

¿DÓNDE Y CÓMO APRENDER PARA QUE TODA LA VIDA SEA UN CULTO ESPIRITUAL?¹

Where and how to Learn to Offer all our Lives as a Spiritual Cult?

PHILIPPE BORDEYNE*

Resumen:

Las relaciones entre la moral y la liturgia han sufrido una historia desafortunada en la que la primera reducía la segunda a la observancia de obligaciones que debían traducir la correcta realización de la virtud de religión: como que se ignoraba que el actuar de Dios precede a cualquier actuar humano cuando se trata del culto. A su vez, la reflexión sobre la liturgia ha subestimado que la experiencia moral contribuye a la justa comprensión de las celebraciones cristianas cuando admite, en la fe, que el actuar está siempre mezclado de sufrimiento.

Hoy en día, la renovación de la ética de las virtudes ilumina la interacción entre el entrenamiento para hacer el bien y el descubrimiento del bien. Desde entonces, aparece una nueva cercanía con las prácticas litúrgicas que participan integralmente en la apropiación de los bienes espirituales con que ellas satisfacen a la Iglesia. El resultado es que la vida moral y la vida litúrgica contribuyen conjuntamente para descubrir que el ser humano está llamado, por gracia, a que haga de toda su vida un culto espiritual, para conformarse luego a este misterio, con alegría.

¹ El artículo fue publicado originalmente en francés con el título: *Où et comment apprendre à faire de toute sa vie un culte spirituel ?*, en la Revista *La Maison-Dieu* 253, 2008/1, p. 7-30. Se publica con la autorización del autor y la revista.

* Doctor en Teología del Instituto Católico de París y en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa de la Sorbona. Decano y profesor de teología moral en la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París. Sacerdote de Nanterre donde es capellán de la preparación al matrimonio. Ejerció su ministerio durante diez años con los jóvenes, luego en el servicio diocesano del catecumenado. Colabora en la sección de teología moral de la revista *Recherches de Science Religieuse*.

Traducción del original francés: Dr. Edwin Arteaga Tobón, fsc.

Dirección del autor: p.bordeyne@icp.fr

Artículo recibido el 20 de febrero de 2008 y aprobado por el Consejo Editorial el 10 de marzo de 2008.

Palabras clave: Liturgia - Espiritualidad - Eclesiología - Teología pastoral - Nueva Evangelización.

Abstract:

Relationships between morality and liturgy have had a turbulent history: morality used to reduce liturgy to the observance of precepts which express the correct accomplishment of the virtue of religion, as if we were unaware that God's actions precede any human action when it comes to the cult. On the other hand, the reflection on liturgy has underestimated the fact that the moral experience contributes to a just understanding of Christian celebrations when it admits, inspired by faith, that actions are always mixed with suffering.

Today, the renewal of the ethics of virtues, sheds a light on the interaction between the training to do good and the good itself. From that point, appears a new nearness to liturgical practices which share fully the appropriation of spiritual goods that meet the needs of the Church. The result is that moral life and liturgical life contribute together to help us discover that the human being is called, by grace, to make of all his life a spiritual cult and, subsequently, to conform himself joyfully to this mystery.

Key words: Liturgy – Spirituality – New Evangelization – Pastoral Theology – Ecclesiology.

En un aporte reciente, Enrico Mazza, señaló los problemas que suscita la expresión *Lex vivendi*, sobre todo cuando se usa refiriéndose al famoso adagio *Lex orandi, lex credendi*².

Por una parte, es toda la vida cristiana, irreductible a una ley, la que está concernida por el culto espiritual que se rinde al Señor (Cf. Ro 1, 1-2). Por otra parte, el adagio relacionaba la *Lex credendi* a la *Lex orandi* sólo indirectamente, puesto que ésta se consideraba como tradición de interpretación de la Escritura. Estos argumentos hacen reflexionar al moralista. El historiador de la liturgia le recuerda con tacto que la liturgia no se deja instrumentalizar, ni siquiera por el motivo de obrar correctamente. Recordemos la lección dada anteriormente por Paul De Clerck: la extensión del adagio a un tercer término (*Lex vivendi* o *Lex agendi*) empobrece los lazos que unen la ética y la liturgia en vez de ayudar a pensar en ellas³.

Sigamos a Mazza en su defensa a favor de una “teología del culto cristiano”, capaz de alimentar la reflexión sobre la ética cristiana. Sin embargo, puesto que

² MAZZA, ENRICO. “*Lex orandi, Lex credendi. ¿Qué se puede decir de una Lex agendi o Lex vivendi? Con miras a una teología del culto cristiano*”, en *La Maison-Dieu*, 250 (2007/2) 111-133.

³ DE CLERK, PAUL. “*Lex orandi, Lex credendi. Un principio heurístico*”, en *La Maison-Dieu*, 222 (2000/2) 61-78.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

el cristianismo tiene la particularidad de concebir la ética como si fuera el culto y de considerar el culto de manera muy original al ser inaugurado por Cristo en su misterio pascual, cabe preguntarnos dónde los sujetos pueden iniciarse hoy a esta doble diferencia cristiana. Si se admite que esto no interviene en el mero registro intelectual y doctrinal, se buscará naturalmente que las celebraciones litúrgicas sean como lugar de entrada corporal y social a una comprensión global de la vida cristiana como culto. El componente moral tiene ahí una parte importante, tanto más visible cuanto se le considera como el arte de manejar bien su vida⁴. Nuestra insistencia sobre el aprendizaje nace de la ética teológica, donde el problema de la *formación de los sujetos* se ha vuelto central. ¿Por qué, en función de qué contexto, y cuál es el lazo que esto tiene con la renovación de las virtudes?: este será nuestro punto de partida. Explicaremos luego cómo estos nuevos datos han inducido a la ética teológica a interrogarse acerca de la contribución de la liturgia a la formación moral. Lo que está en juego en este nuevo ámbito de investigación aparecerá con mayor claridad en las propuestas de un artículo reciente que quiere impulsar de nuevo la ética social cristiana empezando por un compromiso personal y comunitario, que ponga en práctica las virtudes de solidaridad, de compasión y de hospitalidad⁵.

