

JUAN MASIA CLAVEL, S.J. \*

## MORAL TEOLOGICA DE HOY Y DE MAÑANA

Durante la década siguiente al Concilio Vaticano II se renovó la teología moral en una línea felizmente prolongada y enriquecida hasta nuestros días. Pero en aquella primera década aún se cernía demasiado sobre ella la sombra de las tendencias preconciiliares. Se percibía, en el modo de hablar y escribir de los teólogos favorables a la revisión de la moral, una preocupación un tanto obsesiva por contraponerse a la moral de los últimos tres siglos.

El Concilio Vaticano II dio un impulso renovador a la teología moral católica, trazando la orientación fundamental para repensarla. Partiendo de esa base, los teólogos católicos han venido revisando la moral durante las últimas tres décadas. Han seguido básicamente la doble recomendación del Concilio: arraigo tradicional y respuesta a los retos actuales de cara al mañana. No bastaba con un simple arreglo cosmético de los manuales usados hasta ahora. Había que incorporar los resulta-

---

\* Juan Masiá Clavel es jesuita (nacido en 1941) y profesor de Antropología filosófica y Bioética en la U.P. Comillas (Madrid) y en la Universidad de Sofía (Tokyo). Ha publicado, en japonés: *Estudios de Bioética* (1983), *Autonomía de la moral* (1984), *El futuro de la vida* (1986), *La limitación de la Filosofía*, *Curso de Filosofía Antropológica* (1987); en castellano: *La pregunta metafísica en la obra de Unamuno* (1978), *Estudios hispano-japoneses* (1987), *Budismo y cristianismo: Más allá del diálogo* (1997).

dos de la exégesis y los estudios históricos. Había que dialogar con las ciencias sociales y las ciencias de la vida. Había que rearticular la síntesis de lo bíblico y lo antropológico. Al acometer esta obra de renovación, que algunos han llamado atinadamente de «re-fundación»<sup>1</sup>, no han sido pocas las dificultades encontradas.

A lo largo de las dos últimas décadas se ha consolidado la reforma de la teología moral en el ámbito académico de la teología<sup>2</sup>, pero se han reafirmado también los brotes de la reacción anticonciliar desde diversos ángulos del entorno eclesial, no sin apoyos más o menos disimulados por parte de instancias curiales o incluso jerárquicas. Si en la década anterior los teólogos eran muy sensibles a la confrontación con la «sombra preconiliar», a medida que avanzaban las dos décadas siguientes se hicieron cada vez más sensibles a la «sombra anticonciliar».

Actualmente vivimos una situación histórica que nos exige no polarizarnos en ninguna de esas dos sombras. Ahora, en el umbral de un nuevo siglo, está llegando el momento de dejar de pensar, hablar y escribir en contraste continuo con lo preconiliar de ayer o en confrontación incesante con lo anticonciliar de hoy. Hay que dejar de «pensar-contrario» lo de antes o «pensar-contrario» lo que pervive de lo de antes. Ha llegado el momento de repensar la moral desde hoy de cara al mañana.

En esta línea positiva y esperanzadora se orientan las reflexiones sobre el presente y futuro de la ética teológica por parte de autores como Häring, Fuchs, McCormick, Vidal o Mahoney, por no citar más que unos pocos. Coinciden todos ellos en señalar la importancia, para el futuro de la moral, de las tareas que voy a resumir a continuación.

Estas tareas no son totalmente nuevas. Las ha confrontado, de una u otra manera, la teología moral a lo largo de su historia; pero aquí me fijo particularmente en algunas características que parecen especialmente urgentes de cara a los próximos años.

<sup>1</sup> V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.

<sup>2</sup> T. MAHONEY, *The making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987; R. A. MCCORMICK, *The Shape of Moral Evasion in Catholicism Today*: *America* 159 (1988) oct. 1, pp. 183-188; Id., *Moral theology 1940-1989. An Overview*: *Theological Studies* 50 (1989) 3-24; R. M. MCCORMICK, *Corrective Wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas 1994; Id., *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C. 1989; B. HÄRING, *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PPC, Madrid 1995.

## 1. MORAL CREYENTE: ILUMINADA Y MOTIVADA POR VALORES EVANGÉLICOS

Resulta demasiado evidente decir que la moral cristiana ha de estar en relación con la fe, de la que brota como consecuencia. Igualmente obvio es aludir a la base bíblica y evangélica de esa fe y esa moral. La moral cristiana será siempre una moral de creyentes centrada en el Evangelio. Lo que ya no es tan obvio, haciendo que se dividan las opiniones entre los mismos creyentes, es el modo de entender la normatividad de la fe y de los criterios evangélicos. Por eso, al hablar de moral creyente, he querido subtítular expresamente así: «orientada e iluminada por valores evangélicos». No es lo mismo recibir del Evangelio orientación y motivación, luz y fuerza, que obtener automáticamente soluciones y respuestas prefabricadas.

Las preguntas para plantear la tarea de la moral del mañana como moral creyente se podrían formular así: ¿Cómo hacer que la teología moral católica brote de actitudes evangélicas y se apoye en una fundamentación bíblica? ¿Cómo elaborar la reflexión teológica moral de tal manera que resalte su arraigo evangélico, es decir, que las actitudes morales sean consecuencia de la fe?

