

**Cuda, Emilce**

*La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento*

*Boston College's situated ethical theology: from casuistry through political liberalism, based on the jesuit concept of discernment*

Revista Teología • Tomo LIII • N° 121 • Diciembre 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

CUDA, Emilce, *La ética teológica situada de Boston College : de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento* [en línea]. *Teología*, 121 (2016). Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/etica-teologica-situada-boston-college.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

## La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento<sup>1</sup>

### RESUMEN

¿Qué relación se da entre la ética y la política, en el campo de la teología, cuando ésta se ocupa de las demandas públicas en el contexto del liberalismo político de los Estados Unidos? Arriesgo decir –a partir una investigación precedente que aquí se desarrollará de manera sintética–, que es una modalidad situada de teología, es decir un intento de atención efectiva a demandas sociales concretas por garantizar la dignidad humana, a partir de principios trinitarios traducidos en un lenguaje interdisciplinario que facilite el debate público, y que tenga como condición de posibilidad un liberalismo político –secular pero no laicista–, como garante de la libertad de expresión de todos –y en todos– los sectores. Descubro, en el proceso de la investigación, que esa modalidad ético-teológica, la de un catolicismo en contexto liberal, responde, en parte, a una lógica jesuita como modalidad situada de la teología católica magisterial, la cual tiene sus orígenes en el contexto de la casuística del siglo XVI con autores que van de Erasmo de Róterdam a San Ignacio de Loyola, pasando por Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

1. Este artículo es parte del resultado de la investigación que he realizado como *Visiting Professor* a Boston College Univesrtiy (de aquí en más BC) entre enero y junio de 2016 gracias a la invitación del Prof. Dr. James Keenan SJ, presidente del Jesuit Institute de esa universidad, quien me ha confiado la dirección para América Latina de la CTEWC (Catholic Theological Ethics in the World Church), organización mundial de eticistas que él preside. He trabajado en estrecho contacto con los teólogos de BC a partir de: la lectura de sus libros, la asistencia a sus cursos, y la participación en seminarios de doctorado como parte de su cuerpo docente. Gracias a la generosidad de mis colegas de BC he podido entrevistar en profundidad a alguno de ellos, material que vuelco parcialmente en este artículo, aclarando que lo escrito por mí es resultado de mis preguntas –siempre condicionadas por la visión de una teóloga latinoamericana con otro marco teórico y político, y de la interpretación que he practicado de sus respuestas. Es importante tener en cuenta esta aclaración dado que la diferencia de idioma y cultura pudo haber distorsionado la comprensión de sus respuestas, por lo cual desligo de responsabilidad a los entrevistados sobre lo que cito de ellos en cuanto a entrevistas. Las traducciones del inglés al español son mías.

*Palabras clave:* ética teológica, teología pública, liberalismo político, americanismo, discernimiento

## BOSTON COLLEGE'S SITUATED ETHICAL THEOLOGY: FROM CASUISTRY THROUGH POLITICAL LIBERALISM, BASED ON THE JESUIT CONCEPT OF DISCERNMENT

### ABSTRACT

What is the relationship between ethics and politics in the field of theology when it deals with public demands in the context of the political liberalism of the United States? I venture to say –starting from a previous investigation that will be developed here in a synthetic way–, that it is a situated modality of theology, an attempt of effective attention to concrete social demands to guarantee the human dignity. It draws on trinitarian principles translated in interdisciplinary language, which facilitates the public debate, and has as a condition of possibility a political liberalism –secular but not secularist–, as a guarantor of expression freedom of all, and in each sector. I discover, in the research process, that this ethical-theological modality, a Catholicism in a liberal context responds, in part, to a Jesuit logic as a situated modality of the Catholic teaching theology, which has its origins in the context of 16th century series with authors ranging from Erasmus of Rotterdam to Saint Ignatius of Loyola, passing through Duns Scotus and William of Ockham.

*Key Words:* Theological ethics, Public Theology, Political Liberalism, Discernment

### *Introducción*

El presente artículo intenta desarrollar el argumento anteriormente dicho focalizando en una parte de la teología católica estadounidense, la de los teólogos eticistas de Boston College. Escogí como material de análisis el pensamiento de James Keenan, David Hollenbach, Stephen Pope, Kenneth R. Himes y Lisa Cahill. Encontré necesario, para poder lograr una traducción cultural teológica Norte-Sur que facilite el intercambio académico entre ambas latitudes, en primer lugar re-definir categorías como ética teológica, teología pública, teología política y liberalismo –tal y como estas se entiende en Estados Unidos–, para lo cual me apoyo en José Casanova, Norberto Bobbio y David Hollenbach. En segundo lugar, yendo a las fuentes de la categoría de libertad de conciencia encuentro que ésta no puede entenderse sin remontarse a los orígenes de la casuística y el jesuitismo, para lo cual me guío por el pensamiento de James Keenan. Ya entrando en contexto, analizo la relación de la ética teológica con: el liberalismo político en David Hollenbach,

con el liberalismo económico en Stephen Pope, con la teología política en Kenneth R. Himes, y con la opinión pública en Lisa Cahill.

## 1. Traducción de categorías

### 1.1. Distinción entre ética teológica, teología política y teología pública. José Casanova

Stephen Pope opina que el mundo secular, en ese contexto, diferencia entre las categorías de religión como referencia a instituciones religiosas, y de teología como referencia a una teoría. No interesa para este trabajo la relación que se da en el contexto liberal norteamericano entre política y religión, sino la que se produce entre teología y política. Esta última relación significa, para estos teólogos entrevistados, hablar de las teorías teológicas que se encuentran a la base de las teorías políticas en una sociedad o cultura. Agrega que un teólogo hace teología y política cuando cuestiona y desenmascara, o defiende y promueve, fundamentos teológicos de lo político. En el campo secular, según Stephen Pope, como la teología de por sí critica el *eidos*, entonces toda teología es política, pero la teología política es vista en Norteamérica como intención de influir en el espacio público, por ese motivo prefiere usarse la categoría de teología pública cuando se habla de los fundamentos de la sociedad y la cultura.

