregrina hacia Dios" (EG 111) y se repite desde la perspectiva de la acción del Espíritu que impulsa a todos los bautizados a evangelizar (EG 119-121). La subsección *un pueblo para todos* abre la dimensión comunitaria a un sentido universal: los destinatarios de la gracia y la misericordia son todos (EG 112ss). En este horizonte, se destaca la diversidad de culturas que acogen el Evangelio, recibiendo su gracia y aportando a la vez sus riquezas (cf. EG 115ss). Los desafíos que plantea la unidad, que no significa uniformidad sino convivencia e intercambio, quedan a la vista. La dimensión comunitaria-inculturada de la espiritualidad ayuda a vivir la diversidad no como amenaza sino como riqueza (cf. EG 117). Algunos otros temas de interés en este capítulo son el *sensus fidei*, la piedad popular, y el aporte de los carismas a la evangelización, la homilía y su preparación, el kerigma.

[5] Cf. P. MERINO BEAS, "La «otra economía»: el Dios en salida como contenido y fuente de la *Evangelii Gaudium*", *Medellín* 158 (2014), 109-124, 113.

Un estudio detallado de EG III y la espiritualidad comunitaria excede por completo las posibilidades de este texto: cada una de sus cuatro secciones y ellas en conjunto plantean aspectos de interés. Por razones prácticas, se propone una lectura sobre algunos elementos de las secciones primera y tercera: todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio (EG 110-126) y la preparación de la predicación, sobre todo *la personalización de la Palabra* y *la lectura espiritual* (EG 149-153) que en esta reflexión se entiende en relación con cada bautizado. En otra oportunidad, sería útil leer los capítulos II y III, para reflexionar sobre los desafíos culturales de los agentes pastorales y sobre las exigencias de las *mutuas relaciones* entre las diversas formas de vida en la Iglesia para vivir la dimensión comunitaria de la espiritualidad.

2.1. La encarnación del Pueblo de Dios y la espiritualidad comunitaria inculturada

Con su referencia al sujeto evangelizador, *Evangelii Gaudium* también otorga un lugar especial a las diversas culturas que encarnan el Evangelio y, al hacerlo, recupera los aportes del magisterio latinoamericano y de la *teología del pueblo*, que ha tenido una expresión particular en la III Conferencia de Puebla, al tratar sobre la "evangelización de la cultura" y la "piedad popular"[6]. La reflexión de este capítulo III se hilvana desde el principio: "la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe" (EG 115), mediante el planteo de la relación entre espiritualidad y cultura[7]. La salvación no acontece sólo en el plano individual o comunitario —eclesial—, sino también en el ámbito de las diversas culturas: "el cristianismo no tiene un único modo cultural" (EG 116), sino que lleva consigo el rostro de las culturas de los pueblos en los cuales se arraiga. Para crear comunidad —en sentido intercultural—, se exige superar la tentación de absolutizar la propia cultura y valorar a cada una de ellas como mediación de la salvación. Desde esta perspectiva, la diversidad no es amenaza, sino

[6] Cf. L. GERA, *Teología argentina del pueblo*. Introducción y edición de V. R. Azcuy, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2015.

[7] Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Espiritualidad encarnada.* Buenos Aires: San Pablo, 2004, 99-188.

una riqueza que "construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios" (EG 117). La espiritualidad comunitaria, eclesial e inculturada, requiere asumir el don de la diferencia y la pluralidad[8].

En coherencia con la perspectiva del Pueblo de Dios, *Evangelii Gaudium* propone el tema del *sensus fidei* o sentido de fe de los fieles, retomando la enseñanza de LG 12a y destacando la presencia del Espíritu en todos los cristianos (EG 119). Afirma que el Espíritu Santo otorga a los creyentes "una cierta connaturalidad con las cosas divinas y una sabiduría" (EG 119) y que, en este sentido, "sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo" (EG 120). Así, busca destacar el compromiso de todos los bautizados y especialmente de las personas más sencillas en el plano de la evangelización. En efecto, el aprecio del *sensus fidei* representa un elemento dinamizador en el proceso de creación y profundización de la comunidad eclesial; además, posibilita una consideración más inclusiva del sujeto evangelizador haciendo efectivo el anuncio como *tarea de todos*. Se requiere capacidad de comunión para hacer lugar al sentido de fe de los fieles y, ante todo, se exige una fe confiada en la acción del Espíritu en los miembros más humildes. La escucha de los humildes y de sus propios relatos acontece en los diversos ámbitos de la pastoral evangelizadora, a través de la práctica de una teología inserta o de otras formas como los estudios empíricos o teológicos con mediación de métodos cualitativos[9].

2.2. La piedad popular como parte del sujeto comunitario evangelizador

El aporte de la "piedad popular" puede considerarse como un elemento dinamizador por excelencia en la tarea de la evangeliza-

[8] Valoro la contribución de J. C. Scannone sobre el sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística popular, aunque me inclino a distinguir lo comunitario y lo social como dimensiones de la espiritualidad. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco.* Santander: Sal Terrae, 2017, 233-251.

[9] Cf. V. R. AZCUY, "La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica", *Teología* 121 (2016), 73-98.

ción: "una verdadera «espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos»" (EG 124), que busca incluir a todos los bautizados. El Documento de Aparecida ha dado un paso adelante considerando la "piedad popular" como una auténtica "espiritualidad o mística cristiana" (DA 262-263). La renovación impulsada por el Vaticano II y su recepción latinoamericana han sido el contexto para esta novedosa formulación. Ante todo, se trata de valorar positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha hecho, de percibir la piedad popular como un imprescindible *punto de partida* para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda: "por este camino, se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular" (DA 262). En esta toma de conciencia progresiva, la Iglesia de América Latina y El Caribe recibió un impulso decisivo en *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (cf. EN 48; EG 123). Benedicto XVI, en su Discurso Inaugural en Aparecida, presenta la religiosidad popular como "el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar"[10]. La exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* insiste en *la fuerza evangelizadora de la piedad popular*, en cómo los pueblos evangelizan en su religiosidad siendo parte del sujeto evangelizador (cf. EG 122-126). "Puede decirse que «el pueblo se evangeliza a sí mismo»" y que la piedad popular es una "verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios" (EG 122). ¡El Espíritu Santo actúa de modo nuevo y misterioso más allá de la acción evangelizadora institucional o planificada! En otro contexto, Francisco señala la tentación de querer *domesticar las fronteras en lugar de tener la osadía de vivir en ellas*[11].

Siguiendo la propuesta de los obispos en Aparecida, el capítulo IV de *Evangelii Gaudium* asume y universaliza la noción de "mística popular" (EG 237), entendiéndola como una espiritualidad

[10] BENEDICTO XVI, "Discurso en la Inauguración de la Conferencia de Aparecida", en: V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento Conclusivo.* Buenos Aires: Oficina del Libro, 2007, 281-299.

[11] FRANCISCO, *"Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos". Entrevista con Antonio Spadaro SJ*, Ediciones Mensajero, Bilbao: 2013, 28-29.

que se expresa sobre todo "por la vía simbólica" y acentúa especialmente el *credere in Deum* o el acto de confianza en Dios (EG 124)[12]. Una expresión particular de esta mística se puede observar en las peregrinaciones, los santuarios y otras experiencias de religiosidad popular. *No apagar el Espíritu* parece ser la orientación pastoral: "¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!" (EG 124). Dado que el Espíritu Santo es el agente principal de la acción evangelizadora y actúa en medio de los pueblos, Francisco no duda en afirmar que la piedad popular tiene mucho que enseñar y constituye "un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de la nueva evangelización" (EG 126). El Pueblo fiel de Dios, encarnado en las diversas culturas, busca a Dios en todas las cosas y se sirve de la escucha.