Nadie pondrá en duda que el mensaje de Jesús, su predicación de las Bienaventuranzas en el Sermón del Monte y su anuncio del Reino de Dios, invitándonos a esperarlo y a construirlo, está en la base de la moral cristiana de ayer y, ciertamente, lo seguirá estando en la de mañana. Pero la interpretación y reinterpretación del mensaje bíblico está sujeta, por lo menos, a dos variables: la mayor comprensión exegética de los textos y las nuevas situaciones históricas en que se los lee. En las últimas décadas el desarrollo de la hermenéutica bíblica ha influido notablemente en la teología moral. Pero sigue siendo materia de debate el modo de integrar estudios bíblicos y reflexiones teológicas sobre moral, así como el modo de conectar en la práctica la moral cristiana con actitudes evangélicas.

El Concilio Vaticano II dijo, en la *Optatam totius*, n.º 16, que convenía renovar la teología moral teniendo mucho más en cuenta la Sagrada Escritura. En respuesta a esta llamada aumentó el influjo de la Biblia en los estudios de teología moral posteriores al Concilio, contrastando con su ausencia o escasez en épocas anteriores. Es cierto, sin embargo, que este cambio venía preparado desde mucho antes por es-

tudios como los de Gilleman, Tillmann, De l'Hour, Schnackenburg y otros<sup>3</sup>.

En los años siguientes al Concilio se comenzó a incorporar mucho más la Biblia en los libros de moral; pero esto no significó siempre una integración de Biblia y teología moral. A veces se trataba simplemente de añadir citas o de yuxtaponerlas sin suficiente integración. Si nos fijamos en los manuales de teología moral, vemos que se ha dado un cambio: se ha pasado de no manejar la Biblia, o utilizarla de un modo forzado, a citarla más y mejor, buscando en ella luz para enfocar los problemas morales e insistiendo más en invitaciones y aspiraciones que en meras obligaciones y deberes.

Esta línea tendrá que seguir siendo prolongada por los teólogos morales del futuro, que buscarán en la Palabra de Dios inspiración, luz y fuerza para formar comunidades creyentes que vivan de acuerdo con ella. Por su parte, los exégetas seguirán descubriendo las repercusiones morales de algunos temas bíblicos aún insuficientemente aprovechados. La moral, repensada en contacto con la Palabra de Dios, estará cada vez más animada por la fe. Al colocar de nuevo a la moral en su debido sitio dentro de la teología, tendrá cada vez más sentido hablar de ética o moral teológica que de teología moral. Este giro en el nombre de la disciplina, que ya ha comenzado a darse por autores pioneros, es significativo. Tiene, además, que ver con el carácter ecuménico de la moral teológica, ya que en otras confesiones cristianas era corriente el nombre de ética cristiana o ética teológica.

Al decir que el Evangelio nos proporciona orientaciones y motivaciones, pensamos en la metáfora de un faro que me señala el camino y me anima a dirigirme al puerto, pero no me ahorra el esfuerzo de remar por mi cuenta. Otra metáfora apropiada sería la de las raíces. Sería adecuado hablar de «arraigo evangélico» de la moral, en vez de hablar solamente, en abstracto, de fundamentación evangélica. Encontramos en la bibliografía reciente de moral cristiana obras que tratan del «mensaje moral del Evangelio» o de «la moralidad según el Nuevo Testamento» y otros títulos semejantes. Pero aquí, con la metáfora de las raíces, quisiera poner el acento en un tratamiento de los problemas morales ins-

---

<sup>3</sup> En 1943 Pío XII da luz verde al estudio científico de los géneros literarios en la Biblia con su *Divino afflante Spirito*, a los cincuenta años de la *Providentissimus Deus* de León XIII. Se empieza a admitir el condicionamiento histórico-cultural de la revelación y el condicionamiento de las enseñanzas morales bíblicas. La *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II fue decisiva para renovar la lectura de la Biblia en el mundo católico.

pirado básicamente en el Nuevo Testamento, aunque no siempre formulado, razonado o resuelto en sus páginas. El Evangelio proporciona orígenes y raíces a las actitudes morales cristianas. Lo cual es distinto de dar soluciones ya hechas y programadas.

Pero para redescubrir y hacer fructificar el arraigo evangélico de la moral, necesitaremos unos métodos de lectura bíblica como los propuestos por el documento sobre la lectura de la Biblia en la Iglesia<sup>4</sup>. En una lectura así, la Biblia no dará respuestas prefabricadas para los problemas morales. Tampoco se excluirá el encontrar apoyo en las actitudes bíblicas para tratar problemas que en aquel tiempo no existían. Entre la Biblia y la situación o problemas actuales se situará el lector creyente. Este, influido por orientaciones bíblicas, se pondrá, junto con otras personas —creyentes o no creyentes—, a buscar para los problemas de hoy las soluciones que aún no están dadas de antemano. Cristianos y no cristianos pueden estar de acuerdo en muchas cuestiones de moralidad, lo que no obsta para que el cristiano encuentre un refuerzo a sus actitudes morales en motivaciones de inspiración bíblica: su fe le ahonda la fundamentación de una moral, en la que puede coincidir en muchos de sus aspectos con los no cristianos<sup>5</sup>.

Al alimentarse bíblicamente la moral, se capacitará cada vez más para proporcionar visión y sentido de la vida; recuperará así su papel de predicar la esperanza, en vez de obsesionarse con la reprensión de la inmoralidad.

Cuanto más se configure la moral según este patrón evangélico, menos se empeñará en extraer de la Biblia una síntesis única que podría llamarse, por ejemplo, la «moral del Nuevo Testamento»<sup>6</sup>. Más bien se reconocerá que hay un pluralismo moral en la Biblia, en el Nuevo Testamento, histórica y culturalmente condicionado<sup>7</sup>.