La teología pública católica no sólo hace referencia a la relación del hombre con Dios, sino también a las relaciones entre los hombres fundamentadas en la relación intratrinitaria. Según José Casanova, la teología pública surge en Estados Unidos en los años '80 dejando de lado el lugar que le fue asignado por el liberalismo en la esfera de lo privado, "mostrando su rostro de Jano",<sup>2</sup> e ingresa en la arena del debate político con términos y categorías modernas. La teología, que se resiste a ser restringida solo al cuidado pastoral del alma individual de sus fieles inicia, según Casanova, un "proceso de repolitización de la religión en el mundo moderno".<sup>3</sup> Cuando los dos mundos medievales se reducen a

2. J. CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 4.

3 *Ibid.*, 6

uno, la teología reaparece como teología pública, donde la dinámica de los procesos históricos ya no diferencia entre cielo y tierra sino entre Estado y mercado, y allí tiene su espacio la crítica de una ética teológica en términos cristianos pero con categorías seculares, buscando implicancias en la sociedad civil más que en la política gubernamental o el Estado. Dicho de otro modo, hablar de teología pública significa que un cristiano fundamenta las decisiones personales dichas en el espacio público en la teoría teológica, pero luego se expresa en categorías seculares. La teología pública norteamericana no pretende modificar al Estado sino al individuo -y por ese motivo se la puede ubicar en el campo de la ética teológica-, mientras que la teología política pretende ser una crítica y/o un fundamento del Estado. Incluso, para estos teólogos la *Gadium et Spes* es un ejemplo de teología pública, porque presenta la cristología como fundamento de la vida social.

En Estados Unidos –un país con un Estado laico y una sociedad religiosa–, se diferencia entre ética teológica y ética social o cristiana, la primera es la opinión en el espacio religioso, la segunda en el espacio social pero sin argumentos teológicos. ¿Por qué hablar de teología pública y no de ética teológica o ética social? Kenneth Himes responde que si “creemos en...”, entonces decidimos y comunicamos “esto...”. Según David Hollenbach, esa modalidad se practica para defender a la teología de su exclusión a lo privado y afirmar así que la teología es pública. La teología pública habla desde lo teológico sobre problemas del actual debate, y si bien lo hace en el espacio público, lo hace dentro de la Iglesia y para la Iglesia. Cuando la Iglesia quiere opinar públicamente y entrar en el debate secular se llama filosofía pública, traduciendo las categorías teológicas a categorías filosóficas o políticas, según responde Stephen Pope. ¿Cómo se hace teología pública según este equipo de teólogos eticistas entrevistados? Interpretando la realidad, de manera situada, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia –declara Kenneth Himes–; pero el argumento siempre debe ser el “bien común” o los “derechos humanos, y nunca debe ser religioso –según David Hollenbach.

Pregunté, entonces, si un teólogo norteamericano haciendo filosofía pública era un profeta. Para Kenneth Himes lo es, porque pronuncia lo impronunciable y dice lo que no quiere oírse, siendo la palabra de los que sufren revelan el sufrimiento y sus causas. Pregunté

también cómo se define al enemigo, y encuentro que en ese contexto liberal, el enemigo es impersonal ya que es todo lo malo de la sociedad: lo violento, lo deshumano, lo corrupto. Por ese motivo, aclara Himes, no se habla tampoco de sistema, porque puede hacer referencia a tres cosas: mercado, política o partidos políticos

### *1.2 Significado situado de la categoría liberalismo. N. Bobbio, D. Hollenbach*

Dar una definición de liberalismo es algo difícil. Así comienza la entrada sobre ese concepto en el diccionario de política de Norberto Bobbio.<sup>4</sup> Según Matteucci –a cargo de esa entrada–, no sirve ni comparar los distintos modos de liberalismo, ni hacer uno de todos ellos. En cuanto a las formas políticas actuales, no se lo puede identificar con la república ni con la monarquía, en cuanto a los modos de la política moderna tampoco se lo puede identificar con la democracia representativa ni con la participativa. No es nada de todo y sin embargo, el liberalismo, es parte de todo eso. En algunos países ocupa el centro –Alemania e Inglaterra–, en otros la izquierda radical –Estados Unidos–, y en otros la derecha conservadora –Italia y algunos países de América Latina. De acuerdo a distintas estructuras socioeconómicas, puede darse como monárquico liberalismo con representación en Inglaterra, o como liberalismo nacional donde la unidad prevalece sobre la libertad en América Latina. El liberalismo puede ser católico y/o protestante como en los Estados Unidos; anticatólico como en Francia, o católico y totalitario como en los estados absolutistas. Puede ser proteccionista con Roosevelt, o libre-cambista con Reagan y Thatcher. Puede ser religioso como en Estados Unidos, o laicista como en Latinoamérica. Un monstruo de diez cabezas difícil de asir salvo en la capacidad rápida de adaptación y cambio como su esencia.<sup>5</sup>

Estados Unidos distingue, por un lado, entre liberalismo políti-

4. N. MATTEUCCI, "Liberalismo", en: N. Bobbio; N. Matteucci (dirs), *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI editores, 2002, 875-897.

5. Cf. E. CUDA, *La democracia en el magisterio pontificio*, Buenos Aires, Ágape, 2014, primera parte.

co y liberalismo económico, siendo el primero defensor de la libertad de expresión y el segundo de la libre competencia de los individuos en el mercado.<sup>6</sup> Pero por otro lado, debe distinguirse entre liberalismo individualista sin organismos intermedios, y liberalismo organicista –distinción que puede darse tanto al interior del liberalismo político como del económico. El liberalismo individualista defiende la libertad y el deseo del individuo; el organicista, la libertad del Estado como síntesis de la voluntad general. Lo que no se hace en Estados Unidos es identificar liberalismo con Estado Moderno, porque precisamente surge para ponerle límites morales al monopolio absoluto de la decisión jurídica, política y social. En la modernidad el poder deja de ser un derecho derivado de algo superior y se presenta como capacidad de generar obediencia, y lo político deja de ser orgánico para estar centralizado; en consecuencia, desplaza al individuo a la vida privada eliminando la política. En Estados Unidos no se identifica liberalismo con burguesía -ya que ésta, en su fase ascendente es liberal, y en su fase monopólica conservadora.<sup>7</sup>

En términos adjetivos –siguiendo el diccionario de Bobbio–, liberalismo refiere tanto a ética utilitarista como a ética orgánica. Por eso en el campo de la moral se lo puede definir por su denominador común, la libertad, sabiendo que no se ocupa de la libertad interior, sino de la exterior; y entonces es campo de la política. La moral política del liberalismo americano lo hace demócrata y opositor del totalitarismo, ya que si bien la libertad interna es una actitud ética, la externa es un acto de derecho, y eso genera la articulación entre ética y política en el campo de la teología. No obstante, para un teólogo eticista liberal el Estado debe ser neutral en materia moral, ser solo administrador, persuadiendo, no persiguiendo. En consecuencia, el teólogo promueve “método”, no fines. La ética, en Estados Unidos, sólo aparece en el espacio público si se suspende la política, habilitando principios morales, y no políticos.