2.3. La escucha de la Palabra para que, al anunciar, ardan los corazones

La dimensión comunitaria de la espiritualidad —como la personal y social— se nutre de la escucha de la Palabra[13]. Esta escucha es el ámbito privilegiado para preparar el anuncio evangelizador, el encuentro con los otros y el discernimiento de la historia (cf. EG II y IV). La escucha está orientada a aprender a sentir y mirar como Jesús sintió y miró a su pueblo, a dejarse guiar al anunciar la palabra al corazón del pueblo, para *que ardan los corazones* (cf. EG 142, 144). La práctica de la escucha sigue los pasos de la *lectio divina* o lectura de Dios, por ser *sus escritos* el objeto de la lectura —San Gregorio Magno habla de la Escritura como *scripta Dei*—. *Evangelii Gaudium* presenta la Escritura como lugar privilegiado del encuentro con la *libertad inaferrable de Palabra de Dios* que nos mueve más allá de nuestras previsiones y esquemas (cf. EG 22). La invitación es "dejar que la Palabra sea libre, superando la tentación de atarla", para poder estar al servicio de su eficacia en la evangeli-

[12] Cf. J. SEIBOLD, *La mística popular*, Ágape Libros, Buenos Aires: 2016 (nueva edición corregida y aumentada).

[13] Sobre el aporte del CELAM desde sus inicios, cf. P. MERINO BEAS, "Escuela Bíblica al servicio de la Animación Bíblica de la Pastoral en América Latina y El Caribe", *Medellín* 166 (2016), 669-695.

zación[14]. Entre las orientaciones sobre la *lectio divina* (cf. EG 145-153), en perspectiva de espiritualidad comunitaria, se puede destacar la importancia de la lectura y el discernimiento de la Palabra en común —sacerdotes, diáconos, consagrados y laicos—, para preparar el anuncio e interpretar los acontecimientos históricos (cf. EG 159, 154).

La lectura corrida de los capítulos III y IV de EG sugiere que la escucha de la Palabra ha de realizarse en relación con la Escritura y al mismo tiempo en conexión con la historia, para alimentar una espiritualidad no solo individual o privada, sino volcada a la evangelización (cf. EG 152-155). Para Francisco, la escucha de la Palabra se vincula al discernimiento de la historia: en el servicio de la predicación, la contemplación de la Palabra escrita se da unida a la contemplación del pueblo (cf. EG 154); lo mismo puede decirse de otras formas de anuncio del pueblo de Dios, que han de nutrirse del discernimiento evangélico. A la escucha de la Escritura, de manera personal y comunitaria, le sigue la escucha "social" del clamor de los más pobres y sufrientes de la humanidad. La escucha de la Palabra no se agota en una espiritualidad individual o comunitaria-eclesial de lectura de la Escritura sino que se abre al diálogo con las culturas, a la lectura de los signos de Dios en la historia[15]. La fórmula que subtitula los párrafos 154-155 de EG III, *un oído en el pueblo* —que parece evocar la expresión del obispo argentino Enrique Angelelli: "con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo"— enlaza con la dimensión social de la espiritualidad puesta mayormente de manifiesto en EG IV.

3. LA DIMENSIÓN *SOCIAL* DE LA ESPIRITUALIDAD EVANGELIZADORA

El capítulo IV de *Evangelii Gaudium* centra su mirada en "la dimensión social de la evangelización" (EG 176) porque, si ella no

[14] G. MESTRE, "El Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* y la Animación Bíblica de la Pastoral. «La libertad inaferrable de la Palabra» (EG 22)", *Medellín* 166 (2016), 629-646, 637.

[15] Cf. C. BACHER MARTÍNEZ, "El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental", *Teología* 122 (2017), 9-29.

se explicita, puede desfigurarse el sentido integral de la misión —así como si solo se resaltara lo social, también se mutilaría la evangelización—[16]. Si en el capítulo III relucen algunos temas típicos de la Conferencia de Puebla, pienso que es justo decir que en este capítulo encontramos lo más característico de la Conferencia de Medellín —por cierto retomado y profundizado en las sucesivas conferencias—. Me refiero al aporte original e inconfundible de la *opción preferencial por los pobres*, cuya fórmula no se encuentra todavía explicitada en el Documento XIV de Medellín, pero sí sus gérmenes evangélicos y proféticos[17]. Dicho esto debo aclarar que EG IV no se refiere explícitamente a este documento —lo cual es comprensible por tratarse de un texto del magisterio universal actual—, sino que propone como fuentes sobre todo el magisterio de sus predecesores Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, junto a algunas referencias al *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, la Instrucción *Libertatis Nuntius* y la Conferencia de Aparecida. Lo que resuena en este capítulo es una forma típica de la recepción del Vaticano II, que puede llamarse "tradición eclesial liberadora"[18]. El enfoque del capítulo III es sobre todo bíblico y moral (cf. EG 177ss), habilitando una lectura desde la espiritualidad; se aclara, además, que *Evangelii Gaudium* "no es un documento social" (EG 184). La importancia de la perspectiva bíblica está en que la dimensión social del Evangelio está atestiguada en la Escritura, de lo cual se ofrecen ejemplos (cf. EG 179-180) y en un aspecto decisivo para la moral, la espiritualidad y la pastoral: que la escucha de la Palabra en la Escritura invita a *escuchar el clamor de justicia* en la historia para responder a la gracia que impulsa una liberación integral (cf. EG 187-192).

[16] El planteo general se apoya en el capítulo III de *Evangelii Nuntiandi*, sobre todo en los párrafos 27-33. Cf. L. GERA, "Evangelización y promoción humana", en: *Teología argentina del pueblo*, 347-381.

[17] Cf. V. R. AZCUY, "La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II", en V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2013, 89-126.

[18] Cf. A. BRIGHENTI, "El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora", en: X. PIKAZA; J. ANTUNES DA SILVA (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella: 2015, 213-230.

De acuerdo al propósito de este artículo, se tratan de recuperar algunos elementos de la dimensión social de la espiritualidad. Otros temas del capítulo, que no se consideran en este texto, son la perspectiva de la misericordia, el Pueblo de Dios, la economía, el cuidado de la fragilidad y la paz social. La riqueza de los fundamentos bíblicos en EG III merece una mención porque en ella se apoyan criterios importantes de discernimiento y fidelidad (EG 177, 179, 181 y 193ss). La presente lectura da por supuesto el contenido de la primera sección, dedicada al Reino de Dios como contenido de la evangelización —resumida en EG 180-181—, deja pendientes las secciones tercera y cuarta, para concentrarse en la segunda sección, cuyo tema principal es la inclusión social de los pobres (187-201). La secuencia de los capítulos III y IV de EG me lleva a destacar, ante todo, el contenido transversal de *la escucha del clamor de los pobres* como fórmula de síntesis de una espiritualidad social. En esta escucha el Espíritu remueve las entrañas, mueve a la solidaridad y a la misericordia sin olvidar la justicia, como lo recuerda Benedicto XVI[19]. Finalmente, quisiera reflexionar sobre la opción preferencial por los pobres como camino de espiritualidad social, retomando reflexiones hechas anteriormente.

3.1. El Espíritu quiere abrir nuestros oídos para escuchar el clamor de los pobres

La fórmula "escuchar el clamor de los pobres" destaca la dimensión social de la espiritualidad y su uso en el texto se concentra en la subsección *unidos a Dios escuchamos un clamor* (EG 187-192), que indica la perspectiva teológica y espiritual del planteo. El párrafo que introduce el tema de la inclusión social de los pobres ofrece un fundamento cristológico que recuerda una enseñanza central de Aparecida: la opción por los pobres es una verdad implícita en nuestra fe cristológica (cf. DA 393; EG 186). La escucha de la Palabra de Dios, en la Escritura, en la comunidad y en la historia, se realiza bajo la acción del Espíritu. Puede decirse, por ello, que la

[19] BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est* 28. La cita corresponde a EG 183.

escucha del clamor de los pobres es *también* una verdad implícita en nuestra fe pneumatológica.

La escucha del clamor de los pobres, en el texto de la exhortación apostólica, sirve para enlazar muy bien las dimensiones personal, comunitaria y social de una espiritualidad centrada en la Palabra de Dios, Cristo, que se entrega a nosotros en la Escritura, en la comunidad de fe y en la humanidad sufriente o crucificada. Se retoma lo de *un oído* [en el Evangelio y otro] *en el pueblo* (EG 154-155), del capítulo III. *Escuchar el clamor* implica, espiritualmente, docilidad y atención a la acción de la gracia a favor de los pobres y *hacer oídos sordos* significa salirse del plan de Dios (cf. EG 187-188). ¿Se está diciendo, con otras palabras, que *fuera de los pobres no hay salvación*? La radicalidad de este capítulo de *Evangelii Gaudium* resulta particularmente profética.