Finalmente, sacaremos unos puntos de apoyo para una pastoral atenta al impacto ético del culto cristiano. Lo haremos desarrollando la relación de entrenamiento que existe entre la práctica de las virtudes y la práctica de la liturgia, desde el punto de vista particular de la fe cristiana.

1) EL PROBLEMA CENTRAL DE LA FORMACIÓN MORAL

Saber cómo se adquieren las competencias morales subjetivas no es un tema nuevo y tampoco es algo reservado para los Estados Unidos⁶. Sin embargo, debido al estímulo de los pensadores comunitaristas, la renovación de la ética de las virtudes es particularmente vigorosa en los Estados Unidos y no deja de impactar en la reflexión moral en Europa⁷.

a) Identificar los caminos concretos para la conversión personal

En el mundo occidental hoy en día pluralista, donde el interés creciente por lo religioso apunta a un fenómeno de “desecularización”⁸, la cuestión de la plausibilidad

⁴ LAUBACH, THOMAS. *Lebensführung. Annäherungen an einen ethischen Grundbegriff*, Peter Lang, coll. Forum Interdisziplinäre Ethik n. 24, Frankfurt 1999.

⁵ VOGT, CHRISTOPHER P. “Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics”, en *Theological Studies*, 68 (2007) 394-417.

⁶ HERSG, VOLKER EID. *Moralische Kompetenz: Chancen der Moralphädagogik in einer pluralen Lebenswelt*, Matthias-Grünwald, Mainz 1995.

⁷ “La morale chrétienne au défi des communautés”, en *Recherches de Science Religieuse*, 95/1 (janvier-mars 2007).

⁸ BERGER, PETER. (ed). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

de la ética cristiana se presenta de otra manera. No se trata de verificar que el modo de vida propuesto por el evangelio se conforme con el "*humanum*"⁹, sino más bien de saber cómo es posible ingresar en él y qué tipo de persona se puede llegar a ser si se ensaya la aventura de ser cristiano¹⁰.

Se diría que, de hoy en adelante, la cuestión de la *identidad cristiana* precede la cuestión de la ley y nos permite acceder a ella. Aun en medio de la atracción suscitada por el rigorismo de predicadores evangélicos, la oferta de una identidad específica juega un papel decisivo¹¹.

Esta identidad específica se teje con fineza, no sólo de manera contra cultural, sino también por asimilación parcial de los *ethos* que circulan en el espacio público. Es así como la interpretación práctica del "*amor al prójimo*", o la referencia al *buen samaritano*, produce distancias sensibles entre la acción concreta de los fieles y el modelo doctrinal manifestado por sus comunidades de pertenencia¹².

Para personas sometidas a influencias concurrentes, el aprendizaje de la distancia crítica supone la identificación previa de las formas específicas del actuar cristiano que están también marcadas por la pluralidad. La teología moral repasa las tradiciones elaboradas por la historia de la Iglesia, reflexiona y ve cómo se ha iniciado a los fieles en lo que está prácticamente en juego cuando se habla de identidad cristiana¹³.

En plena renovación, *la ética de las virtudes* trata de la formación de las disposiciones morales (*carácter*) a través de las visiones del hombre y de los ejercicios específicos que se consideran capaces de facilitar el acceso a las metas definidas¹⁴.

La cuestión de la conversión se presenta entonces de manera muy concreta: "¿Qué cambios deben intervenir en mí para que pueda realizar tal virtud?"¹⁵.

La respuesta a esta pregunta requiere una iniciación al juicio de la razón práctica, al trabajo de la conciencia, al discernimiento de las normas universales, a la gestión

⁹ FUCHS, JOSEF. "Existe-t-il une morale chrétienne?", Duculot, Gembloux 1973, 9-31.

¹⁰ La relectura teológica de Kierkegaard muestra que ésta es ya central en una obra que se enfrenta al sistema hegeliano: BOUSQUET, FRANÇOIS. *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister, une question aux contemporains*, Desclée, coll. Jésus et Jésus-Christ, n. 76, París 1999.

¹¹ Sébastien Fath, dir. *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 2004.

¹² AMMERMAN, NANCY. "Religious Narratives in the Public Square", en BANE, M.J. COFFIN, B. y HIGGINS, R. (eds), *Taking Faith Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 2005, 146-174.

¹³ MATTISON, WILLIAM C. III, ed., *New Wine, New Wineskins. Key Issues in Catholic Moral Theology*, Rowman & Littlefield, Oxford 2005.

¹⁴ KOTVA, JOSEPH J. *The Christian Case for Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1996.

¹⁵ VOGT, CHRISTOPHER P., o. c., 399.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

ética de la afectividad, al lazo que une la moral y la espiritualidad, a la docilidad en el seguimiento de Cristo¹⁶.

Se aprende a ser discípulo y a seguir siendo fiel a esa condición frecuentando figuras concretas, las de los santos de antaño y los de hoy en día.

b) Una oferta pública de virtudes que todo cristiano debe cultivar

Como lo sugiere el culto de los santos, los creyentes necesitan un apoyo eclesial para crecer individualmente en las virtudes. Sobre este punto, las insistencias son diferenciadas entre los que abogan por la ética de las virtudes. La corriente comunitarista protestante dirigida por el teólogo Stanley Hauerwas, de origen metodista, hace hincapié sobre el aspecto comunitarista de la formación moral¹⁷, siguiendo, en particular, al filósofo Alasdair MacIntyre quien reinterpreta las virtudes aristotélicas midiéndolas con el carácter narrativo de la vida y de la identidad humana¹⁸.

Sin ser una reserva de doctrinas o de visiones del mundo predeterminadas, la comunidad es el marco histórico donde, fundándose en la decisión de creer en el misterio pascual, habilita a los fieles a dejarse moldear por el relato de la vida, pasión y resurrección de Jesús y a recibir de este misterio su potencial de imaginación moral¹⁹.

Esta concentración sobre la particularidad de la ética cristiana acentúa su giro contra cultural. Los autores católicos se relacionan de manera más matizada con el acercamiento narrativo a las virtudes. Insisten más en el trabajo moral de los individuos y sobre su capacidad de sacar provecho de las tradiciones múltiples. Por una parte, la relectura de santo Tomás, autor especulativo como ningún otro, se resiste a poner en evidencia solamente los elementos narrativos entre las fuentes escriturísticas y tradicionales que alimentan la teología de las virtudes y de la ley natural²⁰.