6. Cf. E. CUDA, *Catolicismo y democracia en Estados Unidos*, Buenos Aires, Ágape, 2010.

7. Cf. G. SABINE; T. THORSON, *A History of Political Theory*, Illinois, Dryden Press, 1973, 422-720; J. HERNÁNDEZ PICO, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*, El Salvador, UCA Editores, 2010, 129-350.

## 2. Fuentes de una ética teológica liberal

### 2.1. El contexto de la casuística. James Keenan

La corriente ética liberal, entendida como libertad de conciencia, parece comenzar en el seno del catolicismo con Erasmo de Róterdam y su defensa del libre albedrío, continuando luego con los protestantes y su posición antropológica. Que Erasmo inicia la era de la persuasión, lo sostienen tanto Matteucci, como Hernández Pico; también teólogos norteamericanos como James Keenan, Thomas Shannon, Albert Reasoning y Stephen Toulmin.<sup>8</sup> Erasmo, quien se opone al dogmatismo y defiende el pontificado, fue promotor de la reforma y mentor de los ejercicios espirituales –que surgen en el siglo XVI como teología espiritual cristocéntrica bajo el lema de “Cristo enseña”. Los ejercicios serán la “nueva práctica teológica situada”, en el cuerpo y el mundo, siendo la experiencia de conversión su objetivo primero y la realidad efectiva su objetivo último, distanciándose de la escolástica y de la vida devocional. De ella deriva el puritanismo y también el jesuitismo como nueva práctica moral a partir del libre discernimiento. Erasmo inicia el camino a la libertad de conciencia y anticipa el Concilio Vaticano II; ya que en el siglo XIX emerge la diferencia entre teología moral en relación con el pecado seguida por sectores conservadores, y teología espiritual en relación con la conversión seguida por sectores liberales.

Según Keenan es necesario distinguir, en los orígenes de la modernidad, entre voluntarismo y nominalismo. El voluntarismo nace con Duns Scoto, afirmando que la voluntad –cuya esencia es la libertad- es superior al entendimiento. Esto da pie a un voluntarismo teológico con Guillermo de Ockham, quien sostenía que los mandamientos no son de la ley natural porque ellos mismos se originan en otra voluntad libre, la de Dios. Mientras el voluntarismo introduce la idea de la voluntad como pura libertad, el nominalismo introduce la idea de que todo es particular. Según Keenan, el voluntarismo habla de formas –libertad de conciencia-, y el nominalismo de términos

8. Cf. J. KEENAN; T. SHANNON, *The Context of Casuistry*, Washington DC, Georgetown University Press, 1995; Seminario sobre casuística, dictado por James Keenan en Doctorado de Ética Teológica, Boston College, enero-mayo, 2016.

–el universal concreto–, quedando la metafísica desplazada por la casuística –las formas de la metafísica partirán de lo concreto como casos analizados, y no como ideas *a priori* desde las cuales juzgar la realidad independientemente de ella. Thomas Shannon sostiene que el concepto de libertad en Duns Scoto es clave para entender este método de la ética teológica en contexto liberal, porque libertad es la capacidad de elegir en el hombre y al mismo tiempo aquello que convierte en contingente sus juicios. Para Shannon, esa capacidad de elección hace que la voluntad pueda ejecutar dos movimientos: elegir lo bueno para uno mismo, y lo bueno en sí mismo, que es la justicia. Este último movimiento de la voluntad es la fuente de la verdadera libertad.<sup>9</sup> Desde el voluntarismo teológico, Guillermo de Ockham sostuvo que la libre voluntad causa sus propios actos ya que la acción no es necesaria (Q I.16), entonces las circunstancias son el objeto de la voluntad (Q III. 16), y no las virtudes morales que tienen a las pasiones como su objeto a modo solo de habituar la voluntad para que no se incline a ellas (Q III. 18); de modo que Dios revela y el hombre discierne, por lo cual la voluntad no está determinada ni por la razón, ni por Dios, sino que extrae sus razones de lo concreto y es producto de la libertad.<sup>10</sup>

En el siglo XVI la casuística, como corriente ético-teológica, ya tiene en cuenta las circunstancias histórico-sociales al momento de discernir, y en ese contexto nace la teología espiritual entrando en la particularidad y ese es, según Keenan, el paso tanto del nominalismo a la casuística, como del principio metodológico de no contradicción a los actos y la preguntas sobre qué puedo hacer por el otro. La casuística, como método de discernimiento moral del acto de acuerdo a casos y no a principios, tiene su punto máximo en el siglo XVI cuando lo adoptan los jesuitas al inicio de la modernidad y comienza a pensar la categoría de libertad como fuente del universal concreto.<sup>11</sup> Según

9. Cf. T. SHANNON, "Method in ethics: A Scotistic Contribution", en: J. KEENAN y T. SHANNON, *The context*, 4ss; A. JONSEN; S. TOULMIN, *The abuse of casuistry*, University of California Press, 1988.

10. Cf. G. OCKHAM, *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica: ad fidem codicum manuscriptorum edita*, New York, Instituti Franciscani Universitates S. Bonaventurae, 1979; M. McCORD ADAMS, "The Structure of Ockham's Moral Theory", en: J. Keenan y T. Shannon, *The context*, 25-50; M. McCORD ADAMS, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, 1989.

11. Cf. J. KEENAN; T. SHANNON, "Contexts of Casuistry: Historical and Contemporary", en: J. KEENAN; T. SHANNON, *The contexts*, 221-230.