Al tratar de extraer del Nuevo Testamento una guía para la actuación moral, ya no nos podremos reducir a una especie de colección de «dichos

---

<sup>4</sup> El optimismo que nos infundió este documento compensó, en 1993, el golpe sufrido por el tono pesimista de la *Veritatis splendor*.

<sup>5</sup> J. FUCHS, «Is there a specifically Christian Morality», en *Readings in Moral Theology* (CURRAN-McCORMICK, eds.), vol. II, pp. 3-19.

<sup>6</sup> No se puede ignorar el papel meritorio que jugó en su momento la obra de R. Schnackenburg, *La enseñanza moral del Nuevo Testamento*, 1954, revisada en 1962, y rehecha más tarde como *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 1988-1988, 2 vols. Aporta muchos contenidos, describiendo comportamientos morales y proporcionando información abundante sobre criterios morales en el Nuevo Testamento.

<sup>7</sup> Hoy se tiende a renunciar a una teología moral del Nuevo Testamento y se reconoce una pluralidad de perspectivas morales en él.

morales de Jesús», sino que tendremos que captar una manera de ver la realidad y de vivir en ella que brote como consecuencia de la fe en Jesús. Habrá que ir más allá de lo que Jesús nos ha dicho que hagamos; habrá que aspirar a que lo que Jesús ha hecho por nosotros y entre nosotros provoque la respuesta que nos lleve a actuar moralmente. Esta moral tendrá más que ver con el ser que con el hacer y el deber. Como ha repetido el famoso moralista protestante Gustafson, encontraremos en la Biblia una «realidad revelada» mucho más que una «moral revelada».

Al entender así la moral, se comprenderá que tiene más que ver con nuestro «ser en Cristo» que con nuestro mero «hacer». Dicho con otras palabras, una moral bíblica y teológica tendrá que referirse, ante todo, a nuestra relación con Dios. Han insistido en este aspecto los autores que como Häring y Chiavacci han hablado de la moral como respuesta<sup>8</sup>. Para fomentar esa respuesta ayudará el que la teología se haga más narrativa y más comunitaria<sup>9</sup>.

También es de esperar que, al orientarse en esta línea la moral, vayan quedando lejanos y superados los debates de los años sesenta y setenta sobre lo específicamente característico de una moral cristiana. No acababan entonces de resolverse los malentendidos entre dos tendencias opuestas: la que insistía en una moral de fe y la que buscaba una moral humana, a veces llamada secular, autónoma o civil. Todos estos términos se han entendido en sentidos muy diversos y opuestos y han dado lugar a confusiones y malentendidos<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Textos como Ef 5,2 y Rom 12,1 pueden servir como resumen de una moral como ésta en sus actitudes básicas.

<sup>9</sup> El teólogo moralista protestante S. Hauerwas ha insistido mucho en la necesidad de una teología más narrativa y ha criticado el recurso, tanto de conservadores como de liberales católicos, a la ley natural. Unos se creen con derecho a interpretarla desde el magisterio eclesialístico y otros siguen dependiendo de la metodología escolástica, trasponiéndola en términos de aspiraciones, tendencias y normas universales. A ambos les haría falta recuperar la narración y la comunidad con mayor sentido práctico de la vida de la comunidad creyente. McCormick, aunque reconoce la importancia de esta crítica de Hauerwas como esclarecedora de uno de los aspectos de la falta de puesta en práctica del Vaticano II, cree que hay que evitar el otro extremo, como sería el de no admitir el diálogo con una ética secular. Cf. S. HAUERWAS, *The demands of a Truthful Story: Ethics and the Pastoral Task*: Chicago Studies 21 (1982) 59-71.

<sup>10</sup> V. EID, *El concepto de autonomía y su importancia ético-social*: Concilium 192 (1984) 205-217; T. H. GUNTER, *Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma*: Selecciones de Teología 24 (1985) 138-143; J. R. LÓPEZ DE LA OSA, *Libertad y autonomía. Contexto y texto en la «Veritatis splendor»*: Moralia XVII (1994) 31-50; A. AUER, *La recepción de una ética autónoma en la moral católica*: Selecciones de Teología 22 (1983) 63-70.

Cuando tratemos de descubrir cómo configura Pablo su juicio moral, lo veremos moverse en dos campos: el de las motivaciones a partir de la fe y el de la argumentación que apela a la conciencia de cualquier persona y la ley escrita en el interior de los corazones. Por ejemplo, en Eph 4,25 nos presenta dos motivaciones para no mentir. Una, desde la fe. Otra, apelando a nuestra común humanidad. También es muy típico el texto de Rom 14,22-23, donde Pablo dice tajantemente que «cuanto no procede de convicción interior es pecado».

Es de esperar que la moral teológica del futuro siga explotando esta veta. Es de desear que acuda a las fuentes bíblicas en busca de ayuda para configurar nuestra identidad cristiana en sus actitudes básicas y de orientación para formar nuestros criterios de decisión frente a problemas para los que la Biblia no nos va a dar respuestas prefabricadas. El nutrirse bíblicamente nuestra moral no significará que se nos ahorre el pensar honrada y personalmente o el decidir en conciencia responsablemente en situaciones que no están del todo claras. La totalidad de la vida cristiana, brotando como consecuencia de motivaciones bíblicas y actitudes evangélicas, será el ámbito de la moral cristiana. Consiguientemente, la teología moral estudiará cómo ha de ser la vida cristiana en medio de la sociedad actual a la luz del Evangelio.