3.2. El Espíritu quiere conmover nuestras entrañas

La dinámica del Espíritu y la gracia atraviesa la "trama interna" de EG. ¿Cómo se presenta la acción del Espíritu en su cuarto capítulo? De Él se dice que "procura penetrar toda situación humana y todos los vínculos sociales" (EG 178), para transformarlos con su acción liberadora. Lo enseñado por la Escritura y el magisterio de Benedicto XVI se resume en *la salida de sí hacia el otro*, uno de los principales mandamientos que fundan toda norma moral y sirven para discernir el crecimiento espiritual como respuesta a la gracia de Dios (cf. EG 179). En la subsección *fidelidad al evangelio para no correr en vano*, se establece una importante conexión entre la escucha y la misericordia: se dice que "el imperativo de escuchar el clamor de los pobres se hace carne en nosotros cuando se nos estremecen las entrañas ante el dolor ajeno" (EG 193). En la escucha del clamor de los que sufren puede y debe acontecer la misericordia: "lo que el Espíritu moviliza no es un desborde activista, sino ante todo una *atención* puesta en el otro «considerándolo como uno consigo»", una atención amante que busca el bien del otro (EG 199). Se puede añadir que la caridad, que abarca "todas las dimensiones de la existencia" (EG 181), es inseparable de la justicia y que la Eucaristía como *sacramentum caritatis* plantea exigencias éticas no sólo

en el ámbito comunitario-eclesial sino también en relación con un orden social justo[20].

3.3. El Espíritu no cesa de inspirar la opción por los pobres

En la exhortación apostólica de Francisco, la opción por los pobres es presentada como una "categoría teológica" (EG 198), lo cual apunta a la fuente y el contenido de esta opción: el Dios trinitario. La opción por los pobres es teológica porque es teocéntrica, no deriva de un análisis sociológico o de una urgencia social —si bien ambas son importantes— sino de Dios mismo. Esta es la razón por la cual ella no es opcional sino evangélica (cf. EG 201). Esta opción brota del Evangelio de Jesús, de la buena noticia del Reino de Dios y su justicia[21]. En el clamor que se alza desde las diversas formas de injusticia y desigualdad social, el Espíritu nos impulsa a escuchar y dejarnos conmover para hacer carne la misericordia y la compasión. El clamor de la humanidad sufriente, pobre y excluida, hace que la opción por los pobres —además de ser una pauta pastoral y una perspectiva teológica— pueda ser entendida como una "andadura espiritual"[22]. En unidad con *el grito de Jesús Abandonado* en la cruz, el Espíritu nos inspira esta opción por los crucificados en la esperanza de la resurrección que se expresa en *el Jesús en medio*[23]. Escuchar *el grito del Espíritu* en todos y cada uno de los/as que sufren injustamente es el camino para vivir, celebrar y anunciar con entrañas[24]. Por eso, asumiendo esta opción en *Sollicitudo rei sociales*, Juan Pablo II plantea: "recordando que Jesús vino a «evangelizar a los pobres» (Mt 11, 5; Lc 7, 22), ¿cómo no subrayar más decididamente la *opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los mar-*

[20] Cf. J. SCAMPINI, "La Eucaristía, primicia y fundamento de un orden social verdaderamente justo. Un aporte con ocasión del Congreso Eucarístico Nacional", *Teología* 119 (2016), 45-80, 62ss.

[21] Cf. A. ORTEGA, "Claves sociales para la ética en perspectiva teológica", *Moralia* 36 (2013), 361-382.

[22] Cf. G. GUTIÉRREZ, "Una Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio", en: L. MENDES DE ALMEIDA; J. NOEMI; OTROS, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá: 1996, 97-165, 111s.

[23] Cf. C. LUBICH, *La doctrina espiritual*, Ciudad Nueva, Buenos Aires: 2005, 49-61.

[24] Cf. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander: 1994, 82.

ginados?"[25]. Los pobres son un camino preferente de la Iglesia y la opción por los pobres constituye un camino preferido de santidad comunitaria y social que confirma la voluntad salvífica universal de Dios. Asumiendo Aparecida y EG, se puede decir que *esta opción preferencial es una verdad implícita en la fe cristológica y pneumatológica*, porque *confesar que el Espíritu Santo actúa en todos* implica afirmar la fe en su acción transformadora en todo lo humano y social (cf. DA 393; EG 178). En definitiva, la dimensión social del Evangelio hunde sus raíces en el misterio del Dios Trinidad[26].

4. EVANGELIZADORES EN SALIDA POR LA ACCIÓN ESPÍRITU SANTO (EG 259)

El capítulo V, "Evangelizadores con espíritu" (EG 259ss), sintetiza la propuesta de una espiritualidad evangelizadora en el horizonte de una reforma misionera. El Espíritu mueve a los evangelizadores en la alegría de anunciar: la apertura a su acción hace posible una espiritualidad encarnada y compasiva. La santidad que se propone integra *amor a Dios y amor al pueblo*, en una nueva y sugerente reformulación o ampliación de la unidad del amor a Dios y al prójimo. Las distintas dimensiones de la espiritualidad —personal, comunitaria y social— se sintetizan en este capítulo desde el binomio Dios-pueblo, dando relieve a la dimensión *popular* de la espiritualidad, sin excluirse otras dimensiones o sentidos[27]. En lo que sigue, de modo breve, se retoman algunas claves de este capítulo en relación con los temas tratados de EG III y IV.

4.1. Reencontrando el alma en el cuerpo

A lo largo del capítulo V de *Evangelii Gaudium* se repite la palabra "alma" como expresión de la acción vivificadora del Espíritu, *alma de la Iglesia*, según San Agustín (cf. EG 261; EN 75d). *Alma o*

[25] JUAN PABLO II, *Mientras se aproxima el tercer milenio. Carta Apostólica en preparación al Jubileo del año 2000*, San Pablo, Buenos Aires: 1994, N 51.

[26] Cf. E. CAMBÓN, *Trinidad ¿modelo social?*, Ciudad Nueva, Buenos Aires: 2014.

[27] Un tratamiento específico sobre la espiritualidad popular no es posible en este artículo, si bien ella ha sido referida en relación con la espiritualidad comunitaria inculturada y bajo su mención como mística popular.

respiración del Espíritu en nosotros es en realidad lo que define a la Iglesia cuando decimos: *Credo Ecclesiam*, creemos que la Iglesia es una obra del Espíritu y creemos *en* la Iglesia, que es nuestra Madre. La espiritualidad cristiana, nutrida del Espíritu, toma cuerpo en la Iglesia. La experiencia misteriosa de Cristo en los corazones y en las relaciones, implica una interiorización de "los sentimientos de Cristo Jesús" (Fil 2, 5) que solo puede ser obrada por el Espíritu Santo[28]. *Evangelizar con espíritu* exige una madurez espiritual que integre la vida teologal en lo personal, lo comunitario, lo social y otras dimensiones de nuestro ser cristiano. Si la pobreza espiritual invita a hacer lugar a la acción divina —como lo entendieron y vivieron especialmente algunos carismas espirituales de la renovación del siglo XX—, ella también exige practicar el amor a Cristo unido al amor a los pobres y sufrientes de estos tiempos, porque Jesús "siendo rico se hizo pobre" (2Cor 8, 9) para darnos la riqueza de su salvación[29]. La dimensión social de la espiritualidad no es otra cosa que reconocer que la opción preferencial por los pobres está implícita en nuestra fe en Cristo, el Espíritu Santo de Dios y el Padre misericordioso.

4.2. Anunciando la misericordia desde las entrañas

Para ser anuncio de vida plena para toda la humanidad y sobre todo para quienes sufren, se requiere una espiritualidad integradora capaz de superar las diversas formas insuficientes de entender y vivir lo espiritual. Para Francisco, en continuidad con lo expresado en Aparecida, la mayor tentación espiritual de nuestro tiempo es la autorreferencialidad: "la mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal" (EG 93; cf. DA 46). El discernimiento —sobre todo compartido— debe ayudarnos a reencontrar los caminos del

[28] Cf. H. U. VON BALTHASAR, "¿Es posible una teología del Espíritu?", en: *Teológica III. La verdad del Espíritu*, Encuentro, Madrid: 1998, 27-33.