Albert Jonsen, es necesario reivindicar la casuística para estimular un nuevo debate sobre el utilitarismo.<sup>12</sup>

## 2.2 *El contexto del americanismo*

¿Puede decirse que los teólogos norteamericanos son pragmáticos antes que doctrinarios, solo por el hecho de insistir en que la opinión de toda persona cuenta si es tan razonable una como la otra? Así comienza la introducción del libro compilado por David Hollenbach, *Catholicism and Liberalism*,<sup>13</sup> donde muestra que el carácter pluralista de la sociedad americana también se refleja en la teología, no al momento de interpretar la palabra revelada sino la realidad. Ese espíritu explica cómo trece colonias pudieron devenir en una nación. Eso es el federalismo, y esa es la idea de pueblo en Estados Unidos: *e pluribus unum*. El pueblo americano –que es “*the people*” en plural y no “el pueblo” en singular–, hace realidad la ilustración al establecer la primera república moderna. Al mismo tiempo, ese pueblo, que fundamenta su cultura en principios liberales, separa la Iglesia del Estado, colabora con la fundamentación teológica de la cultura, organiza y defiende a los sectores trabajadores migrantes, y promueve el catolicismo social en Roma,<sup>14</sup> –mientras en Europa, hasta León XIII, la Iglesia se alinea con sectores conservadores. Sin este dato no puede entenderse la posición actual de la ética teológica norteamericana.

Los eticistas católicos de BC, por un lado son críticos del liberalismo de mercado, individualista y sin límites morales, pero por otro lado defienden un liberalismo político social como garantía de la libertad de conciencia. No están con un liberalismo conservador sino con un liberalismo garante de procesos históricos de interpretación del dogma en cada contexto.<sup>15</sup> Para Philip Gleason,<sup>16</sup> liberalismo es un

12. A. JONSEN, “Prólogo”, en: J. KEENAN; T. SHANNON, *The contexts*, IX.

13. D. HOLLENBACH; B. DOUGLASS (ed.), *Catholicism and Liberalism, Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge University, 1994.

14. Cf. E. Cuda, *Catolicismo y democracia*, 17-24.

15. Cf. P. STEINFELS, “The Failed Encounter: the Catholic Church and Liberalism in nineteenth century”, en: D. HOLLENBACH, *Catholicism and liberalism*, 19-44.

16. Cf. P. GLEASON, “American Catholics and Liberalism, 1789-1960”, en: D. HOLLENBACH, *Catholicism and Liberalism*, 45-75.

intento de limitar al despotismo con un modelo de gobierno representativo, en un modo de comercio e industria sin restricción, con libertad de conciencia, separación de poderes entre Iglesia-Estado, y garantía de derechos individuales, lo cual puede resultar en liberalismo conservador, moderado o radical, tanto religioso como ateo. En contra y a favor del liberalismo las primeras voces son las de John England ante Estados Unidos y John Hughes ante Roma.<sup>17</sup> Los teólogos americanos tienen desde siempre muy clara que separación Iglesia-Estado no implica separación cultura-religión. Finalmente el Concilio Vaticano II incorpora principios del liberalismo católico americano, como la libertad de conciencia impulsada por John Courtney Murray.

Joseph Komonchak señala que la Iglesia Católica se opuso al liberalismo: con Pío VI y su repudio de la Declaración de los Derechos del Hombre; con Gregorio XVI y su condena de un liberalismo católico; con el *Syllabus* de Pío IX; con Pío X y con Pío XI. Recién con Pío XII se lo acepta, aunque con restricciones. La católica fue la primera crítica al liberalismo por ver detrás de un discurso de libertades una estrategia individualista contraria a la dignidad humana del ser relacional. Con *Gadium et Spes* se legitima la libertad de conciencia para interpretar los signos de los tiempos, y no el liberalismo en su conjunto (GS 4). El Concilio abre el diálogo con el mundo moderno, pero no por eso deja de ser crítico. Lo que el mundo moderno llama libertad de expresión es lo que el cristianismo defiende hace 2000 años como dignidad de la persona humana por ser imagen de Dios, lo cual la hace libre y soberana. La Iglesia Católica –como Pueblo de Dios– es la primera en defender la autonomía de la persona humana (GS 41), algo que resalta muy bien Joseph Komonchak en su citado artículo.

### 3. *Ética teológica situada*

#### 3.1 *Un ejemplo de ética teológica aplicada. James Keenan*

James Keenan SJ es un eticista muy destacado, tanto de BC como de la teología norteamericana. Su obra es sin duda un ejemplo

17. Cf. E. Cuda, *Catolicismo y democracia*, 66-68 y 82-92.

claro de la modalidad ético-teológica situada de la teología norteamericana en contexto liberal. El método consiste en ver, juzgar y obrar, quizás por la influencia que se percibe en este autor, tanto de la lógica jesuita y su clave en el “discernimiento”, como de su contacto directo con la teología de la liberación latinoamericana. Ver significa reflexionar sobre la realidad, sobre lo concreto que es el sufrimiento del otro; juzgar a partir de los principios de fe pero considerando el sufrimiento del otro; actuar teniendo como propósito el alivio del sufrimiento mediante acciones concretas. El suyo es un discurso moral que no da prioridad al pecado sino a la gracia, que no es coercitivo sino persuasivo, que busca la liberación por la conversión, y que considera que el objeto de la voluntad es la circunstancia mientras que las virtudes son las que moldean la voluntad para que pueda discernir de manera situada imitando al Jesús encarnado. Su obra va desde un estudio finísimo sobre las virtudes en Tomás de Aquino publicado en 1992, hasta la preocupación por una ética de la universidad de 2015, pasando primero por el estudio de la casuística publicado en 1995 donde muestra las fuentes de una teología liberal situada –como se vio anteriormente–, y luego por una aplicación práctica publicando sobre: las virtudes en 1996, los mandamientos en 1999, la misericordia en 2005 y la sabiduría en 2010, para finalmente hacer un estudio meticuloso de la historia de la moral que publica también en 2010.<sup>18</sup>

A modo de ejemplo, me detendré en tres de sus obras, aquellas que si bien son teológicas, no son de carácter filosófico sino pastoral, lo que yo llamo pastoral teológica como teología recategorizada a partir de una práctica en el mundo real y concreto de los que sufren, a diferencia de una teología pastoral que aplicaría recetas morales descontextualizadas al momento de juzgar.<sup>19</sup> Los tres trabajos no parecen estar dirigidos a un lector académico sino al hombre común. Es asombroso como Keenan hace una reinterpretación de las virtudes, los mandamientos y las obras de la misericordia, a partir de los problemas

18. J. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington, Georgetown University, 1992; *University Ethics*, New York, Rowman & Littlefield, 2015; *The contexts of the casuistry*, op.cit.; *Moral Wisdom*, New York, Rowman & Littlefield, 2010; *The works of mercy*, New York, Rowman & Littlefield, 2005; *Commandments of compassion*, New York, National Pastoral Life Center, 1999; *A history of catholic moral theology in the twentieth century*, Continuum, New York, 2010; *Virtues for ordinary christians*, Kansas, Sheed & Ward, 1996.