En realidad, como dije antes, esto no es tan novedoso como podría parecer a algunos. Esta es la auténtica tradición de moral cristiana en las raíces de lo que, a lo largo de los siglos, se configuró en los moldes que hemos conocido como «teología moral». La proclamación del Evangelio en la liturgia y en la catequesis, especialmente el contenido gozoso y fuertemente motivador hacia el prójimo del Sermón del Monte, ha sido una de las fuentes principales de moral cristiana. En el cristianismo primitivo la enseñanza acerca de la gracia, los sacramentos y la oración precedía a la enseñanza sobre la moralidad. Tomás de Aquino lo entendió bien y colocó las virtudes de fe, esperanza y caridad como base bíblica de la moral cristiana.

En los primeros tiempos del cristianismo aún no había libros de texto de moral. No existían los términos «moral cristiana» o «teología moral». Pero sí había una enseñanza moral centrada en actitudes y motivaciones evangélicas. Tanto en el contexto de la liturgia (por ejemplo, la homilfa) como en el de la instrucción catequética que servía de preparación para el bautismo, había una enseñanza moral en la que tenían gran peso las motivaciones bíblicas, más que los contenidos detallados. Durante la preparación para el bautismo se solía insistir en lo que se llamaban «los dos caminos», el de Cristo y el del mal. Se presentaba la fe

como inseparable de la conversión del corazón y cambio de mentalidad: una opción por la persona de Cristo y su estilo de vida.

La Biblia, especialmente el Sermón del Monte, era para los primeros cristianos y para los autores de la época patristica la primera fuente de enseñanzas morales. Por eso no se limitaron a sacar simplemente conclusiones morales a partir de determinados pasajes bíblicos, sino que se percataron de que todo el conjunto de la Escritura era un mensaje de esperanza de parte de Dios, que llama al ser humano a la auténtica felicidad. Responder a este llamamiento es una de las actitudes básicas de una moralidad centrada en la búsqueda de la verdadera felicidad humana, más allá de una mera moral de deberes y obligaciones.

Está muy de acuerdo con toda esta tradición el entender los mandamientos de Jesús más como «palabras de vida», propias de una «moral de la Alianza», que como meros mandamientos: como encargos (Jn 14), que no deben convertirse nunca en una carga (1 Jn 5,4). El amar como El ha amado es posible porque El pone en nosotros su Espíritu, con el que nos capacitamos para amar.

Naturalmente, al propugnar esta línea, habremos de llevar cuidado de evitar que, en el otro extremo, aparezcan peligros opuestos: los fideísmos y fundamentalismos. Al acentuar una moral como consecuencia de la fe, puede aparecer el peligro de presentar la moral cristiana como si fuera completamente diferente de la moral humana. Sin embargo, la vida cristiana es la vida humana de hombres y mujeres que son cristianos y que viven, junto con miembros de otras religiones o de ninguna religión, en medio de la sociedad actual tan plural. Habrá que insistir en la necesidad de redescubrir desde la Biblia una moral de actitudes y de interrogaciones, que ilumine y dé fuerzas para buscar respuestas a dilemas para los que ella no nos dará soluciones prefabricadas.

La clave para que esta moral creyente sea una moral de fe y no una moral «fideísta» está, hay que repetirlo, en el modo de interpretar la lectura evangélica y su papel en la fe y en la moral. Es, digámoslo de nuevo, un problema de actitudes hermenéuticas. El que la ética cristiana deba fomentar hoy y mañana aquellas formas de comportamiento que pueden desempeñar una función similar a las que descubrimos en el Nuevo Testamento no significa que hayamos de reproducir al pie de la letra todos y cada uno de los modos de comportarse de aquella época reflejados en el texto bíblico<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> J. FUCHS, *Christian morality: Biblical orientation and human evaluation*: *Gregorianum* 67/4 (1986) 745-763.

Al enfocar de este modo la relación de exégesis bíblica y teología moral, habrá que evitar dos actitudes. Una es la exageración de aplicar textos bíblicos a cuestiones actuales de un modo forzado. Otra es la exageración opuesta: la de hacer ver que los textos bíblicos carecen de relevancia para la problemática actual.

Tomemos un ejemplo concreto del campo de la ética sexual. «No se puede esperar del Nuevo Testamento, dice la teóloga moral L. S. Cahill, que especifique una ética sexual como tal, por la misma razón que tampoco nos proporciona una ética de conjunto en otras esferas de la actividad humana. La ética en el Nuevo Testamento no es un tema de interés independientemente de las nuevas relaciones con Dios iniciadas por Jesús. El Evangelio versa sobre la Buena Noticia del reino de Dios y es una invitación a vivirlo; pero no es un sistema atemporal de instrucción moral»<sup>12</sup>.

Pero esto no quiere decir que, para esta autora, el Nuevo Testamento carezca de relevancia para nuestro comportamiento en medio de la sociedad actual. Todo lo contrario. Leyendo el Nuevo Testamento aprendemos, dice, el sentido concreto del Evangelio en relación con las situaciones de vida de las primeras comunidades cristianas. Tal manera de vivir como comunidades de fe en medio del mundo es retardadora, a la vez que paradigmática para nosotros. Pero los autores del Nuevo Testamento no estudian sistemáticamente todos los aspectos de cualquier problema moral. Además, no todas las orientaciones o ejemplos concretos de moral que encontramos en el Nuevo Testamento son válidos sin más fuera del contexto de su época.