[29] Cf. D. G. GROODY, "Introducción", en: G. GUTIÉRREZ, *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Introducción y edición de D. G. Groody, Sal Terrae, Santander: 2013, 27-52.

amor, descentrándonos, para crecer en una espiritualidad cristiana comunitaria y social. El criterio principal es el amor: "el amor de Jesús que hemos recibido, esa experiencia de ser salvados por Él que nos mueve a amarlo siempre más" (EG 264). Evangelización con espíritu, *con entrañas*, es comunicar el Evangelio de haber sido encontrados por Cristo y recibido su promesa de vida plena. La espiritualidad madura en la salida de sí, del encerramiento, para centrarnos en el ejercicio del amor —personal, familiar, eclesial y social—. Los medios principales para encontrar los caminos del amor de Cristo son: la lectura orante de la Palabra en la Escritura, la comunión con el Señor resucitado presente en la Eucaristía, la comunidad de hermanos/as y el clamor de los pobres. Unidos al amor de Cristo y a la fuerza vivificadora de su Espíritu, todos los bautizados forman un solo pueblo, celebran el sacramento de la caridad pidiendo a Dios Padre entrañas maternas de misericordia para salir a anunciar la alegría del Evangelio[30].

4.3. Contemplando en la acción del amor a Dios y al pueblo

Los evangelizadores en salida están llamados a superar la falsa alternativa entre contemplación y acción para centrarse en el amor. Amor a Dios y al prójimo, amor a Dios y al pueblo, se concretan en relación con dos prácticas cristianas fundamentales: la práctica de la oración como encuentro con Dios e intercesión por los otros y la práctica del amor hacia el pueblo como una forma de integración de lo comunitario y lo social —retomando las perspectivas de EG III y IV—. Llegada la hora, el Hijo glorifica al Padre y da la vida por sus amigos en el mismo acto de amor (cf. Jn 17, 1; 15, 13). El amor cristiano exige una actitud contemplativa que fructifica en la acción del darse haciéndose don. Sin la recepción del Espíritu no puede haber don en la acción: si los evangelizadores dejan de ser contemplativos, la acción queda sin "pulmón" (EG 262). Francisco se alegra porque se multiplican "en todas las instituciones eclesiales los grupos de oración, de intercesión, de lectura orante de la

[30] Cf. R. CALVO PÉREZ, "Celebrar la Eucaristía viviendo con entrañas de misericordia", *Burgense* 57/1 (2016), 1-33.

Palabra, las adoraciones perpetuas de la Eucaristía" (EG 262), pero también señala como desafío que "la opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria" (200). Junto a la dicotomía entre contemplación y acción, se deben superar otras como prójimo y pueblo o relaciones interpersonales y sociales. Se habla de una nueva imaginación relacionada con espacios urbanos de oración y comunión, así como de la práctica del acompañamiento espiritual como otro camino de escucha (cf. EG 73; 169-173). Se puede pensar en la creciente vitalidad de los centros de espiritualidad y su desafío, a la vez, de alcanzar una perspectiva de inclusión social[31].

¿Y el gusto espiritual de ser pueblo? Francisco habla de la necesidad de cultivar este sentido para llegar a ser evangelizadores de alma: "estar cerca de la gente hasta el punto de descubrir que eso es fuente de un gozo superior" (EG 268). Nos pide mirar el modelo de Jesús y tener sus sentimientos para poder *integrarnos a fondo en la sociedad, compartir la vida con todos en sus necesidades, alegrarnos con los que están alegres y llorar con los que lloran* (cf. EG 269). Una espiritualidad inclusiva, en sentido comunitario y social, elige las relaciones de reciprocidad, se anima con las periferias y ensaya caminos para acompañar espiritual y pastoralmente tanto a las personas como a las multitudes. La actitud contemplativa puede mostrarnos el camino, para no sucumbir ante la tentación de privatizar la fe ni ante la disyuntiva de elegir la mística a costa del compromiso social (cf. EG 262). En la divisa del *amor a Dios y al pueblo*, parece expresarse el camino de una mística teologal que busca profundizar sus ejes comunitario y social.

4.4. Saliendo de sí: una tarea espiritual

Una forma de resumir el programa de Francisco es "la salida misionera" (EG 15); hacia ella se orienta toda la transformación de

[31] Cf. V. R. AZCUY; M. M. MAZZINI, "Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos casas de irradiación de Buenos Aires", en: V. R. AZCUY, *Ciudad Vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires: 2014, 117-156.

la Iglesia (cf. EG 19ss)[32]. En el capítulo V de *Evangelii Gaudium*, se presenta una espiritualidad cuyo centro está en *la misión en el corazón del pueblo.* Francisco dice de forma muy enfática que la misión no es algo advenedizo, añadido y accidental, sino central (cf. EG 273). El cristiano es un ser des-centrado: para tener su centro en Cristo, deja de tenerlo en sí; la misión nos saca de nosotros mismos y nos pone "en salida", porque el amor no se encierra, sino se expande y comunica (cf. EG 15; 9). Ser cristianos exige vivir como hijos e hijas de Dios, aceptar ser incluidos en el envío del Hijo y dejarnos mover por el Espíritu hacia una vida en libertad, liberada y liberadora. Llegar a ser "evangelizadores con Espíritu" (EG 259), requiere reencontrar *el alma de la Iglesia*. Sólo desde el corazón de la Iglesia se puede anunciar el Evangelio y sólo desde el corazón de los pueblos, que son los y las más pobres, se puede vivir la fe en el Dios cristiano. "El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres" (EG 197).

5. REFLEXIÓN FINAL

La exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* nos invita a redescubrir el primado del Espíritu y de la espiritualidad en la evangelización. Para que la Palabra pueda seguir resonando en el tiempo, se necesitan evangelizadores en salida que se dejen mover por el Espíritu para practicar una escucha contemplativa de la Escritura y del clamor de los pobres, en las diversas comunidades y culturas. Las dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad cristiana están implicadas mutuamente, porque la Iglesia-comunidad peregrina en medio de los pueblos para anunciar el reino de Dios, cuya realidad salvífica es inseparable de la promoción humana integral. La práctica eclesial del amor preferencial a los pobres está inspirada por el Espíritu de Jesús, quien *siendo rico se hizo pobre por nosotros y por nuestra salvación.* "La evangelización procura cooperar también con esa acción liberadora del Espíritu" (EG 178).

[32] Cf. C. M. GALLI; A. SPADARO, "Una reforma «misionera» de la Iglesia", en: A. SPADARO; C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander: 2016, 21-30.

BIBLIOGRAFÍA

AZCUY, V. R. (coord.), *Ciudad Vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2014.

AZCUY, V. R., "La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II", en V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 89-126.

AZCUY, V. R., "La «trama interna» de *Evangelii Gaudium*. Ensayo sobre la fuerza de la espiritualidad evangelizadora" *Perspectiva Teológica* 46, 130 (2014), 407-432.

BRIGHENTI, A., "El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora", en: X. PIKAZA; J. ANTUNES DA SILVA (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia.* Estella: Verbo Divino, 2015, 213-230.

CAMBÓN, E. *Trinidad ¿modelo social?* Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2014.

FERNÁNDEZ, V. M., *Espiritualidad encarnada* Buenos Aires: San Pablo, 2004.

FERNÁNDEZ, V. M., "La espiritualidad integradora que propone Aparecida", en: AA. VV., *De la Misión Continental a la Misión Universal.* Buenos Aires: Docencia, 2013, 121-136.

FRANCISCO, "*Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos". Entrevista con Antonio Spadaro SJ*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica* Evangelii Gaudium *sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Santiago: Conferencia Episcopal Chile/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013.

FRANCISCO, *Misericordiae Vultus. Bula de Convocación del Jubileo extraordinario de la Misericordia*. Buenos Aires: Paulinas, 2015.

GALLI, C. M., "Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del Papa Francisco", *Medellín* 167 (2017), 93-158.