19. Cf. E. CUDA, *Para leer a Francisco, teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016.

actuales –que son los del hombre a lo largo de la historia–, interpretándolos desde los principios evangélicos y magisteriales, pero traduciendo culturalmente su significado, de modo que no sea percibido como vieja moralina sino como contribución a una vida buena en lo cotidiano y por el Reino de Dios. En su libro sobre las virtudes, por ejemplo, enfatiza en buscar prudencia y no dar veredictos, ya que Cristo llama a crecer, y si se repara en el acto como pecado, no se crece sino se regresa.<sup>20</sup> En ese libro, las virtudes teologales se reinterpretan culturalmente situadas como: fe en el encuentro; esperanza en la resurrección; y caridad como motivación desde las virtudes.<sup>21</sup> Las virtudes cardinales se reinterpretan como justicia, como persuasión; fortaleza como fidelidad, coraje y temperancia; y templanza como autoestima.<sup>22</sup> La imaginación aparece como categoría principal de una teología situada,<sup>23</sup> y es lo que permite elevar otras actitudes al plano de las virtudes. De ese modo se puede pensar como virtudes morales: la hospitalidad como atención al migrante, la sabiduría como autoridad, la gratitud como dinamismo, la simpatía como escuchar, el humor como inteligencia.<sup>24</sup>

En su libro sobre los mandamientos, Keenan también hace una reinterpretación ética de manera situada y, por ejemplo: amar a Dios sobre todas se interpreta como misericordia, caridad y gratitud con el otro; no tomar su santo nombre como no desacreditar al otro y reconocerlo en su dignidad; santificar la fiestas como no dejarse seducir por una cultura de trabajo continuo que impide el acto de glorificar; honrar a los padres como obediencia, respeto y cuidado de los mayores; no matar como honrar la vida; no cometer adulterio como respeto por el carácter sagrado del cuerpo de cada hombre; no robar como justicia social; no levantar falso testimonio como escuchar las demandas de sufrimiento; no desear la mujer de tu prójimo como respeto del deseo del otro; no codiciar los bienes ajenos como no ser miserable.<sup>25</sup> Una ética teológica situada implica, para este autor, no juzgar sino ayudar a crecer, no culpabilizar sino generar el valor de la persona en

20. J. KEENAN, *Virtues*, 17-23.

21. *Ibid.*, 39-50

22. *Ibid.* 61-81

23. *Ibid.* 90

24. *Ibid.* 108-129

25. Cf. J. KEENAN, *Commandments*, 2-57

sí misma, no reparar en el pecado sino en la virtud. Dicho de otro modo, implica responder a la necesidad del otro, porque pecado no significa solamente hacer o no hacer el mal, sino también evitarlo o no evitarlo, perseguirlo o no perseguirlo, denunciarlo o no denunciarlo. Por eso la teología moral no es vista por esta escuela como clasificar el pecado para juzgar, sino como escuchar la demanda del otro y ayudarlo. Se trata de ver la vida moral cristiana como vocación por el otro y no como catálogo de condenas.<sup>26</sup> Aun en contexto liberal, si bien cada hombre es libre de seguir su conciencia, primero debe formarse esa conciencia, y allí radica el conflicto ya que no siempre se es libre de formar la conciencia; por lo cual los procesos hegemónicos entran también en consideración para la ética teológica.<sup>27</sup>

En ese marco de comprensión situada de lo moral, las catorce obras de la misericordia aparecen como ética aplicada para cualquier contexto cultural; ocuparse física y anímicamente de las demandas del otro en su sufrimiento –y no solo de las utilidades del capital– es, no solo ser un buen cristiano e imitador de Jesús, sino también un buen ciudadano, compañero, político, académico, científico. De modo que la misericordia aparece, en el campo de una ética teológica situada, como otro modo de justicia, más allá del Estado de derecho. Según Keenan, “Finalmente, necesitamos reconocer que la efectividad es un proceso. Muchas veces escuchamos predicadores contándonos historias de conversión, como si eso fuese todo”,<sup>28</sup>

### 3.2 *Liberalismo político como “Libertad para”. David Hollenbach*

La noción de “libertad para”, para estos teólogos, significa también “libertad para demandar”. Ahora: ¿Toda demanda es moral para la ética teológica de BC? No, sólo cuando su fin es el bien común y su fundamento la idea de hombre como ser relacional; cuando el fin es el interés personal y su fundamento la idea de hombre como individuo, entonces la demanda deja de ser moral. Según David Hollenbach en *Catholicism and liberalism*, el catolicismo va desde la condena a la

26. Cf. *Ibid.*, 69-73

27. Cf. *Ibid.*, 89

28. Cf. *Mercy*, 98

libertad de conciencia con de Gregorio XVI, hasta su defensa en el Concilio Vaticano II. Ese cambio no indica contradicción sino continuidad, ya que lo defendido es la dignidad humana.<sup>29</sup> No es lo mismo entender el *self*, o el yo, como *Imago Dei* -y por lo tanto relacional-, que como individualismo. Definir al sujeto permite trazar la distinción entre liberalismo de mercado y liberalismo político: el primero fundamentado en la idea de individuo, y el segundo en la de relación. En el caso de las demandas por derechos humanos, por ejemplo -según David Hollenbach, Ernest Fortin y John MacIntyre-, estas pueden entenderse como defensa de derechos individuales y no como garantía de la dignidad humana para todos, por eso no se trata de cómo ser moral sino de atender las demandas por moralidad social y política.<sup>30</sup>

Para Hollenbach, libertad de conciencia es autonomía moral como autogobierno personal, pero también político, ya que se entiende de manera situada, y eso puede hacerse de acuerdo a un reino de fines o en beneficio individual. Esto ya lo señalaba Murray distinguiendo entre libertad de expresión como garantía de dignidad humana, y liberalismo como garantía de libertad individual sin límites morales. Hollenbach, en diálogo con Richard Rorty, acuerda en que el *self* es una creación del lenguaje liberal para designar la ilusión de que un interés individual pueda ser transcultural y necesario. Sin embargo, no por eso deja de reconocer que demandas por derechos humanos no son conceptos a-históricos sino emergentes de las condiciones históricas, ya que es la demanda situada por el bien común lo que define los derechos humanos en cada caso, y no una moral de las virtudes aislada de lo real e histórico. Una visión dinámica de la moral es siempre, según esta escuela, una nueva interpretación situada de los mandamientos bíblicos.<sup>31</sup>