Siguiendo con el ejemplo de la sexualidad y la diferencia genérica, Cahill piensa que la cuestión básica es «cómo pueden la fe y la vida cristiana romper o, al menos, modificar las relaciones de dominación y mejorar la solidaridad por encima de las limitaciones impuestas por el estatuto social del matrimonio y la familia». Justamente a continuación de haber formulado esta pregunta, añade: «No podemos esperar que el Nuevo Testamento responda por completo a esta cuestión, ni que las comunidades primitivas hayan realizado plenamente sus metas implícitas»<sup>13</sup>.

Por supuesto, las investigaciones sobre la sociedad palestina en tiempo de Jesús y las dos generaciones siguientes de sus seguidores ayudan mucho para captar cómo El y sus discípulos reaccionaron e, incluso,

---

<sup>12</sup> L. S. CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996, 121.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 122.

desafiaron las relaciones sociales tan estratificadas de entonces. Es particularmente ilustrativo considerar los vínculos sociales que conectaban a quienes vivían en una economía de patronazgo y clientela, así como la ideología religiosa que organizaba el estatuto y rango social de las personas según unas leyes de pureza ritual y de jerarquización genérica propias de la familia patriarcal.

Cuando la teología moral del mañana trate los problemas de sexo y género, deberá seguir el modelo de desafío social radical de las comunidades primitivas, aunque no aplique a la letra sus soluciones o conclusiones concretas. Las comunidades primitivas acentuaron la solidaridad y el compartir por encima de las fronteras de sexo (varón-mujer), clase social (libre-esclavo) o cultura (judío-griego). Se estaba iniciando un nuevo estilo de vida, que se oponía críticamente a los presupuestos habituales acerca de las relaciones de poder y control sobre otras personas. Las comunidades primitivas estaban iniciando un cambio en esquemas de comportamiento social para pasar de la familia, sociedad y estado patriarcales a una nueva familia de hermanos y hermanas en Cristo.

Me he alargado, siguiendo a L. S. Cahill, en el ejemplo relativo a la sexualidad, porque es muy iluminador del nuevo modo de entender la relación entre Biblia y teología moral. En resumen, del Nuevo Testamento recibiremos inspiración y fuerza para actuar en su misma línea, aunque el contexto social exija conclusiones y soluciones concretas diferentes. Aprenderemos del Nuevo Testamento el criterio básico de la compasión y la solidaridad, que incorpora a la comunidad a aquellos que no han sido tratados como personas o han sido marginados. Pero cuando tratamos de llegar a orientaciones más concretas y detalladas para la acción moral, habremos de tener en cuenta varias fuentes de juicio moral; por ejemplo, la experiencia concreta, la reflexión acerca de esta experiencia, la aportación de las ciencias y de la filosofía, así como de otras culturas y religiones. Un enfoque así, amplio y dialogal, para la ética cristiana está garantizado por el precedente bíblico. La fe lo fomenta, pero no es un enfoque encerrado en sí mismo ni atado a un biblicismo estrecho.

## 2. MORAL EN SITUACION: ALECCIONADA POR LA EXPERIENCIA HUMANA

No basta solamente con las buenas actitudes, criterios o motivaciones de una moral creyente. En la vida de cada día, en situaciones muy concretas, confrontamos problemas difíciles. La moral creyente no es

una moral abstracta, sino sumergida en lo concreto de cada situación. Tiene que saber dejarse enseñar por la experiencia de la vida.

Aquí las preguntas que abren el debate sobre esta segunda característica serían, entre otras, las siguientes: ¿Cómo elaborar una moralidad que capacite a los creyentes para vivir su vida cotidiana como cristianos en un ambiente no cristiano? ¿Cómo repensar y revisar concretamente la moral en el contexto de la vida cotidiana de los creyentes que viven en un ambiente muy a menudo de increencia y de injusticia? ¿Cómo tratar los problemas morales de los cristianos a partir de esa experiencia de su vida en medio del mundo? ¿Cómo hacer para que la moral no se desconecte de la vida, de la experiencia de cada día? ¿Cómo incorporar, asumir y confrontar el reto que viene de los nuevos datos científicos y de la inminencia de un futuro que ya nos cuestiona antes de haber llegado?

El Concilio, que había insistido en revalorizar la enseñanza tradicional sobre la conciencia, supo juntar esa moral de ayer con la que se necesitará para mañana. Por eso, al insistir en aprender a leer los signos de los tiempos, propuso como método de reflexión y discernimiento sobre cuestiones morales la doble perspectiva del Evangelio y de la experiencia humana. Al insistir en la experiencia humana, desencadenó todo un movimiento de dar importancia a las situaciones concretas, a las llamadas «mediaciones», a la experiencia de la vida cotidiana y a los datos e informaciones que nos proporcionan las ciencias, como elementos inseparables de una conciencia en situación.

En temas de moral social, la reflexión oficial de la iglesia ha incorporado bastante la mediación de las aportaciones venidas de las ciencias sociales. En cambio, en cuestiones de moral sexual, matrimonial, familiar, etc., aún está por integrar la aportación de las ciencias biológicas o de las ciencias humanas<sup>14</sup>. El reto de la biotecnología y tecnología, el reto ecológico o el reto feminista serán, sin duda, confrontados más a fondo en el siglo próximo. La moral del mañana tendrá que seguir prolongando esta línea y seguir redescubriendo el papel tradicional de la sabiduría práctica para emitir juicios en situaciones concretas. Un texto fundamental para comprender este enfoque seguirá siendo el número 46 de *Gaudium et spes*: «A la luz del Evangelio y de la experiencia humana.» En vez de decir «de la razón humana», como se había propuesto por algunos, se dijo «de la experiencia humana». Es el texto que prologa la segunda parte de *Gaudium et spes*, en la que se trata sobre algunos problemas concretos más urgentes.