GERA, L., *Teología argentina del pueblo.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado: 2015.

GUTIÉRREZ, G., *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Santander: Sal Terrae, 2013.

MERINO BEAS, P. "La «otra economía»: el Dios en salida como contenido y fuente de la *Evangelii Gaudium*", *Medellín* 158 (2014), 109-124.

MERINO BEAS, P. "Escuela Bíblica al servicio de la Animación Bíblica de la Pastoral en América Latina y El Caribe", *Medellín* 166 (2016), 669-695.

SCANNONE, J. C., *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.

Artículo recibido: 30 de junio de 2017
Artículo aceptado: 18 de julio de 2017

SECCIÓN notas

- Nota sobre el IV Encuentro de la Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL: "Análisis y proyección evangelizadora de los acentos teológico-pastorales del Magisterio del Papa Francisco"
  Patricio Merino Beas

- Mensaje del Santo Padre a la Asamblea del CELAM

- Carta de la Presidencia del CELAM al Santo Padre

Med. / vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 575-582 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia

Nota sobre el IV Encuentro de la Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL: "Análisis y proyección evangelizadora de los acentos teológico-pastorales del Magisterio del Papa Francisco"

Patricio Merino Beas[*]

1. LA IDENTIDAD DE LA RED

La Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL —Escuela Teológica es un espacio de articulación, participación y colaboración teológica— pastoral, que nació al interior del antiguo ITEPAL en el año 2009. Su objetivo general es fomentar la investigación teológica en todas sus disciplinas, siempre en perspectiva pastoral, teniendo como referencia los contextos y necesidades de la realidad de los pueblos Latinoamericanos y El Caribe[1].

Sus miembros en un número significativo han sido graduados de la Licenciatura Canónica y del Doctorado Canónico en Teología del antiguo ITEPAL y actual CEBITEPAL. Pero poco a poco se han agregado miembros de distintas Instituciones y servicios pastora-

[*] Doctor en Teología Sistemática. Vicepresidente de la Red de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL. Vicerrector Académico del CEBITEPAL. Coordinador del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM. Profesor de Teología Sistemática en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción-Chile. Correo electrónico: pmerino@ucsc.cl

[1] En su página web se pueden leer los objetivos y su organización, así como también las crónicas de sus encuentros anteriores, http://www.celam.org/cebitepal/red_teologos.php, (Consultado el 20 de junio de 2017).

les, todos con postgrados en teología. Algunos de ellos son actualmente académicos y profesores de facultades e institutos teológicos, pero otros son párrocos o agentes de pastoral que prosiguen su investigación teológica-pastoral combinándola con su servicio pastoral, con una teología, diríamos, hecha desde la base y práctica pastoral.

La Red busca el contacto frecuente entre sus miembros mediante su plataforma web, organizando foros y conversatorios; además, la biblioteca del CEBITEPAL presta un importante apoyo bibliográfico[2] a quienes lo requieran. Pero el evento más importante de la Red es el encuentro bianual. En este encuentro los miembros comparten sus investigaciones y experiencias, a la vez, que se ofrece un espacio para la formación permanente entorno a un tema. Con ello, se pretende mantener vivo el espíritu de estudio e investigación teológica entre sus miembros, junto con aportar a la formación e investigación teológica en sus lugares de atención pastoral, algunos de ellos trabajan en lugares alejados de los centros convencionales del estudio teológico y pastoral.

2. IV ENCUENTRO DE LA RED

2.1. Objetivos y metodología de trabajo

El IV Encuentro de los miembros de la Red se realizó en Bogotá entre los días 27 y 29 de julio de 2016. El encuentro llevó por título: "*Análisis y proyección evangelizadora de los acentos teológico-pastorales del Magisterio del Papa Francisco*". El objetivo general fue: "Consolidar la Red Latinoamericana de Teólogos y Teólogas en orden a mantener un trabajo constante de reflexión y formación en teología y pastoral, así como la mutua colaboración entre sus miembros y el apoyo a licenciados y doctorandos del CEBITEPAL". Y los objetivos específicos fueron:

a) Impulsar la reflexión en torno al magisterio teológico-pastoral del Papa Francisco y su proyección evangelizadora.

[2] Todos pueden visitar la página solicitando material: http://documental.celam.org/

b) Favorecer el intercambio de la investigación teológica pastoral entre los miembros de la Red Latinoamericana de Teólogos y Teólogas del CEBITEPAL, en torno a los temas de investigación de sus miembros.

c) Estimular y acompañar en su proceso investigativo a quienes están realizando la etapa investigativa de la Licenciatura y el Doctorado Canónico en Teología en el CEBITEPAL y de otras instituciones de teología de América Latina y El Caribe.

d) Ofrecer formación permanente avanzada a los egresados de postgrado del CEBITEPAL.

e) Proyectar el seminario (virtual) permanente de los miembros de la Red y el funcionamiento de la misma.

f) Sumar nuevos miembros a la Red de Teólogos y Teólogas.

La metodología de trabajo desarrolló tres procesos y momentos:

1. Formación permanente. Para este encuentro invitamos al Pbro. Dr. José Carlos Caamaño, Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA- Argentina, que nos apoyó en la reflexión en torno a los alcances teológico-pastorales del magisterio del Papa Francisco. Concretamente, hubo tres conferencias y su respectivo conversatorio en torno a: *Evangelii Gaudium*; *Laudato Si*; A*ño de la misericordia y sus perspectivas pastorales.*

2. Intercambio de las investigaciones y experiencias pastorales de los miembros de la red o sus aspirantes.

3. Trabajo conjunto para proyectar el seminario permanente (virtual) y el trabajo de la red.

2.2. Los participantes y las ponencias del encuentro.

El encuentro contó con un nutrido grupo de participantes (42 personas) provenientes de nueve países, fue una instancia

muy rica de encuentro, intercambio y animación mutua. A veinte miembros se les aceptaron comunicaciones, algunas de ellas han sido publicadas en distintas revistas de teología y pastoral de América Latina[3]. Luego de la presentación de las comunicaciones se procedía a realizar un conversatorio entre todos los participantes del encuentro, momento que ayudaba a enriquecer las comunicaciones con la experiencia de cada uno. Los títulos de las comunicaciones y sus autores las ofrecemos en los siguientes cuadros:

Grupo 1:

Nombre del autor	País	Título de la comunicación
Hna. María Inés Castellaro	Argentina	La Ecología como profecía y mística.
Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon	Brasil	A pastoral na perspectiva do modelo eclesial de Povo de Deus, na Igreja da atualidade.
Dr. Juan Miguel Cancino	Chile	¿Está preparada la Ciencia para afrontar los desafíos que emanan del concepto de Ecología Integral, en los términos propuestos por el Papa Francisco en su Carta Encíclica *Laudato si*?
Mg. Jorge Bernardo Aros Vega	Chile	Alberto Hurtado y la participación política de los católicos en Chile.
Mg. Lorena Basualto Porra	Chile	La tensión entre una espiritualidad desde abajo y una moral desde arriba. Paradojas de la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*.

[3] Por ejemplo: Revista *Medellín* (CEBITEPAL, Colombia); *Anales de Teología* (UCSC, Chile); *Albertus Magnus* (USTA, Colombia).

Grupo 2:

Nombre del autor	País	Título de la comunicación
Prof. Dr. Arturo Eleazar Bravo Retamal	Chile	La misericordia: términos, significados y equívocos.
Lic. Juan Esteban Santamaría Rodríguez	Colombia	La victimidad como 'lugar teológico' en el contexto del conflicto armado colombiano. Apropiación para una 'teología de la realidad histórica' desde la propuesta de Ignacio Ellacuría.
P. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco	Colombia	Criterios bíblicos emergentes en la Encíclica *Laudato Si*.
Dra. Maricel Mena López	Colombia	Por una ética económica del cuidado de la creación.
Hna. Lic. Ludys del Socorro Jiménez Jiménez	Colombia	La fuerza de nuestro aroma, sabor y fermento en la Iglesia.