¿Es libre un eticista católico para argumentar en el espacio de lo público con categorías teológicas o debe traducirlas? En su obra *The Global Face of Public Faith*, Hollenbach señala que los líderes religiosos han tenido últimamente más participación en el debate de la opinión pública.<sup>32</sup> Eso se debe a una posición pluralista donde ninguna voz es

29. Cf. D. HOLLENBACH, *Catholicism and Liberalism*, 127

30. Cf. *Ibid.*, 129-130

31. Cf. *Ibid.*, 136-138

32. D. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Washington DC, Georgetown University, 2003, prefacio, XI.

infallible, y permite “liberarse de falsos absolutos”,<sup>33</sup> de modo que los “problemas del demonio” ahora son “demandas sociales”.<sup>34</sup> La teología, en contexto liberal norteamericano, es ética social hecha por teólogos, tal y como pueden hacerlo Rawls o Habermas, y eso supone no confundir liberalismo con secularismo. Pero cuando la sociedad se politiza y la Iglesia se despolitiza,<sup>35</sup> entender qué se debate no significa aceptar ideas incompatibles.<sup>36</sup> *The Common Good. Christian Ethics*, es un ejemplo de teología situada en lenguaje sociológico, donde Hollenbach dialoga con los clásicos tanto como con los contemporáneos, ya que “necesitamos arribar a la idea de bien común entrando en el discurso contemporáneo, haciendo los principios cristianos funcionales nuevamente”.<sup>37</sup> Situar se significa valorar en la práctica las relaciones humanas en sí mismas como lo propio de la dignidad humana,<sup>38</sup> abordando problemas concretos desde una actitud de “solidaridad intelectual” que permita debatir de acuerdo a fines morales comunes -para la teología: la dignidad humana.<sup>39</sup> Sus libros *Refugee Rights, Ethics, advocacy, and Africa*,<sup>40</sup> o *Driven from home, protecting the rights of forced migrants*,<sup>41</sup> son ejemplo de eso, consultado por distintos sectores no necesariamente confesionales –algo difícil de lograr en un contexto liberal latinoamericano.

### 3.3. Liberalismo como “libre de”. Stephen Pope

Según Stephen Pope, en Estados Unidos se diferencia entre liberalismo, que supone control del Estado y de la sociedad civil como garantía de “libertad para”, de libertarianismo como pretensión de ser “libre de” todo tipo de control. ¿Es posible una ética teológica en contexto liberal opuesta a un liberalismo de mercado? Sería una ética en

33. *Ibid.*, 20.

34. *Ibid.*, 60.

35. Cf. *Ibid.*, 83-86.

36. Cf. *Ibid.*, 22-31.

37. D. HOLLENBACH, *The Common Good: Christian Ethics*, New York, Cambridge University, 2002, prefacio XIV.

38. Cf. *Ibid.*, 65-88.

39. *Ibid.*, 137-171.

40. D. HOLLENBACH, *Refugee Rights, Ethics, Advocacy, and Africa*, Washington DC, Georgetown University, 2008.

41. D. HOLLENBACH, *Driven from Home, Protecting the Rights of Forced Migrants*, Washington DC, Georgetown University, 2010.

busca del bien común, según este autor. En su libro *Common calling*,<sup>42</sup> Pope explica que esa función pertenece a los laicos, y atribuye parte de la crisis del sistema al declive de esa vocación. Fundamenta teológicamente esa posición en la igual dignidad proporcionada por el bautismo, la cual confiere el deber de construir el Cuerpo de Cristo y transformar el mundo -posición que, según Pope, está avalada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*.<sup>43</sup>

En cuanto al modo de participación de los laicos en la promoción del bien común, Pope analiza ciertas biografías como las de Teresa de Calcuta, Dorothy Day u Oscar Romero. En su libro *A step along the way*, resalta el “servicio” de los cristianos laicos en función del bien común al involucrarse en campañas públicas y políticas contra un liberalismo económico “libre de” límites morales. Sostiene que el servicio a los otros no implica la fe, pero la fe implica necesariamente el servicio a los otros como modo de contribuir a un liberalismo ético, previendo de ese modo su distorsión en libertarismo egoísta.<sup>44</sup> Destaca que apelar a principios éticos que no necesariamente sean dichos en lenguaje religioso resulta más fácil de ser aceptado, siguiendo con esto la idea de Dorothy Day de que Dios está presente aun en agnósticos y ateos.<sup>45</sup> Así, la ética teológica puede ser leída por creyentes y no creyentes dependiendo del uso que hagan los teólogos de términos comunes a otras disciplinas y espacios. Pope enfoca en ciertas categorías como principios básicos para el diálogo por el bien común: conducción a partir de la temperancia; hospitalidad a partir de la generosidad; compasión a partir de la misericordia, argumentación a partir del Espíritu Santo y del coraje, solidaridad a partir de la justicia, y testimonio a partir de los sacramentos y la sacralidad.<sup>46</sup>

Un ejemplo de solidaridad situada –ya en el campo de lo académico–, es su libro *Hope & Solidarity. Jon Sobrino’s challenge to christian theology*,<sup>47</sup> donde reúne al conjunto de eticistas de BC para dar una res-

42. Cf. S. J. POPE, *Common calling, The Laity & Governance of the Catholic Church*, Washington DC, Georgetown University, 2004, 1-24.