Por otra parte, la veta pastoral de la teología moral católica, heredera de la confesión y de la dirección espiritual post tridentina, valoriza el discernimiento prudencial de la voluntad de Dios en el secreto de una conciencia enfrentada con la complejidad y hasta con dilemas éticos²¹.

¹⁶ CLOUTIER, David. "Moral Theology for Real People: Agency, Practical Reason, and the Task of the Moral Theologian", en *New Wine, New Wineskins*, o. c., 119-141.

¹⁷ HAUERWAS, STANLEY. *Le Royaume de paix : une initiation à l'éthique chrétienne* (1983), trad. P.-D. Nau, Bayard, París 2006.

¹⁸ MACINTYRE, ALASDAIR. *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1981), PUF, París 1997.

¹⁹ Este es el sentido del título de la obra de Hauerwas dado a su célebre colección de artículos: *A Community of Character : Towards a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame Press, 1981. [Una comunidad con carácter: Hacia una ética social cristiana constructiva].

²⁰ KEENAN, JAMES F. *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1992; PORTER, JEAN. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.

²¹ Esta tradición sirve de base a *Gaudium et spes*, como se nota en particular en el n. 56. Cf. BORDEYNE, PHILIPPE. *L'homme et son angoisse. La théologie morale de "Gaudium et spes"*, Cerf, París 2004.

La búsqueda obstinada de un universalismo moral no desaparece a pesar de todo. Pasa más bien por la confrontación de las identidades morales y las virtudes que favorecen precisamente la comunicación entre personas que pertenecen a culturas contrastadas²².

Esta insistencia sobre los recursos subjetivos, casi independientemente de las comunidades y, quizás, contra ellas, se nutre de una teología moral de corte más europeo²³.

La emergencia de una generación joven estadounidense de teólogos católicos atenúa estas diferencias confesionales. Ellos quieren mantener la paradoja entre la crítica social inherente a la fe cristiana y la confianza que ésta otorga, a pesar de todo, a la razón y a las instituciones sociales²⁴.

Ellos tratan de articular mejor los aspectos individuales y comunitarios de la ética al preguntarse acerca de las condiciones subjetivas de posibilidad para llevar a cabo los acentos eclesiológicos de la moral social de *Gaudium et Spes*. La primera misión de la Iglesia no puede limitarse a decir la verdad por la proclamación de una doctrina social frente al mundo. Es menester que contribuya a hacer realidad dicha verdad, lo que supone que la Iglesia invierta en "una práctica pública y consciente de virtudes específicas y de esfuerzos concretos para formar dichas virtudes en los fieles"²⁵.

c) Una ética social fundada en la compasión, la solidaridad y la hospitalidad

La propuesta de Christopher Vogt, laico católico, profesor de ética social en la Universidad de San Juan del Estado de Nueva York, se inscribe en el análisis contextual de las tareas de la teología moral que acabamos de evocar.

El autor se apoya en una definición tomista tomada de la teóloga Jean Porter: la virtud "es una propiedad estable del intelecto, de la voluntad o de las pasiones que permite al individuo hacer lo que exige la moral en una situación particular y hacerlo correctamente, es decir, con las motivaciones convenientes"²⁶.

Este enfoque de la virtud como disposición individual delimita también la acción colectiva de comunidades preocupadas por equipar a los fieles para una acción ética en

²² KEENAN, JAMES F. *Les vertus, un art de vivre*, Éd. de l'Atelier, coll. Tout simplement, París 2002, 144-145.

²³ Notemos la importancia de autores como Josef Fuchs y Gérard Gilman en el pensamiento de Keenan. Cf. KEENAN, JAMES F. *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, Sheed & Ward, Lanham, 2004.

²⁴ DOAK, MARY. "The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique", en *Theological Studies*, 68 (2007) 68-393.

²⁵ VOGT, CHRISTOPHER P., o. c., 398.

²⁶ PORTER, JEAN. "Virtue", en McBRIEN, R. P. (ed). *The Harper Collins Encyclopedia of Catholicism*, Harper Collins, New York 1995, 1316-17.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

un mundo donde las concepciones y las prácticas cristianas no son moneda corriente. La tesis de Vogt es que hay que aprender a combinar la solidaridad, la compasión y la hospitalidad. La solidaridad nos vuelve atentos a las relaciones mutuas y a la interdependencia universal entre las personas. Permite prestar servicio a las mediaciones políticas y estructurales de la vida social. La compasión mantiene la vigilancia frente al sufrimiento del prójimo, en su irreductible singularidad²⁷.

Mientras que la solidaridad despliega la dimensión racional y universalizante del conocimiento moral, la virtud de compasión desarrolla su componente emocional. En cuanto a la hospitalidad, ella enseña a “agrandar el círculo” de las personas con las cuales ejercemos la compasión y la solidaridad. Vogt se fundamenta en un estudio que muestra que las prácticas cristianas han reconfigurado una virtud muy conocida en la antigüedad, pero que era a menudo demasiada limitada a las obligaciones recíprocas entre personas y tribus. Para responder al llamado de Jesús de ignorar cualquier frontera en el amor al prójimo (Lc 10, 25-37), la hospitalidad nos invita a dirigirnos hacia los que no nos pueden devolver nada, ya sean extranjeros y marginados, o hasta los poderosos en su torre de marfil²⁸.

Con la preocupación de religar los diferentes niveles de vida moral, los lectores franceses encontrarán la insistencia de Xavier Thévenot en “articular” lo universal, lo particular y lo singular, sin poder nunca yuxtaponerlos o privilegiar el uno sobre el otro, según el capricho de las circunstancias²⁹.