Grupo 3:

Nombre del autor	País	Título de la comunicación
Hna. Marta Inés Restrepo Moreno, ODN	Colombia	La hospitalidad, gesto y programa para una Nueva Evangelización.
Mg. Wilfrido Zúñiga Rodríguez	Colombia	La imagen de un *Dios Perdón* según el Papa Francisco en perspectiva de la Pastoral Urbana.
Prof. Rodrigo Arias Vargas	Colombia	Pistas teológicas y estrategias pedagógicas para el desarrollo formativo en la primera infancia desde los aportes del magisterio del Papa Francisco.
Pbro. Dr. Félix Javier Serrano Ursúa	Guatemala	La Iglesia Latinoamericana: del Vaticano II a la actualidad.
Pbro. Dr. Armando Javier Prado Flores, MSpS	México	Diseño de indicadores estratégicos para medir y evaluar la conversión pastoral.

Grupo 4:

Nombre del autor	País	Título de la comunicación
Pbro. Dr. Miguel Ángel Keller Pérez-Herrero, OSA	Panamá	La Teología de la Encíclica *'Laudato Si'.*
Pbro. Edmundo Alarcón Caro	Perú	Fui forastero y no me acogiste. Los inmigrantes haitianos: "invisibles" del Caribe.
Dra. Amparo Alvarado Palacios	Perú	La Revolución de la Ternura: Nuevo Paradigma Eclesial en el Pontificado de Francisco.
Pbro. Dr. Carlos Gustavo Castillo Mattasoglio	Perú	Regeneración, generatividad y liberación.
Pbro. Dr. Arturo Purcaro, OSA	USA- Perú	La Formación de Agentes pastorales para una Nueva Evangelización a la luz del magisterio del Papa Francisco.

2.3. Perspectivas y nueva directiva.

La crónica completa del encuentro se encuentra en la página web, con lo cual, en esta breve nota solo quisiera resaltar dos conclusiones a modo de perspectiva:

1. Los miembros de la Red destacan fuertemente el hecho de que esta sea un espacio que relaciona dos aspectos: a.- La experiencia de fraternidad latinoamericana, ya que sus miembros son prácticamente de todos los países de América Latina y El Caribe y, b.- Es una instancia eclesial que reúne a teólogos y teólogas que no necesariamente ejercen como profesores de teología. Ambos aspectos, hacen de la red un escenario único de reflexión y de fraternidad, que enriquece mucho a sus miembros. Además, mantiene vivo el espíritu reflexivo e investigativo de quienes ejercen como pastores o agentes de pastoral.

2. Los miembros de la Red resaltan el hecho de que ella se caracteriza por el intercambio de experiencias de una teología en diálogo con la realidad y el conflicto. Los participantes de la Red, como hemos dicho, en un porcentaje alto son teólogos y teólogas que ejercen una labor pastoral directa. Esto permite inyectarles a los teólogos más académicos una rica instancia de intercambio de perspectivas y de interpelaciones a la teología que no siempre se divisan fácilmente en ambientes más académicos. Diríamos que la experiencia de la Red y, sobre todo de sus asambleas bianuales, permite un fluir de análisis, reflexiones e interpelaciones que van en consonancia con lo que el Papa Francisco orienta sobre el ejercicio de la teología:

> "Por tanto, la teología que desarrollan ha de estar basada en la Revelación, en la Tradición, pero también debe acompañar los procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles. En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven por las calles de Latinoamérica. No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres"[4].

La asamblea de la Red eligió para el período 2016-2018 la directiva, constituyéndose de la siguiente manera:

[4] Cf. Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el Centenario de la Facultad de Teología, en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html, (Consultado el 5 de julio de 2017).

Presidente: Mons. Juan Espinoza Jiménez (Rector-CEBITEPAL - Secretario General del CELAM), México.

Vicepresidente: Sr. Dr. Patricio Merino Beas. (Vicerrector Académico del CEBITEPAL-Director Escuela Teológica), Chile.

Secretario: Pbro. Lic. Moisés Daniel Pérez, Nicaragua.

Vocal: Sra. Mg. Lorena Basualto Porra, Chile.

Vocal: Pbro. Lic. Armando Javier Prado Flores, México.

Dios mediante, esperamos tener nuestro V Encuentro de la Red en la ciudad de Medellín – Colombia, como una manera de adherir y aportar a la reflexión de los cincuenta años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Nota recibida: 4 de julio de 2017
Nota aceptada: 17 de julio de 2017

Mensaje del Santo Padre a la Asamblea del CELAM

A mis hermanos Obispos reunidos en la Asamblea del CELAM

Queridos hermanos

Quiero acercarme a Ustedes en estos días de Asamblea que tiene como música de fondo la celebración de los 300 años de Nuestra Señora Aparecida. Y, con Ustedes, me gustaría poder "visitar" ese Santuario. Una visita de hijos y de discípulos, visita de hermanos que como Moisés quieren descalzarse en esa tierra santa que sabe albergar el encuentro de Dios con Su pueblo. Así también quisiera que fuese nuestra "visita" a los pies de la Madre, para que Ella nos engendre en la esperanza y temple nuestros corazones de hijos. Sería como "volver a casa" para mirar, contemplar, pero especialmente para dejarnos mirar y encontrar por Aquel que nos amó primero.

Hace 300 años un grupo de pescadores salió, como de costumbre, a tirar sus redes. Salieron a ganarse la vida y fueron sorprendidos por un hallazgo que les cambió los pasos: en sus rutinas son encontrados por una pequeña imagen toda recubierta de fango. Era Nuestra Señora de la Concepción, imagen que durante 15 años permaneció en la casa de uno de ellos, y allí los pescadores iban a rezar y Ella los ayudaba a crecer en la fe. Aún hoy, 300 años después, Nuestra Señora Aparecida nos hace crecer, nos sumerge en un camino discipular. Aparecida es toda ella una escuela de discipulado. Y, al respecto, quisiera señalar tres aspectos.

El primero son *los pescadores*. No eran muchos, un grupito de hombres que cotidianamente salían a encarar el día y a enfrentar la incertidumbre que el río les deparaba. Hombres que vivían con la inseguridad de nunca saber cuál sería la "ganancia" del día; incertidumbre nada fácil de gestionar cuando se trata de llevar el alimento a casa y, sobre todo, cuando en esa casa hay niños que alimentar. Los pescadores son esos hombres que conocen de primera mano la ambivalencia que se da entre la generosidad del río y la agresividad de sus desbordes. Hombres acostumbrados a enfrentar inclemencias con la reciedumbre y cierta santa "tozudez" de quienes día a día no dejan -porque no pueden- de tirar las redes.

Esta imagen nos acerca al centro de la vida de tantos hermanos nuestros. Veo rostros de personas que, desde muy temprano y hasta bien entrada la noche, salen a ganarse la vida. Y lo hacen con la inseguridad de no saber cuál será el resultado. Y lo que más duele es ver que —casi de ordinario— salen a enfrentar la inclemencia generada por uno de los pecados más graves que azota hoy a nuestro Continente: la corrupción. Esa corrupción que arrasa con vidas sumergiéndolas en la mas extrema pobreza. Corrupción que destruye poblaciones enteras sometiéndolas a la precariedad. Corrupción que, como un cáncer, va carcomiendo la vida cotidiana de nuestro pueblo. Y ahí están tantos hermanos nuestros que, de manera admirable, salen a pelear y a enfrentar los "desbordes" de muchos... de muchos que no necesitan salir.

El segundo aspecto es *la Madre*. María conoce de primera mano la vida de sus hijos. En criollo me atrevo a decir: es madraza. Una madre que está atenta y acompaña la vida de los suyos. Va a donde no se la espera. En el relato de Aparecida la encontramos en medio del río rodeada de fango. Ahí espera a sus hijos, ahí está con sus hijos en medio de sus luchas y búsquedas. No tiene miedo de sumergirse con ellos en los avatares de la historia y, si es necesario, ensuciarse para renovar la esperanza. María aparece allí donde los pescadores tiran las redes, allí donde esos hombres intentan ganarse la vida. Ahí está Ella.

Por último, *el encuentro*. Las redes no se llenaron de peces sino de una presencia que les llenó la vida y les dio la certeza de que en sus intentos, en sus luchas, no estaban solos. Era el encuentro de esos hombres con María. Luego de limpiarla y restaurarla la llevaron a una casa donde permaneció un buen tiempo. Ese hogar, esa casa, fue el lugar donde los pescadores de la región iban al encuentro de la Aparecida. Y esa presencia se hizo comunidad, Iglesia. Las redes no se llenaron de peces, se transformaron en comunidad.