43. Cf. *Ibid.*, 6.

44. Cf. S. J. POPE, *A Step Along the Way, Models of Christian Service*, New York, Orbis, 2015.

45. Cf. *Ibid.*, XIII.

46. Cf. *Ibid.*, 87-234.

47. Cf. S. POPE, *Hope & Solidarity. Jon Sobrino’s Challenge to Christian Theology*, New York, Orbis, 2008.

puesta a la notificación que Jon Sobrino recibe del Vaticano el 26 de noviembre de 2006 sobre su posición en relación a la idea de que la Iglesia de los pobres sería predominante sobre la Iglesia de la Tradición. Pope sostiene allí que Sobrino, como profeta, tiene una visión encarnada de Jesús que lo lleva a focalizar en el sufrimiento de los pobres destacando la figura de Jesús por sobre la de Cristo.<sup>48</sup> En el mismo libro Goizueta destaca que la cristología de Sobrino es fenomenológica ya que permite ver el misterio de la resurrección como una dialéctica social;<sup>49</sup> y Costadoat explica que dicho método lleva a Sobrino a decir que los absolutismos, causa de la opresión, son abolidos en la cruz, por lo cual la salvación también es histórica y su fundamento el símbolo de Calcedonia.<sup>50</sup> Por su lado, Keenan destaca que la misericordia, en Sobrino, es “principio de misericordia” como modo de justicia.<sup>51</sup>

¿Por qué unir servicios a virtudes? Porque, para estos autores, el bien común no es sólo producto de la reflexión crítica, sino también de acciones concretas como cumplimiento de los mandamientos en comunidad; no se requieren héroes sino la creación de comunidades comprometidas, según Pope. La idea –constante en los eticistas de BC–, es imitar a Cristo, entendido como replicar el *pathos* de quien admiramos, de acuerdo a nuestras capacidades. Pope toma el ejemplo de Oscar Romero –a quien considera una víctima de la injusticia económica y del Estado de terrorismo por comprometerse mediante la denuncia pública de los abusos a los derechos humanos y por insistir en la transformación de las estructuras en El Salvador–, a quien la mitad de la población apoyaba y, aún hoy, la otra mitad condena por ser demasiado político.<sup>52</sup> No obstante, Tomás de Aquino y su teoría de las virtudes sigue siendo fundamental, ya que el cambio de las estructuras, para impedir que el liberalismo devenga en libertarianismo, es posible en la práctica efectiva de las virtudes, que consiste en el respeto y la reinterpretación de los mandamientos y en las obras de la misericordia. Pope compiló *The ethics of Aquinas*,<sup>53</sup> un análisis riguroso de la *Ia IIae*, y de la *Iia IIae*, llegando incluso hasta su legado en el siglo

48. Cf. *Ibid.*, 45 ss.

49. Cf. *Ibid.* 91-99.

50. Cf. *Ibid.* 121-125.

51. Cf. *Ibid.* 188.

52. Cf. *Ibid.*, 53-64.

53. S.J. POPE, *The ethics of the Aquinas*, Washington DC, Georgetown University, 2002.

XX. Allí destaca Pope que el hombre, en tanto imagen de Dios, también crea la historia y mantiene la vida,<sup>54</sup> porque la ley natural es la participación de la inteligencia y la libertad del ser humano en la ley eterna al vivir de acuerdo a la recta razón, donde aplica el primer principio de la razón práctica: el bien debe ser hecho y persuadido y el mal rechazado. Como este primer principio es formal, los contenidos deben determinarse por la reflexión de la inteligencia: “la persona, ejerciendo la virtud de la prudencia, por ejemplo, no debe preguntar si ser justo, sino qué significa un acto justo en una situación específica”.<sup>55</sup> Incluso, resalta Pope que “los lectores pueden esperar encontrar la religión como fundamento en una discusión sobre la caridad o la fe, pero la Suma Teológica del Aquinate lo trata como justicia”.<sup>56</sup> Esto es para Pope el fundamento en la tradición para iniciar como cristianos el diálogo por una ética social en el plano de la acción pública.

### 3.3. *Liberalismo y liberación. Kenneth R. Himes*

Según Kenneth Himes, Estados Unidos tiene ricos y pobres solo en los extremos, mientras que una amplia franja de clase media representa a la mayoría de la población. Esto se da, según mi punto de vista, a punto tal que la categoría de *people*, como sinónimo de la mayoría, está siendo reemplazada por la de *middle class* –algo que puede comprobarse leyendo simplemente las columnas de los periódicos–, lo cual lleva nuevamente a la idea griega de *demos* como pueblo/incluido que se apodera de la representación de la categoría de pueblo, dejando de lado al *ochlos* como pueblo/excluido, es decir, los pobres. Esto hace que la Teología de la Liberación no tenga allí mayor relevancia fuera de los ámbitos académicos, siendo considerada sólo como elemento de estudio y no como principio ideológico. De hecho –agrega Himes como nota de color–, se la conoce por ser la única teología latinoamericana que está traducida al inglés por editorial Orbis; no solo no se conoce otra teología, sino que se tiene la mirada puesta en las nuevas teologías de África y Asia escritas en inglés.

54. Cf. *Ibid.*, 30-56.

55. *Ibid.* 40.

56. Cf. *Ibid.*, 41.

“Un consejo común para todo anfitrión de una cena es ‘no hablar sobre religión ni política’”, Así comienza Kenneth R. Himes en *Christianity and the political order*.<sup>57</sup> Sin embargo, sostiene que la política es algo que debemos considerar para vivir juntos, es un deber moverse entre lo político y lo moral, y ser político no significa necesariamente ser militante de un partido. Por consiguiente, es necesario hablar de política tanto como de religión. Según Himes, si bien política es organización y autogobierno, al mismo tiempo su objeto es la justicia, y esta categoría será central en el largo recorrido de su obra por la historia de los textos sagrados tanto como de la teoría política. Como todo americano, distingue muy bien entre Estado y gobierno. No son lo mismo. El gobierno administra, el Estado es la ley. De igual modo distingue la categoría de religión como fin último de la vida del hombre –salvando toda posibilidad de sacralización inmanente que posibilite la injusticia. Por ese motivo la Iglesia, según Himes, tiene el deber de enseñar una doctrina social que garantice la justicia, para lo cual debe ser libre de expresarse y afirmar su legítima autonomía en los problemas sociales. Lejos de ejercer autoridad sobre la vida política, la religión tampoco puede reducirse a una práctica privada. Incluso, destaca cómo la Iglesia Católica Americana participa de organizaciones internacionales por la justicia tales como el *Catholic Relief Service* o el *Jesuit Refugee Service*.<sup>58</sup>

Un ejemplo histórico-bíblico de la estrecha relación entre religión y política, según Himes, además del Templo de Jerusalén, es la denuncia profética.<sup>59</sup> La idea de un poder limitado por la ley es el centro del mensaje de los profetas, al igual que la idea de un “*insight*” desde el cual juzgar moralmente la realidad como recinto de la libertad. Para Himes la justicia, por los profetas, es entendida como equivalencia, las instituciones políticas como su garantía, y la conducta de Yahweh con su pueblo infiel como modelo. Pensar la política desde la teología, en el marco de la idea de un dios creador y misericordioso, o de un deísmo impersonal, da fundamento a dos modelos diferentes de justicia: uno distributivo y otro retributivo. En el caso del cristianis-

57. K. R. HIMES, *Christianity and the Political Order: Conflict, Cooptation, and Cooperation*, New York, Maryknoll, 2013, 2.