La solidaridad tiende hacia la fraternidad universal, la compasión se deja conmover por los dramas particulares y la hospitalidad se despliega según la pericia de las comunidades particulares. Para Thévenot, las normas acumuladas en la historia nos introducen en el trabajo moral realizado por sujetos que apuntaban a lo universal respondiendo a problemas concretos. De igual manera, Vogt escruta la historia para saber cómo los cristianos dieron forma a la virtud de la hospitalidad. Pero la perspectiva de las virtudes es más global que la de las normas, más cerca de las competencias morales transmitidas en los relatos y las obras culturales. Sin embargo, se necesita, además, que los teólogos moralistas se atrevan a reformular este rico patrimonio en lenguaje contemporáneo, en particular, las virtudes cardinales que la tradición ha considerado necesarias y suficientes para la continuidad de la vida moral³⁰.

²⁷ Para explicar la acogida de la singularidad sufriente, Keenan define la misericordia como “la disponibilidad para entrar en el caos del prójimo”. Ahí es donde él descubre una característica de la identidad católica (KEENAN, JAMES F. *The Works of Mercy: The Heart of Catholicism*, Sheed & Ward, Lanham 2005).

²⁸ POHL, CHRISTINE D. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

²⁹ THÉVENOT, XAVIER. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Salvator, Mulhouse 1982, 12-17.

³⁰ KEENAN, JAMES F. “Proposing Cardinal Virtues”, en *Theological Studies*, 68 (2007) 394-417 (artículo traducido parcialmente en francés por KEENAN, JAMES F. *Les vertus, un art de vivre*, o. c.). En el esquema de Keenan, la estima de sí (antiguamente la fortaleza corresponde a la singularidad, la fidelidad (antiguamente la templanza) a lo particular y la justicia a lo universal. La prudencia es el arte de combinar los tres niveles sin suprimir su tensión constitutiva, que constituye la grandeza del actuar ético.

2) LA CONTRIBUCIÓN DE LA LITURGIA EN LA FORMACIÓN MORAL

De esta presentación resumida de la renovación de la ética de las virtudes, surge un parentesco curioso entre la vida moral y la vida litúrgica. Hay algo enigmático en el lenguaje de la virtud porque es figurativo. No se entiende bien sino cuando se ha tenido cierta experiencia al usarlo, como acontece en las parábolas de Jesús o, precisamente, en la liturgia. Sin esconder las diferencias, nos detendremos en estos puntos comunes entre la experiencia litúrgica y la experiencia moral tal como la comprende la ética de las virtudes porque dichos puntos iluminan la contribución del culto cristiano en la formación moral. Retomaremos el modelo heurístico propuesto por Vogt, pero invirtiendo el orden de su presentación: la hospitalidad, la compasión y la solidaridad. La liturgia ayuda a comprender la pedagogía que conviene a la ética cristiana: estar de acuerdo con la particularidad del cristianismo, para progresar hacia lo universal, pasando por el descubrimiento de la singularidad del prójimo.

a) La formación comunitaria en el sentido de la hospitalidad

La corriente comunitarista que proclama la irreductible particularidad de la ética cristiana, concentra buena parte de su interés actual en la liturgia. Se “entra en la Iglesia al ser admitido a su celebración litúrgica”³¹. Y la originalidad de la vida cristiana consiste en que se deja interrumpir o interrogar por el culto comunitario³².

Pensar la ética según la dinámica bautismal obliga a reflexionar en esos datos de base más que en las decenas anteriores. Un manual reciente define la ética cristiana como “una oración informada”³³.

Dicho manual tiene como hilo conductor las prácticas litúrgicas como moldeadoras de cierta visión del mundo que habilitan a discernir el bien. Autores de confesiones diversas, cercanos de Hauerwas, escrutan los actos rituales de la eucaristía y muestran que llevan a costumbres y actitudes específicas. Es así como desde la apertura de la celebración, aparece el lugar central de la hospitalidad, no para acomodar a la comunidad en sus fronteras sino, como ya lo vimos con Vogt, para “agrandar su círculo”. La particularidad cristiana se afirma y se trastorna simultáneamente, conservada para ser sobrepasada por la fidelidad al Reino inaugurado por Jesús de Nazaret. El sacerdote ugandés Emmanuel Katongole estudia el potencial ético de la asamblea litúrgica³⁴.

³¹ BOUYER, LOUIS. *Initiation chrétienne*, Plon, París 1958, 77.

³² Entre los sacramentos y la vida cristiana cotidiana, Boeve subraya la doble relación de continuidad y de discontinuidad: BOEVE, LIEVEN. “*The Sacramental Interruption of Rituals of Life*”, en *Heythrop Journal*, 44 (2003) 401-417.

³³ HAUERWAS, STANLEY & WELLS, SAMUEL (eds). *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Blackwell, Malden 2004, 9.

³⁴ KATONGOLE, EMMANUEL. “*Greeting: Beyond Racial Reconciliation*”, *Ibid.*, 68-81.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

De manera muy concreta, la acogida mutua de la comunidad engendrada en el culto cristiano pone en entredicho el relato dominante de la raza y del racismo. Tomando las palabras de la teóloga Sallie McFague acerca del concepto de “espacio salvaje”³⁵, Katangole estima que el espacio cultural genera actitudes alternativas frente a las situaciones de exclusión. Cita el caso de una aldea de Malasia donde la comunidad cristiana, compuesta por etnias variadas, dispone de un rico ritual de acogida que expresa la diferencia cristiana en un país de mayoría musulmana.

En la procesión de entrada, los fieles se saludan y se abrazan mutuamente, sin acepción de grupos. Ese contacto corporal se da con la fe en el Dios uno y trino que suscita las diferencias e invita a acoger la alteridad del prójimo. Al final de la misa, cada cual vierte su canequita de soda en la misma copa con la que realizan el brindis de la amistad. Katangole subraya la fuerza de crítica social que contienen esos ritos. La celebración eucarística moldea tanto mejor la hospitalidad cuanto su ejecución ritual se enriquece con una reflexión comunitaria sobre el contexto socio político. La entrada en la ética supone que la participación activa en el culto se dobla con una adhesión a su alcance moral: al reunir personas de toda cultura y origen social, Dios pone en tela de juicio las costumbres sociales de agrupación. Al mismo tiempo, la estructura del cumplimiento heredada del Sermón de la Montaña, cuestiona, en el corazón de la liturgia, cualquier universalismo que no tuviera en cuenta lo particular.