---

<sup>14</sup> J. Y. CALVEZ, *Liberté et vérité*: Etudes 379 (1993/6) 657-660.

Ya en el número 4 había propuesto el Concilio una metodología básica: «Escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio», porque estamos en «una época de cambios profundos y acelerados». Al decirlo tiene en cuenta el Concilio el gran cambio que ha supuesto el paso de una mentalidad clasicista y estática a una mentalidad con sentido histórico y dinámica. Dice en el número 5: «La humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva.» En el número 43 dice: «No piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aun graves, que surjan.» A partir de entonces se eleva la experiencia de la humanidad a la categoría de *locus theologicus*. La teología moral no irá desde arriba a configurar las realidades terrenas aplicándoles, sin más, principios generales, sino que irá a aprender de ellas y dejarse configurar desde abajo, tanto por la experiencia como por las ciencias.

Siguiendo estas orientaciones, la teología moral del mañana se hará más inductiva, más en inserta la vida, más elaborada desde y para ella.

Cuando se tome en serio esta metodología brotarán, entre otras, las consecuencias siguientes: aprender de otras confesiones cristianas; de otras religiones; de no creyentes de buena voluntad; dialogar con la ética civil y la ética de mínimos; dialogar con la ética secular; cooperar en el proyecto de una ética mundial; fomentar actitudes de búsqueda, diálogo, creatividad, modestia o provisionalidad; cobrar mayor conciencia de la complejidad de los problemas; estar más dispuesto a dejarse enseñar por los especialistas de cada campo científico, etc.<sup>15</sup>.

También seguirá cultivando la teología moral del futuro la mayor sensibilidad para la problemática del cambio y transformación socio-cultural, así como de la justicia social. La teología moral católica de las últimas tres décadas ha prestado más atención que hasta ahora a temas de justicia social (guerra nuclear, violencia, terrorismo, derechos humanos, desarrollo internacional). Pero aún más importante es el hecho de que la teología moral no haya percibido mejor la conexión entre ética personal y ética social, entre el modo de enfocar los problemas de la vida y los de la justicia. El cardenal Bernardin ha hablado de una «ética coherente sobre la vida». Las cartas pastorales de los obispos de EE.UU. sobre la paz y la economía

---

<sup>15</sup> K. DEMMER, *Komplexe Fragen erfordern Komplexe Antworten. Leistungen und Probleme heutiger Moralthologie*: Herder Korrespondenz 43 (1989) 176-179; J. GRUNDEL, *Wird die Moralthologen bescheiden?*: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 145-153 [Selecciones de Teología 30 (1991) 287-295].

iban también en esa misma línea de pensamiento. Vefan, por ejemplo, tanto la carrera de armamentos como el aborto vinculados por el denominador común de constituir amenazas a la vida humana inocente.

Este tipo de enfoque, que junta la ética social y la ética de la vida, se ha venido extendiendo recientemente a problemas como los del tratamiento médico, el cuidado de las personas mayores o las aplicaciones de las investigaciones genéticas. Pero aún nos queda por delante la tarea de aplicar este mismo enfoque de un modo coherente a temas como el de la contracepción, la esterilización o las terapias de infertilidad. «Estos temas, ha dicho Cahill, no se pueden considerar independientemente de perspectivas más amplias sobre la sexualidad y sobre mujeres y hombres no tan sólo como agentes sexuales, sino como personas, en las que convergen multitud de responsabilidades y de cargas. Meramente el prohibir ciertas opciones en el terreno de la sexualidad no puede ser una respuesta eficaz ante los factores sociales, culturales y económicos que conducen o acorralan a las personas hasta situaciones en las que hay que decidir. La enseñanza de la iglesia no será creíble ni eficaz si no conecta de un modo significativo con las experiencias reales y a menudo penosas de las personas. Tampoco será creíble esta enseñanza si aísla las opciones particulares fuera del conjunto de la red de acontecimientos, decisiones y opciones vitales, o si se huye de la complejidad de la vida para refugiarse en un legalismo ajeno al evangelio<sup>16</sup>.

Todos estos enfoques no son novedosos. Coinciden con la experiencia cristiana primitiva, que no se redujo a orar y participar juntos en la liturgia o a aprender en la enseñanza de las homilías unos criterios para la vida. Un elemento decisivo en la configuración de la moral cristiana fue la experiencia de la vida cotidiana en medio de una sociedad que no se regía, ni mucho menos, por criterios cristianos. En ese contexto concreto se confrontaban dilemas, problemas y tensiones nada fáciles de resolver. Y esta experiencia de vida se convirtió en una de las fuentes de la moral. Era fácil huir del mundo y era fácil olvidarse de la fe; lo difícil era vivir coherentemente la propia fe, en medio de la vida social cotidiana en un mundo que se rige por otros criterios y aprecia otros valores. Podemos imaginarnos la situación del ciudadano romano creyente,

---

<sup>16</sup> L. S. CAHILL, o.c., 533; Id., *Catholic sexual Ethics and the dignity of the person: a double message*, *Theological Studies* 50 (1989) 120-150; Id., «Human sexuality», en CH. CURRAN (ed.), *Moral Theology. Challenges of the Future. Essays in honor of Richard McCormick, S.J.*, Paulist Press, New York 1990, J. M. DÍAZ MORENO, 25 años de la «*Humanae vitae*»: XX Siglos, 1993, 21-33; E. LÓPEZ AZPITARTE, *La moral de los anticonceptivos. Discusiones actuales*: *Proyección* 31 (1984) 199-208.

que era soldado o comerciante o funcionario: se planteaban en esos contextos los problemas de la mentira, el homicidio, el aborto o la objeción de conciencia frente a la violencia y la guerra.