58. Cf. *Ibid.*, 292-337.

59. Cf. *Ibid.*, 17-36.

mo, la justicia es distributiva, por lo cual el fin del Estado no es castigar el mal sino promover el bien común: “no hay nada más claramente expresado en la doctrina social de la Iglesia que la idea de un Estado como protector y promotor del bien común”,<sup>60</sup> porque el bien común es condición para la perfección de lo humano. Este modo de pensar los fines del Estado es diferente de cómo puede pensarlo una “antropología liberal, con ‘su pleno yo autosuficiente, su ser perfecto y su ser autónomo en sí mismo, un ser para el cual la sociabilidad es solamente accidental, una relación externa, útil pero no esencial para su perfección interna y su alto nivel de vida buena’, hace difícil reconocer el fin de lo político en el objetivo del bien común”.<sup>61</sup> En una visión social y distributiva de la justicia, el Estado intervendrá en varias esferas de la vida pública, incluso en la económica, cada vez que el bien común se vea perjudicado porque el Estado “es más que un problema de desarrollo de teorías desde principios abstractos de teología”.<sup>62</sup>

Himes ha publicado un libro breve titulado *Responses to 101 questions on catholic social teaching*,<sup>63</sup> donde desde principios eclesiológicos debate sobre temas fundamentales como el comunitarismo, los derechos humanos, el bien común, la justicia y la vida social. En un lenguaje llano pone al alcance de la mano respuestas católicas a problemas políticos, económicos e internacionales. Esta modalidad, la de traducir al lenguaje situado de la cultura las perspectivas ético-sociales del catolicismo, es un denominador común en la escuela de eticistas de BC.

### 3.4. *Liberalismo y opinión pública. Lisa Cahill*

Lisa Sowle Cahill en su obra *Love your enemies*,<sup>64</sup> intenta conectar el discipulado –seguimiento de Jesús–, con la vida moral. Se pregunta cuál es el campo de acción de la moral cristiana, si el Reino de Dios o el mundo, porque las decisiones de guerra y paz, o de economía

60. *Ibid.*, 203.

61. *Ibid.*, 203.

62. *Ibid.*, 229.

63. K. R. Himes, *Responses to 101 questions on catholic social teaching*, New York, Paulist Press, 2001.

64. L. S. CAHILL, *Love your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

y política, también son tomadas por cristianos. Cahill sostiene que los obispos estadounidenses –en relación con los temas mencionados y desde el principio evangélico que indica amar a los enemigos- no hablan sólo para católicos sino para todos aquellos que tienen responsabilidades en las decisiones públicas. Según la autora, “la ley natural ética católica no es específicamente ética ‘religiosa’ en el sentido intencional de marcar desde la creencia cristiana católica qué es lo bueno inteligible a los otros”.<sup>65</sup> Lo que los eticistas católicos hacen es tomar argumentos de los textos sagrados y la tradición para sostener posiciones en el debate con el mundo católico y no católico en relación a problemas actuales cruciales, para que la ética cristiana no sea relegada a lo privado, silenciada e invisibilizada. De modo que el Reino de Dios puede entenderse como reglas que sirvan para conectar lo ético con lo escatológico,<sup>66</sup> dejando de ser la ética un conjunto de principios predefinidos. Eso es, según la autora, el Sermón de la Montaña, ya que el Reino es imitación de Dios en la persona de Jesús, y desde allí se abre la posibilidad de la acción cristiana moral en el mundo. Pero, insiste Cahill, para eso es necesario traducir los principios éticos evangélicos a un lenguaje público.

### *Conclusión*

La modalidad ética de los teólogos eticistas de Boston College puede entenderse sólo si se la piensa en el proceso histórico, teológico y político que va desde la casuística del siglo XVI donde se origina el pensamiento jesuita hasta el americanismo del siglo XIX donde se origina –impulsado por los jesuitas de origen irlandés– el catolicismo social. Desconocer esa parábola puede derivar en interpretaciones descontextualizadas que harían difícil entender la categoría de teología pública, la cual sólo cobra sentido en una cultura democrática que considera a la opinión pública –entendida como libertad de expresión–, pilar fundamental de un modelo de democracia representativa. Sin esa garantía se perdería toda posibilidad de poder limitar a un liberalismo de mercado individualista con pretensiones de devenir absoluto.

65. *Ibid.* 3

66. Cf. *Ibid.*, 18

La libertad de expresión –libertad de conciencia o de discernimiento–, es la columna vertebral tanto de la ética teológica como del liberalismo político en ese país. Su fundamento teológico es la idea de Dios Uno y Trino creador del hombre a su imagen relacional, y no la idea deísta de un dios uno, creador pero impersonal, lo cual deriva en la imagen de hombre como individuo. El ser relacional confiere la dignidad humana que legitima la libertad de discernir y demandar –en términos políticos: de conciencia y expresión– a todo hombre. En consecuencia, en ese contexto, la antropología teológica y la moral cristiana, en el campo cultural, devienen en ética teológica como empatía y servicio frente al sufrimiento del otro y en el campo político en opinión pública a favor de los derechos humanos. La expresión pública de juicios fundamentados teológicamente –en un contexto liberal donde toda opinión pública debe ser escuchada como garantía de democracia–, es dicha en términos seculares y sin pretensión de infalibilidad, por eso se la llama teología pública y no teología política.

Imitar a Cristo era la impronta de la casuística y del jesuitismo en el siglo XVI, fue la impronta del americanismo en el siglo XIX, y es hoy la impronta de la ética teológica en BC –tanto en la profecía como denuncia de la inmoralidad del mercado, como en la lucha por la justicia distributiva. Ahora, esa visión de liberalismo político sólo aplica a ese contexto. En contexto argentino sería inadecuada ya que se hablaría de pastoral teológica, teología política, nacionalismo popular, teología del pueblo y demanda, en lugar de ética teológica, teología pública, liberalismo político, americanismo y discernimiento, respectivamente. Pero eso es tema de un próximo trabajo, el cual abriría el largo camino de ponerse de acuerdo en el lenguaje, unificando sentidos para deconstruir falsos enemigos, pero sin destruir las interpretaciones locales.

DRA. EMILCE CUDA  
UCA-UNAJ  
21.09.16/10.11.16