Al contrario del imperativo moderno de una completa emancipación de las costumbres, el culto cristiano obliga a constituir la ética con un movimiento doble de acogida y de crítica de la tradición. La mera adaptación a las costumbres del lugar no garantiza la inculturación. Al mismo tiempo que se conserva toda la gratuidad del culto, conviene encontrar la expresión litúrgica de la crítica social de Jesús, que sea localmente pertinente para moldear las conciencias. El carácter corporal y social de la liturgia, su inserción original en el orden simbólico³⁶, le confieren un impacto decisivo en la asimilación comunitaria de la hospitalidad, lo que implica la responsabilidad de discernir en la Iglesia.

b) El aprendizaje personal de la compasión

Si la liturgia es un espacio de formación comunitaria para la ética, también es un espacio de formación personal. Un evento espiritual acaecido durante una celebración, como también la experiencia litúrgica adquirida a través del tiempo, moldea la historia íntima de cada uno con Dios. Recíprocamente, cada fiel es responsable de su compromiso personal en el culto comunitario. Estos datos son decisivos para una justa apreciación de los lazos que unen la ética y la liturgia. Porque la moral no se puede vivir

³⁵ MCFAGUE, SALLIE. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Fortress Press, Minneapolis 2001.

³⁶ CHAUVET, LOUIS-MARIE. *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, París 1987.

por delegación. El paso de la vida comunitaria a la decisión personal sigue siendo un terrible desafío. Desde este punto de vista, la insistencia de los comunitaristas sobre la formación comunitaria del carácter tiene algo de excesivo. Porque en el culto, cada fiel contribuye espiritual y moralmente al futuro de la Iglesia.

En los sujetos post modernos atravesados por tradiciones múltiples, las celebraciones comunitarias tienen efectos ambivalentes. Las identidades personales corren el riesgo de diluirse en el gran relato de una tradición suplementaria pero también se pueden reforzar cuando cada cual es referido a su propia singularidad frente a una tradición que escapa a su dominio. Nuestra época necesita valorar los momentos de la liturgia donde se articula de manera sensible la frontera entre la persona y la comunidad. Es así como el silencio litúrgico, cuya cualidad se confía a la responsabilidad de cada uno y a la disponibilidad de todos, comporta un alcance ético decisivo. Así mismo, el lugar que cada cual tiene en la procesión de comunión significa públicamente su adhesión personal a lo que se ha celebrado.

En las liturgias de la Palabra, diversos tipos de procesión pueden solicitar una participación tanto individual como pública, formadora de la identidad personal, mucho más allá de la infancia o de la adolescencia: iluminación de un cirio, inclinación delante del altar, intención personal ofrecida durante la oración. Como insiste Vogt al respecto³⁷, la virtud de la compasión enseña a dar espacio a la emoción en el conocimiento moral y desata la generosidad. Los análisis son divergentes en cuanto al modo de actuar dicha virtud, entre la identificación con los otros por fusión con su sufrimiento y la toma de conciencia de que se sufriría igualmente en esta situación³⁸.

Para la tradición espiritual, la liturgia hace brotar la compasión hacia el Cristo redentor quien ha tomado nuestra condición humana y ha sufrido su pasión. El horizonte es primero cultural puesto que se trata de nutrir la acción de gracias hacia el Padre que nos ha entregado su Hijo para salvarnos. Pero los frutos éticos no están ausentes de este horizonte, si se tiene en cuenta la estructura cultural de la vida moral. Alimentando la compasión hacia Cristo uno se dispone a sentir la compasión que él manifestó a los demás y a practicar mejor la virtud de compasión³⁹.

De manera muy particular, la liturgia del Viernes Santo hace que se junten las dos singularidades, la de Cristo y la de cada creyente. En el rito de la veneración de la cruz,

³⁷ Vogt se basa en particular en: CATES, DIANA FRITZ *Choosing to Feel: Virtue, Friendship, and Compassion for Friends*, University of Notre Dame Press, 1997.

³⁸ Encontramos una vez más el mecanismo ético de la regla de oro en su formulación negativa: "No hagas a nadie lo que no quisieras que te hicieran".

³⁹ Como sociólogo de los actos morales, L. Boltanski descubre la estructura del *kerygma* cristiano en la emoción asociada con la acción humanitaria, porque supone "el vuelco de lo irreversible a lo reversible" (BOLTANSKI, LUC. *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique suivi de La présence des absents*, Gallimard-Folio, París 2007, 424.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

cada uno responde al amor singular que le tiene a Jesús y se lo expresa en una postura corporal que traduce una experiencia espiritual única. La liturgia realiza el encuentro entre la vulnerabilidad de Dios y la del orante⁴⁰.

Más generalmente, el carácter pascual de toda la liturgia cristiana se constituye como un espacio donde se aprende a mantenerse con fe en medio de la fragilidad humana cuya ocultación contemporánea es tan nefasta para la ética⁴¹.

c) La reflexión que alimenta la solidaridad

Después de la hospitalidad y la compasión, ¿cómo forma la liturgia a los fieles para una solidaridad que los abra a las necesidades de la familia humana? Las celebraciones cristianas no carecen de temas universalistas sacados de la Escritura, aptos para sostener las metas de la ética, empezando por la salvación de las naciones o la adopción filial. De igual forma, la lectura del Decálogo, retomado en la predicación de Jesús, abre el espacio para que prohibiciones universales se anuncien regularmente en el corazón de la liturgia. Cabe decir, sin embargo, que ésta no es, en primera instancia, un espacio destinado para el ejercicio de la razón. Con todo, Vogt tiene razón de asociar el propósito universal de la virtud de solidaridad con la reflexión racional⁴².

¿Puede el culto cristiano enseñármolo? Con la virtud de solidaridad tocamos los límites de la metáfora de la vida cristiana como culto, sobre todo en su aspecto ético. Sin embargo, la tradición litúrgica conoce la importancia de la homilía para la integración del sentido moral, que la escucha de la Palabra de Dios y la celebración de los misterios inducen en los fieles. Frente a los desafíos de la formación moral en contexto post moderno, la tradición de la parenética merecería ser de nuevo impulsada.