En Aparecida encontramos la dinámica del Pueblo creyente que se confiesa pecador y salvado, un pueblo recio y tozudo, consciente de que sus redes, su vida, está llena de una presencia que lo alienta a no perder la esperanza; una presencia que se esconde en lo cotidiano del hogar y de las familias, en esos silenciosos espacios en los que el Espíritu Santo sigue apuntalando a nuestro Continente. Todo esto nos presenta un hermoso icono que a nosotros, pastores, se nos invita a contemplar. Vinimos como hijos y como discípulos a escuchar y aprender qué es lo que hoy, 300 años después, este acontecimiento nos sigue diciendo.

Aparecida (ya sea aquella aparición como hoy la experiencia de la Conferencia) no nos trae recetas sino claves, criterios, pequeñas grandes certezas para iluminar y, sobre todo, "encender" el deseo de quitarnos todo ropaje innecesario y volver a las raíces, a lo esencial, a la actitud que plantó la fe en los comienzos de la Iglesia y después hizo de nuestro Continente la tierra de la esperanza. Aparecida tan solo quiere renovar nuestra esperanza en medio de tantas "inclemencias".

La primera invitación que este icono nos hace como pastores es aprender a mirar al Pueblo de Dios. Aprender a escucharlo y a conocerlo, a darle su importancia y lugar. No de manera conceptual u organizativa, nominal o funcional. Si bien es cierto que hoy en día hay una mayor participación de fieles laicos, muchas veces los hemos limitado solo al compromiso intraeclesial sin un claro estímulo para que permeen, con la fuerza del Evangelio, los ambientes sociales, políticos, económicos, universitarios. Aprender a escuchar

al Pueblo de Dios significa descalzarnos de nuestros prejuicios y racionalismos, de nuestros esquemas funcionalistas para conocer cómo el Espíritu actúa en el corazón de tantos hombres y mujeres que con gran reciedumbre no dejan de tirar las redes y pelean por hacer creíble el Evangelio, para conocer cómo el Espíritu sigue moviendo la fe de nuestra gente; esa fe que no sabe tanto de ganancias y de éxitos pastorales sino de firme esperanza. ¡Cuánto tenemos que aprender de la fe de nuestra gente! La fe de madres y abuelas que no tienen miedo a ensuciarse para sacar a sus hijos adelante. Saben que el mundo que les toca vivir está plagado de injusticias, por doquier ven y experimentan la carencia y la fragilidad de una sociedad que se fragmenta cada día mas, donde la impunidad de la corrupción sigue cobrándose vidas y desestabilizando las ciudades.

No solo lo saben... lo viven. Y ellas son el claro ejemplo de la segunda realidad que como pastores somos invitados a asumir: no tengamos miedo de ensuciarnos por nuestra gente. No tengamos miedo del fango de la historia, con tal de rescatar y renovar la esperanza. Solo pesca aquél que no tiene miedo de arriesgar y comprometerse por los suyos. Y esto no nace de la heroicidad o del carácter kamikaze de algunos, ni es una inspiración individual de alguien que se quiera inmolar. Toda la comunidad creyente es la que va en búsqueda de Su Señor, porque solo saliendo y dejando las seguridades (que tantas veces son "mundanas") es como la Iglesia se centra. Sólo dejando de ser autorreferencial somos capaces de re-centrarnos en Aquél que es fuente de Vida y Plenitud. Para poder vivir con esperanza es crucial que nos re-centremos en Jesucristo, que ya habita en el centro de nuestra cultura y viene a nosotros siempre nuevo. Él es el centro. Esta certeza e invitación nos ayuda a nosotros, pastores, a centrarnos en Cristo y en su Pueblo. Ellos no son antagónicos. Contemplar a Cristo en su pueblo es aprender a descentrarnos de nosotros mismos, para centrarnos en el único Pastor. Re-centrarnos con Cristo en su Pueblo es tener el coraje de ir hacia las periferias del presente y del futuro confiados en la esperanza de que el Señor sigue presente y Su presencia será fuente de Vida abundante. De aquí vendrá la creatividad y la fuerza para llegar a donde se gestan los nuevos paradigmas que están pautando la vida de nuestros países y poder alcanzar, con la Palabra de Jesús,

los núcleos mas hondos del alma de las ciudades donde, cada día más, crece la experiencia de no sentirse ciudadanos sino mas bien «ciudadanos a medias» o «sobrantes urbanos» (Cfr. EG 74).

Es cierto, no lo podemos negar: la realidad se nos presenta cada vez más complicada y desconcertante, pero se nos pide vivirla como discípulos del Maestro sin permitirnos ser observadores asépticos e imparciales, sino hombres y mujeres apasionados por el Reino, deseosos de impregnar las estructuras de la sociedad con la Vida y el Amor que hemos conocido. Y esto no como colonizadores o dominadores, sino compartiendo el buen olor de Cristo, y que sea ese olor el que siga transformando vidas.

Vuelvo a reiterarles, como hermano, lo que escribía en *Evangelii Gaudium* (49): «Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: "¡Dadles vosotros de comer!" (Mc 6,37).

Esto ayudará a revelar la dimensión misericordiosa de la maternidad de la Iglesia que, al ejemplo de Aparecida, está entre los "ríos y el fango de la historia" acompañando y alentando la esperanza para que cada persona, allí donde está, pueda sentirse en casa, puede sentirse hijo amado, buscado y esperado.

Esta mirada, este diálogo con el Pueblo fiel de Dios, ofrece al pastor dos actitudes muy lindas a cultivar: coraje para anunciar el

evangelio y aguante para sobrellevar las dificultades y los sinsabores que la misma predicación provoca. En la medida en que nos involucremos con la vida de nuestro pueblo fiel y sintamos el hondón de sus heridas, podremos mirar sin "filtros clericales" el rostro de Cristo, ir a su Evangelio para rezar, pensar, discernir y dejarnos transformar, desde Su rostro, en pastores de esperanza. Que María, Nuestra Señora Aparecida, nos siga llevando a su Hijo para que nuestros pueblos en Él, tengan vida... y en abundancia.

Y, por favor, les pido que no se olviden de rezar por mí. Que Jesús los bendiga y la Virgen Santa los cuide. Fraternalmente.

Vaticano, 8 de mayo de 2017

Francisco

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
PRESIDENCIA

"Iglesia pobre para los pobres"

San Salvador, El Salvador 10 de mayo de 2017

A Su Santidad
Papa Francisco
Ciudad del Vaticano

Querido Santo Padre:

Con corazón agradecido y abierto a su magisterio, los participantes de la XXXVI asamblea ordinaria del CELAM, reunidos en San Salvador, El Salvador, hemos recibido su apreciado y motivador mensaje. Sus inspiradoras palabras nos ponen en actitud de peregrinos a la casa de Nuestra Señora Aparecida, casa que nos acogió con brazos maternales para celebrar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe, hace ya 10 años, y nos impulsan, como discípulos misioneros, a asumir dos actitudes básicas, el coraje para anunciar el Evangelio y el aguante para llevar las dificultades y los sinsabores que la misma predicación provoca.

Hoy queremos renovarle nuestra total e incondicional adhesión a su persona y a su ministerio petrino e imploramos del Padre misericordioso le conceda siempre la paz y la alegría, la libertad y la determinación que Él ha prometido.

Nuestro saludo quiere interpretar el saludo de todo el santo pueblo fiel de Dios que peregrina en estas tierras y que siempre se ha caracterizado por su profundo amor al sucesor de Pedro y especialmente a Su Santidad, como fruto maduro de la Iglesia en tierras latinoamericanas.

Carrera 5ª Nº 118-31 (Usaquén) – Tel: (57-1) 587 97 10 Ext. 1207 y 1212– Fax: 587 97 17 – Bogotá, Colombia
e-mail: general@celam.org – www.celam.org

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
PRESIDENCIA

"Iglesia pobre para los pobres"

Nuestra oración y la del pueblo se eleva todos los días al Señor. Cuente, querido Santo Padre, con nuestro cariño, nuestra devoción, nuestra obediencia.