En el futuro, en medio de la sociedad pluralista y secularizada, las tensiones serán aún mayores y se cuestionará el futuro de la fe en el mundo en que vivimos. Seguirá agudizándose el problema de las relaciones entre las creencias y las culturas. La moral, como lucha por la liberación frente al mal, revestirá dificultades peculiares en una sociedad en la que el mal se hace cada vez más estructural e impregna unas instituciones más complejas que las antiguas, en las que se diluye la responsabilidad personal.

Puestos en esa situación, no tendrán suficiente los cristianos con echar mano de la reserva de los criterios y actitudes evangélicas mencionados en el punto anterior. Necesitarán al mismo tiempo información concreta, suficiente y adecuada acerca de la sociedad en que viven, habrán de analizar la situación de esa sociedad. ¿Hasta qué punto vivir en confrontación y hasta qué punto son aceptables los compromisos? ¿Qué alternativas se ofrecen a la perpetua confrontación o el compromiso continuo? Los manuales tradicionales trataban esta problemática al hablar de la cooperación al mal y distinguían hábilmente varias clases de cooperación: directa, indirecta, etc. Hoy las cosas son mucho más complicadas y aún lo serán más en el futuro. ¿Es posible dar un paso por la megápolis burocrática informatizada sin estar cooperando a infinidad de males? ¿Cuándo, dónde, en qué temas y hasta qué punto mantener la confrontación? ¿En qué se puede ceder sin ser incoherente e injusto? Los cristianos que vivan esta problemática en medio del mundo tendrán que hablar en comunidad sobre ello y seguir buscando junto con otras personas de buena voluntad las alternativas aún no encontradas. No podrán esperar de la Biblia o de la Iglesia soluciones prefabricadas. La sociedad del mañana será aún más compleja que la de hoy; también la moral (GS 33). Se requerirá más especialización, más modestia y colaboración, más releer, repensar y resituar, a la luz de la preocupación por los valores, tanto las experiencias de vida cotidiana como las aportaciones del campo científico y tecnológico.

### 3. MORAL COMUNITARIA: ELABORADA MEDIANTE EL DIALOGO

Hoy se comprende más profundamente la libertad humana y el peso e importancia de la decisión de acuerdo con la conciencia; no se igno-

ra, sin embargo, que esa conciencia no está sola en el mundo, sino en comunidad. Necesitamos la ayuda de los demás.

Aquí se nos plantean preguntas como las siguientes: ¿Cómo superar los enfoques individualistas y hacer más relevante y fructuoso para la teología moral el papel de la ayuda mutua dentro de la comunidad cristiana? ¿Cómo hacer para que el intercambio de experiencias de fe y experiencias de la vida, unido al contraste de opiniones y a la ayuda mutua en el discernimiento, sean significativos y fructíferos en orden al crecimiento y madurez de cada creyente y de la comunidad entera? ¿Cómo buscar, elaborar y practicar juntos los aspectos comunitarios de la moral dentro de la comunidad eclesial? ¿Cómo hacerlo también, no sólo dentro de la comunidad eclesial, sino dentro de la comunidad humana, buscando convergencias para el bien con responsabilidad solidaria por el futuro de la humanidad?

En este marco habrán de situarse las preguntas acerca de la comprensión actual y futura del magisterio eclesiástico: ¿Cómo situar debidamente en dicho contexto comunitario el papel orientador y directivo dentro de la Iglesia? ¿Cómo entender el triple papel de enseñanza, terapia y dirección de la comunidad cristiana al confrontar problemas de moralidad? ¿Cómo conjugar el papel profético con el papel terapéutico de la Iglesia en sus aspectos institucionales y pastorales? ¿Cómo educar para una relación adulta con el magisterio, no meramente dependiente ni tampoco contestataria a ultranza? ¿Cómo entender el papel de la enseñanza de la iglesia dentro de la moral católica de tal manera que sea auténticamente pastoral la manera de enseñar, curar y gobernar?<sup>17</sup>.

Esta concepción de la conciencia, no aislada y encerrada en sí misma, sino ayudada por la comunidad, es un aspecto olvidado, que era importante en los comienzos de la tradición moral cristiana. Se remonta a las recomendaciones evangélicas acerca de la corrección mutua fraternal (Mt 18,15-35). Nos pueden proporcionar buen material para estudio de casos los textos de 1 Co 5 y 6 o Rom 14. Alonso Schökel traduce el texto de 1 Thess 5,11 como «animaos mutuamente y ayudaos a crecer unos a otros». Este sería el programa para un enfoque comunitario de la teología moral y del acompañamiento pastoral y espiritual.