Lejos de los discursos moralizadores de que tanto se quejan los fieles, conviene resaltar los rasgos de una vida solidaria siguiendo a Cristo, lo que ella favorece, los caminos que puede tomar y los obstáculos que puede vencer con la fuerza de la fe. El aspecto parenético de la homilía puede suscitar la reflexión sobre los recursos inexplorados de la vida de Cristo con miras a volverla más deseada y más practicada, siguiendo la línea de una ética de las virtudes. Claro está que la homilía exige de los auditores, pero también del predicador, todo un conjunto de facultades que enseñan a mantenerse en la frontera de la racionalidad y de la emoción, de la vida comunitaria y del compromiso íntimo. La reunión litúrgica le da también impulso a la reflexión crítica.

⁴⁰ RIMAUD, DIDIER. "De la vulnérabilité dans les oraisons", en *La Maison-Dieu*, n. 217, (1999/1) 81-88.

⁴¹ BORDEYNE, PHILIPPE "La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne", en *Revue d'éthique et de théologie morale*, 239 (juin 2006) 45-75.

⁴² Cuando reprocha a los autores que tratan de la solidaridad el focalizarse en las reformas estructurales y políticas, a expensas de su asimilación por los individuos, Vogt propone precisamente la cuestión de la formación en el buen uso de la razón práctica.

Queda claro también que las celebraciones no pueden cumplir solas la totalidad de la formación moral de los bautizados. A su lado es menester inventar espacios de reflexión colectiva que eduquen a las personas en el arte del juicio práctico, como sucede en los movimientos que ayudan a la diaconía de la Iglesia. El catecumenado tiene sus espacios alrededor de los ritos de la iniciación cristiana. Impulsados por el deseo de ser cristianos, los catecúmenos se interrogan sobre la identidad que van a recibir con el baño bautismal. Dialogando con bautizados quieren saber qué tipo de persona serán cuando se conviertan y renuncien a ciertas conductas. Como lo notaron los comunitaristas, dicho cuestionamiento precede y hace posible una verdadera interrogación acerca de las normas. La reflexión argumentada evita las simplificaciones moralistas. Ella enseña a discernir la voluntad divina para hacer de toda la vida un culto espiritual. Los ejercicios de discernimiento colectivo no dan nunca “la” buena solución pero inician al juicio moral en situaciones de complejidad⁴³.

3) SERVIR AL ENTRENAMIENTO MUTUO ENTRE EL CULTO Y LA PRÁCTICA DE LAS VIRTUDES

Puesto que la liturgia esconde un potencial de formación ética ¿cómo desarrollarlo? Evitemos las recetas y retomemos la proposición de Xavier Thévenot donde afirma que existe “una analogía de estructura” entre la ética y la liturgia⁴⁴, apoyándonos en las virtudes y quedándonos lo más posible a nivel de las prácticas. No comenzaremos, como él, con el corazón de la liturgia, el misterio pascual, aunque el ejercitarse en la virtud tenga seguramente un sentido pascual. Las celebraciones de la Iglesia son, de hecho, frecuentadas por un pueblo abigarrado no del todo catequizado, a menudo de paso, con motivo de un evento familiar, sin estar necesariamente interesado en la recepción de los sacramentos. ¿Podemos decir que estas personas no aprovechan nada sobre el plan ético? No lo pensamos, teniendo en cuenta la atracción –a veces mezclada de repulsión– que sigue ejerciendo la liturgia católica en poblaciones en búsqueda de “espiritualidad”, de “valores” y de “ética”.

A pesar del malestar que produce esta reducción del culto cristiano a una pseudo moral, podría darse que esas personas perciban en él una metáfora ritual para el entrenamiento en la virtud. Enriquecida por una larga tradición de meditación en el arte de llevar la vida en seguimiento a Cristo, la liturgia manifiesta, de modo analógico, lo que llega a ser una persona cuando trata de que toda su vida sea un culto espiritual. La tradición de la ley natural afirma que todo ser humano puede vivir una parte significativa de la ética cristiana. Dado que ésta se enuncia en el lenguaje del culto, ¿por qué las prácticas culturales no impulsarían a la vida moral no sólo a los bautizados alimentados por la oración y la vida sacramental, sino también a las personas que se preguntan acerca de su significado?

⁴³ STECK, CHRISTOPHER. “Saintly Voyeurism: A Methodological Necessity for the Christian Ethicist?”, en MATTISON, WILLIAM C. III (ed). *New Wine, New Wineskins: Key Issues in Catholic Moral Theology*, Rowman & Littlefield, Oxford 2005, 25-44; aquí: p. 32-35.

⁴⁴ THÉVENOT, XAVIER. “Liturgie, morale et sanctification”, en *La Maison-Dieu* (1995/1) 105-118.

a) Un ejercicio de resistencia orientada hacia el porvenir

Aristóteles nota que la virtud combina la excelencia y el arte del término medio. Es así como el coraje se mantiene a buena distancia tanto de la cobardía como de la temeridad. Como los logros deportivos, la excelencia en la virtud y el sentido del equilibrio se adquieren por inmersión en un medio favorable y por entrenamiento personal. De ahí la expresión “imágenes de actitud” empleada por algunos moralistas para designar las virtudes⁴⁵.

Destinadas para ser observadas desde afuera, las virtudes invitan a vivir desde el interior las actitudes del otro, para ordenar la vida según la misma finalidad. La sabiduría, que es el arte del juicio prudente, se aprende en contacto con el sabio⁴⁶, así como el deporte o la música suponen ponerse en la escuela de un maestro, para quizás sobrepasarlo o criticarlo después. En la práctica de la virtud como en la liturgia, la observación orientada hacia la interiorización, asociada a la repetición y a la resistencia en el esfuerzo, nos permiten llegar a la holgura libertad⁴⁷.

Sin focalizarnos tanto en el gesto, la atención puede concentrarse en el sentido y la orientación de la acción. De igual forma, en ambas prácticas, no se progresa si no se aprende a corregir las posturas deficientes, a combatir las malas costumbres, a sacar las enseñanzas del pasado. Mientras que la ley se respeta o se infringe, el posicionamiento en la virtud es más matizado. Admite un caminar progresivo, menos tajante que la sanción de la ley. La ética de las virtudes anima los avances y tolera los retrocesos, no por laxismo sino porque nuestros fracasos nos instruyen tanto como, si no más que nuestros éxitos. La perspectiva de las virtudes hace parte del largo tiempo de la ascesis y mira hacia el porvenir.