Cardenal
Rubén Salazar Gómez
Arzobispo de Bogotá, Colombia
Presidente

Monseñor
Carlos María Collazzi, SDB
Obispo de Mercedes, Uruguay
Primer Vicepresidente

Monseñor
José Belisário Da Silva, O.F.M.
Arzobispo de São Luís do Maranhão
Segundo Vicepresidente

Cardenal
José Luis Lacunza Maestrojuan, O.A.R.
Obispo de David
Presidente Asuntos Económicos

Monseñor
Juan Espinoza Jiménez
Obispo Auxiliar de Morelia
Secretario General

Carrera 5ª Nº 118-31 (Usaquén) – Tel: (57-1) 587 97 10 Ext. 1207 y 1212– Fax: 587 97 17 – Bogotá, Colombia
e-mail: general@celam.org – www.celam.org

Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Centro Bíblico, Teológico y Pastoral
para América Latina y El Caribe - CEBITEPAL

medellín

Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe
Revista Fundada en 1975

La revista *Medellín*, fundada en 1975, es una publicación del CEBITEPAL, especializada en temas bíblicos, teológicos, sociales y pastorales. Busca ser una expresión profética y sapiencial del continuo redescubrimiento que la Iglesia Latinoamericana y Caribeña hace de sí misma, iluminando nuestra realidad desde la fe. Está dirigida a: estudiosos, investigadores, docentes de biblia, teología, doctrina social de la Iglesia y pastoral, agentes pastorales en general, así como a alumnos y exalumnos del Centro de formación del CELAM.

1. POLÍTICA EDITORIAL

Sección artículos

En la sección artículos la revista *Medellín* publicará artículos y contribuciones originales significativas, resultados de investigaciones científicas, artículos de revisión que den cuenta de las distintas áreas de la teología a saber: Sagrada Escritura, Teología Sistemática, Teología Pastoral, Doctrina Social de la Iglesia y Ciencias afines.

La extensión y formato de los artículos deberá adecuarse a las siguientes indicaciones para la publicación en la revista: El artículo no excederá de las treinta (30) páginas de contenido. Todos los autores deberán enviar su contribución en formato Word, interlineado de espacio y medio, tipo de letra Arial, tamaño 12. Es preciso presentar un resumen analítico que no supere las 15 líneas de

extensión, (en español e inglés) además de mínimo 5 palabras clave con las que se pueda clasificar el artículo (en español e inglés). Los artículos deberán ser inéditos y originales. Se reciben en otro idioma distinto al castellano.

Sección experiencias pastorales y de evangelización

En esta sección se publicarán experiencias pastorales significativas de las distintas regiones de América Latina y El Caribe como también prácticas de evangelización, testimonios de vida cristiana, artículos cortos y notas. Estas experiencias y prácticas evangelizadoras se presentaran de forma sistematizadas mediante escritos con una extensión entre 12 a 15 páginas señalando los siguientes elementos

1. *Identificación de la experiencia y/o práctica evangelizadora*

    - Ubicación geográfica: Ciudad y país
    - Nombre de la Iglesia Local o comunidad
    - Objetivos de la experiencia o práctica evangelizadora
    - Destinatarios

2. *Descripción de la experiencia y/o práctica evangelizadora:* Describir el contenido, las estrategias, la metodología, las metas, etc.

3. *Impacto de la experiencia y/o práctica evangelizadora:* Descripción en la formación cristiana, en la trasformación de la realidad, en la vivencia del discipulado misionera, etc.

Sección reseñas bibliográficas latinoamericanas

En esta sección la revista *Medellín* publicará reseñas bibliográficas de obras del ámbito bíblico, teológico, pastoral y social producidas en América Latina y El Caribe proporcionadas por las distintas editoriales, universidades, institutos y centros de investigación de América Latina y El Caribe de las publicaciones de los últimos

dos años. Eventualmente publicaremos elencos bibliográficos relacionados con el tema de la revista,

Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 4 a 5 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm, interlineado de 1,5. El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Nombre del autor, apellido y nombre, título del libro en cursiva, ciudad, editorial y año de publicación, cantidad de páginas, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número e ISBN. Ejemplo:

Castilho Pereira, William César. *Sufrimiento psíquico de los presbíteros - dolor institucional*. Bogotá: Celam, 2014. 670 p. (Colección Autores, No. 47). ISBN: 978-958-625-782-4.

2. DERECHOS DE AUTOR Y RETRIBUCIÓN

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá tres ejemplares impresos de la revista, y el archivo de su artículo en formato pdf.

3. NORMAS DE CITACIÓN

El autor podrá adecuarse a uno de los siguientes modelos:

En el caso de los libros, en las notas de pie de página, las obras citadas deben tener: Autor (Apellidos en mayúscula seguido del nombre); título del libro; pie de imprenta (ciudad de publicación: Editorial, año de publicación); páginas que se citan.

Ej. DUNN, James. *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos*. Estella: Verbo Divino, 2009, pp. 25-31.

Para citar artículos de revistas, la referencia debe tener: Autor (Apellidos en mayúscula seguido del nombre); título del artículo; nombre de la revista precedido por la preposición En: ciudad de publicación, datos periódicos (v., n.); datos cronológicos (mes(es) abreviados; año); páginas que se citan.

Ej. BÜRKLE, Horst. La esperanza en otras religiones. En: *Selecciones de Teología*, v. 36, n. 144 (Oct-Dic. 1997), pp. 339-348.

Al final del artículo deben colocarse las referencias bibliográficas utilizadas en el texto.

4. DIRECCIÓN DE ENVÍO

Los artículos, las experiencias pastorales y de evangelización como las reseñas bibliográficas latinoamericanas deben remitirse por correo electrónico a revistamedellin@celam.org o en forma impresa al Centro Bíblico, Teológico y Pastoral para América Latina y El Caribe - CEBITEPAL, Avenida Boyacá No. 169D-75, Bogotá-Colombia.

5. EVALUACIÓN DE LOS ARTÍCULOS Y PROCEDIMIENTO EN CASO DE CONFLICTO DE INTERESES

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto o conflicto de interés, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente. Aclaramos que la recepción de los artículos no conlleva a la obligación de publicarlos.

medellín

Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe

Números publicados 2007-2017

Medellín 137	San Pablo y la Palabra. Un aporte para la animación bíblica de la pastoral
Medellín 138	Hacia una revaloración de la piedad popular
Medellín 139	Reflexión teológica e identidad
Medellín 140	Economía y desarrollo solidario
Medellín 141	Ministerio y vida de los Presbíteros
Medellín 142	La formación, una prioridad pastoral
Medellín 143	El cristianismo en sus orígenes. Contexto cultural y exégesis
Medellín 144	Los jóvenes y la Pastoral Juvenil en América Latina
Medellín 145	La Celebración del Misterio
Medellín 146	Cultura Vocacional
Medellín 147	Desafíos y pensamiento teológico
Medellín 148	Pensar la fe, pensar la paternidad
Medellín 149	Los escenarios de la Nueva Evangelización
Medellín 150	Nueva Evangelización y Catecismo de la Iglesia desde América Latina
Medellín 151	En el año de la Fe
Medellín 152	Vaticano II - 50 años
Medellín 153	La formación de los presbíteros
Medellín 154	Desafíos y oportunidades para la Iglesia
Medellín 155	Iglesia y ciudad
Medellín 156	Liturgia y catequesis
Medellín 157	Memoria, Gratitud y Palabra
Medellín 158	La alegría del Evangelio
Medellín 159	El discipulado misionero en la vida religiosa consagrada
Medellín 160	Temas 1975-2014 y tesis de investigación
Medellín 161	La alegría de acompañar la evangelización de las familias
Medellín 162	Evangelización liberadora y comunión
Medellín 163	América Latina y El Caribe cantan *Laudato Si'*
Medellín 164	La misericordia se hace. Hacia una pastoral misericordiosa
Medellín 165	*Amoris Laetitia*. Comentarios pastorales latinoamericanos
Medellín 166	Iniciación Cristiana y Animación Bíblica de la Pastoral
Medellín 167	Formación presbiteral - Nueva etapa del Equipo de Reflexión Teológica Pastoral