Ponerse en camino es aceptar tomar nuevamente un rumbo determinado, mirar otra vez el horizonte final. Y entonces lo que desanima a los principiantes en la liturgia es lo que constituye su valor para la iniciación en la ética. El que no acepta la humillación de una celebración fracasada, por falta de pericia o de compromiso con la participación activa, no sabrá jamás las alegrías de una liturgia mejor preparada y de una disponibilidad más apropiada. A veces, es el exceso de competencia el que molesta la belleza sencilla donde se manifiesta lo divino, pero en este caso también, lo que importa es ponerse en camino. El culto nos enseña que no hay vida cristiana sin reinicios múltiples⁴⁸.

⁴⁵ MÉDEVILLE, GENEVIÈVE. *Le bien et le mal*, Éd. de l'Atelier, coll. Tout simplement, Paris 2004, 131.

⁴⁶ AUBENQUE, PIERRE. *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1986.

⁴⁷ Después de haber cedido al “culto de la espontaneidad”, W. Haunerland nota que se redescubre actualmente, incluso en ámbitos protestantes, la necesidad de recurrir a ejercicios prácticos en la formación litúrgica. (HAUNERLAND, WINFRED. “Gottesdienst als ‘Kulturleistung’: Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung”, en *Liturgisches Jahrbuch*, 56 (2005) 67-81 aquí p. 77).

⁴⁸ DE SALES, SAINT FRANÇOIS. *Traité de l'Amour de Dieu*, Libro IX, capítulo 7, en *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, Paris 1969, 777.

En la liturgia, como en la ética, el misterio se presenta en ambas prácticas, lo que supone una regularidad suficiente. Por consiguiente, el culto cristiano es todo menos un ritualismo, de la misma manera que la vida moral no es ni mimetismo, ni repetición de lo mismo. Paradójicamente, el sentido profundo de la liturgia y de la virtud se aprende al margen del rito y de la práctica virtuosa, cuando un evento inesperado interrumpe la continuidad sin la cual no habría ni culto ni ética. Hay que hacer existir entonces el sentido de una práctica en ausencia de la acción adecuada.

Estos eventos son decisivos, porque enseñan a “despegar” de la ritualidad y del ejercicio virtuoso, e impiden que el sujeto se aliene en ellos. Aunque el celebrante cante mal durante el canto de aclamación después del evangelio, es Cristo, el Verbo de Dios, quien acaba de ser proclamado en la asamblea. Cuando la enfermedad impide que seamos asiduos en un compromiso asociativo, la búsqueda de la solidaridad no queda de ninguna manera disminuida, por el contrario, puede fortalecerse, mediante la espiritualización del don de sí. Dicho de otra manera, se necesita una justa tensión entre continuidad y discontinuidad para llegar a lo que se proponen el culto y la ética.

b) Aprender a gestionar lo inesperado y darle un sentido espiritual

Esta tensión introduce a la paradoja de la ética y atraviesa también la liturgia. Hay que haberse ejercitado, preparado largamente para afrontar la prueba ética y, sin embargo, uno nunca se prepara al evento tal como se va a presentar. Es por esta razón por la que las competencias éticas se revelan tanto –quizás mucho más– en lo extraordinario que en la monotonía de lo cotidiano. Lo imprevisto muestra donde hemos llegado en la excelencia de la virtud. Si se sigue el evangelio, el importuno que se presenta a media noche revela las disposiciones del corazón: el bueno abrirá la puerta por bondad, el egoísta abrirá por despecho frente al descaro del importuno (Lc 11, 5-8). Asimismo, el amor hace que los padres sean capaces de inventar en situaciones inesperadas, desde el nacimiento hasta las sorpresas de la adolescencia.

Es así como en una parroquia urbana, unos jóvenes esposos retomaron contacto con el equipo de preparación, pocos meses después del matrimonio, para contarles su satisfacción –excepto que nunca les hablaron de la acogida de un niño discapacitado–. Ahora bien, eso fue lo que tuvieron que vivir desde el primer nacimiento. La observación caía como un reproche y, sin embargo, a pesar de sus deficiencias, esa preparación les había brindado los recursos para obrar bien.

De igual manera, el arraigo de una persona en la liturgia se manifiesta particularmente en su capacidad de gestionar lo imprevisto. Es verdad cuando se trata del ceremonial que alivia por sus conocimientos las deficiencias de los diversos actores sin molestar demasiado durante el culto comunitario. Es también verdad cuando se trata de los fieles que soportan las falencias de sus celebrantes sin desanimarse en la oración. A lo largo de esos episodios que suceden en margen del ritual, las libertades aprenden a dejarse

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

guiar por el otro, por el importuno y, finalmente, por Dios, a quien no le repugna entregarse a pesar de esas contingencias humanas.

Pero, que se trate de la formación moral o de la formación litúrgica ¿hasta dónde se puede entrar en el detalle para anticipar lo imprevisto? Es imposible ser exhaustivo y si quisiéramos serlo generaríamos inquietudes. De manera más fundamental, una preparación demasiado minuciosa nos haría fallar en lo esencial. Porque lo que se forma son las personas. Su irreductible subjetividad, que el culto les enseña a recibir del Padre como fuente de su propio actuar. La aceptación de sí delante de Dios incrementa las competencias morales y litúrgicas porque ella se desarrolla precisamente en acciones consentidas libremente.

Se enseña a gestionar lo imprevisto al servicio de la oración en común, sin enumerar todas las infracciones al rito posibles e imaginables, sino más bien formando para servir como sujeto creyente del pueblo al cual se pertenece. Si la libertad es fuente del culto cristiano y del actuar cristiano, es como libertad “solamente humana”⁴⁹, que aprende a dejar espacio para la iniciativa de Dios en la acción y en el sufrimiento⁵⁰.

C) Aprender a hacer la unidad de la vida y recibirla del Otro

Mientras las sociedades tradicionales valorizaban la continuidad, a veces de manera paralizante, las sociedades post modernas se dejan fascinar por la novedad con el riesgo de agotar a los sujetos obligándolos a renovarse sin cesar. Lo que está en juego en la formación moral es más que nunca, hoy en día, aprender a tejer la unidad de una vida más allá de las discontinuidades⁵¹.

La liturgia puede colaborar al respecto. Efectivamente, la profundización del sentido teológico de los ritos celebrados permite a los cristianos acceder a la unidad del misterio de la fe, más allá de los momentos específicos de la historia de la salvación subrayados por cada celebración. De esta manera llegan más fácilmente a la unidad de su propia vida, garantizada en el futuro por el don de Dios revelado en Cristo.

⁴⁹ RICŒUR, PAUL. *Philosophie de la volonté. I - Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París 1950, 453-456.

⁵⁰ La defensa de Schweiker en favor de un humanismo cristiano nos parece legítima al respecto. En contexto de globalización es vital que las comunidades cristianas, que confiesan que el hombre no se pertenece a sí mismo (Calvino), contribuyan a humanizar a los sujetos haciéndoles descubrir un yo rico de una libertad que admite la alteridad. Cf. SCHWEIKER, WILLIAM. *Humanity Before God: Theological Humanism from a Christian Perspective*, octubre de 2003, [En línea] <http://martycenter.uchicago.edu/webforum/102003/index.shtml>, (Consultado el 28 de agosto de 2007). Retomado en: SCHWEIKER, WILLIAM - JOHNSON, MICHAEL A. y JUNG, KEVIN. *Humanity Before God Contemporary Faces of Jewish, Christian, And Islamic Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

⁵¹ En este caso los desafíos de la ética teológica y de la sacramentaria se juntan. Cf. BOEVE, LIEVEN., o. c.

Sin embargo, cuando la formación litúrgica hace hincapié en la profundización se arriesga a valorar demasiado el lado racional de la “toma de conciencia” en detrimento del saber práctico acumulado directamente en las acciones tanto éticas como litúrgicas⁵².

Como en la moral normativa del sujeto moderno, la conciencia está aislada de las mediaciones sociales que participan en su formación. En la vida litúrgica, como en el ejercicio de la virtud, la práctica es parte integrante del acceso al sentido que ella transmite y tiene como objetivo. Retomemos el ejemplo de la asamblea litúrgica. La elaboración del sentido teológico, es decir, que se trata de “un regalo” y que los demás no están en concurrencia conmigo puesto que “participan, como yo en la visión de Dios”⁵³, no es del todo independiente de lo que se ve y se oye (el celebrante que saluda en nombre del Dios uno y trino, el incienso del altar y el evangelio que orienta al pueblo hacia el encuentro con Cristo), ni de lo que se dice y se hace (se levanta, se responde “y con tu espíritu”).

Por esta razón el enfoque de las ciencias humanas, sobre todo cuando estudian los ritos religiosos, no logra decir por qué y cómo la vida litúrgica y la vida moral se influyen mutuamente. No lo logra sino un estudio de las acciones éticas y rituales que abra espacio a lo que una libertad invierte de sí misma y crece ahí mismo. ¿Cómo se aprende a hacer de la vida cotidiana un culto presentado a Dios según el acercamiento audaz de Pablo en Romanos 12,1?⁵⁴

Para poder comprender esto bien se supone que hay que apelar a la ética teológica y a la liturgia como ciencias respectivas del actuar moral y del culto vividos en la fe de Cristo.

Además, para facilitar la unificación interior a la que aspiran el culto cristiano y la práctica bautismal de las virtudes, es útil que recurramos a la tradición de la conexión de las virtudes. Dicha tradición afirma que el perfeccionamiento en una virtud acarrea un progreso en las otras, así como el desprecio de una virtud atenta contra el trabajo del conjunto. Esta tradición incita a tejer la unidad de una vida sin negar su complejidad, sabiendo que el fracaso en un campo no desmerece lo logrado por el esfuerzo moral en otro. Hay que apoyarse también en la liturgia, capaz de introducir al sentido del “universo”, tan esencial para la vida moral⁵⁵.

⁵² “La liturgia constituye una forma de vida *a partir de la conciencia de un encuentro con lo sagrado — con mi prójimo, conmigo mismo, con la creación*” (EHAM, MARKUS. “Vom Erleben zum Verstehen: Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die Liturgische Bildung”, en *Liturgisches Jahrbuch*, 56 (2005) 96-112. (Nosotros subrayamos). Esta manera de proceder se apoya en el modelo junguiano de “una toma de conciencia progresiva del potencial arquetípico del desarrollo humano” (p. 105). Se da por sentado el círculo recíproco entre *lex orandi* y *lex vivendi*, en el que la toma de conciencia sirve de catalizador hermenéutico (p. 106). A partir de ese momento, el papel de la experiencia litúrgica de la acción no puede ser pensado por sí mismo.

⁵³ *Ibid.*, 100.

⁵⁴ MAZZA, ENRICO., o. c., 128-129.

⁵⁵ Es decir el sentido de la unidad en la diversidad (THÉVENOT, XAVIER. *Avance en eau profonde ! Carnet spirituel*, DDB/Cerf, París 1997, 24). Thévenot toma la expresión de san Francisco de Sales.

¿Dónde y cómo aprender para que toda la vida sea un culto espiritual?

Porque el culto cristiano es fundamentalmente acción de gracias, el actuar espiritual del pueblo de bautizados responde al actuar primero de Dios que no deja de engendrarlos a la existencia. Pero el culto es también disponibilidad para servir, intercesión por las necesidades de la Iglesia y del mundo, súplica por el perdón de nuestras faltas. Asimismo, la moral de los cristianos no se contenta con construir la solidaridad: discerniendo la presencia escondida de Cristo en este mundo, la moral se vuelve hospitalaria frente al extranjero importuno, compadecida con los sufrimientos del prójimo.

Cuando la vida ética asume la queja sin perder la esperanza, ella se forja una lucidez frente a lo real como garantía de una solidaridad más veraz. Cuando, más allá de la queja, el perdón de Dios ofrecido en la liturgia ayuda a reconocer, detrás de la queja, el pecado que hiere radicalmente a la ética, entonces el combate contra el mal vuelve a ser posible.