En la historia de la espiritualidad cristiana hay una tradición muy rica acerca del discernimiento. La tradición monástica desarrolló diversas formas de corrección mutua fraternal y acentuó el papel de la

---

<sup>17</sup> E. A. MALLOY, *The Christian Ethicist in the Community of Faith: Theological Studies* 43 (1982) 399-427.

ayuda que recibimos de otros (acompañantes, maestros del espíritu, directores espirituales, etc.) para nuestro crecimiento espiritual y la necesidad de esa ayuda en los procesos de discernimiento. Esta práctica de la ayuda mutua en el discernimiento, de buscar y recibir consejo, proporcionó una base para lo que posteriormente sería el estudio de los casos concretos de moral. Es una tradición que florecería hasta el exceso durante la época conocida como la era de la casuística. Hoy, después de haber criticado sus excesos, se vuelve a apreciar un aspecto valioso: su contribución a la psicoterapia.

En todo caso, la ayuda mutua dentro de la comunidad es un elemento importante del discernimiento moral que necesita ser redescubierto actualmente. El marco para reapreciarlo podría ser la eclesiología centrada en la noción de «pueblo de Dios»<sup>18</sup>. Tendríamos que confiar más en la capacidad de discernir, inherente a la comunidad cristiana que trata de responder como comunidad a las exigencias de la llamada de Cristo. La comunidad es el lugar en que nos ayudamos unos a otros en la deliberación moral. Es también el lugar en el que nos alimentamos y robustecemos con la tradición de su espiritualidad, a través de la liturgia, que nos hace crecer en identidad cristiana y nos lanza a vivirla en medio del mundo.

La moral de invitación y llamamiento conlleva una moral comunitaria, en la que liturgia y praxis social son inseparables. Para quienes tratan de vivirla así, la liturgia se convierte en escuela de vida cristiana y de educación moral: se celebra y se recuerda en ella la relación de Dios con la humanidad y se alimenta con ella la práctica de esta nueva relación de Dios con el mundo, a través de la vida de Jesús, prolongada en la de la comunidad cristiana<sup>19</sup>. «La tarea más importante de los cristianos, dice Hauerwas, es ser una comunidad capaz de escuchar la narración de Dios que encontramos en la Escritura y vivir de un modo que sea fiel a esa historia... la cuestión política crucial para la iglesia es preguntarse qué clase de comunidad debemos ser para ser fieles a esas narraciones centrales para nuestras convicciones cristianas»<sup>20</sup>.

Dentro de un enfoque como éste acerca del aspecto comunitario de la moral, se sitúa adecuadamente el papel de la enseñanza de la Iglesia en este campo. De lo contrario, las concepciones estrechas del Magisterio y el énfasis en el autoritarismo nos podrían llevar a entender el pa-

<sup>18</sup> J. MILLER, *Ethics within an Ecclesial Context*: *Angelicum* 57 (1980) 32-44.

<sup>19</sup> R. McCORMICK, *Notes on Moral Theology*, II, 18.

<sup>20</sup> S. HAUERWAS, *A community of character. Toward a constructive Christian social Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1981.

pel de las tomas de posición eclesiásticas sobre temas morales en términos demasiado voluntaristas o legalistas<sup>21</sup>.

Nadie dudará de que la experiencia pastoral, recogida a lo largo de su tradición por la Iglesia, ha sido otra de las fuentes de teología moral. Pero esa experiencia pastoral incluye, no lo olvidemos, tres aspectos tradicionalmente llamados el papel de curar, el de enseñar y el de gobernar. Ahora bien, si estos tres papeles no van acompañados del adjetivo «pastoral» se desvirtúan. No solamente el papel de curar, también el de enseñar y el de gobernar han de ser pastorales. Aquí radica la diferencia entre lo que se entiende por autoridad para enseñar y gobernar en un contexto secular y en un contexto eclesial. «No así entre vosotros...», decía Jesús (Mc 10,43).

La Iglesia deberá recordar siempre que su papel es más el de curar que el de juzgar; es más, el papel de ayudar al discernimiento que el de enseñar con la superioridad de quien tiene todas las respuestas de antemano, es el papel de quien es experta en reconciliación, y no el de quien acostumbra a ejercitar autoritariamente un poder de dar órdenes sin dar razones.

---

<sup>21</sup> F. BOCKLE, «El magisterio de la iglesia en materia moral», en *La vida humana. Origen y desarrollo*, UPC, Madrid 1990, 263-274; C. DUQUOC, *Le Catéchisme: son mode de production: Lumière et vie* 43 (1994/1) 37-46; B. HÄRING, *Mi experiencia con la Iglesia*, Madrid 1989. *L'Osservatore romano* publicó el 10 de febrero de 1989 una crítica fuerte en contra de la declaración firmada en Colonia por 163 teólogos que habían manifestado su desacuerdo con la manera de pensar que no tiene en cuenta «diferentes grados de certidumbre y el peso desigual de diferentes afirmaciones de la Iglesia». La crítica contra estos teólogos, llevada a cabo por el periódico vaticano, aludía a la opinión del P. Häring, calificándola de fuente de confusión para los fieles. Pero el artículo del P. Häring había tratado precisamente de aclarar el problema y evitar polarizaciones innecesarias dentro de la Iglesia, con el fin de poder concentrarse en cuestiones antropológicas y morales más importantes. Cf. B. HÄRING, *Does God Condemn Contraception? A Question for the Whole Church: Commonweal* 116 (1989) 70; J. MAHONEY, «Magisterio y Teología Moral», en *La vida humana. Origen y desarrollo*, UPC, 1990, 253-261 [ambos artículos de Mahoney abreviados en *Selecciones de Teología* 26 (1987, n.º 104) 285-292]; R. A. McCORMICK, *El documento Vaticano sobre bioética: Selecciones de Teología* 27 (1988, n.º 105) 75-80; R. GAILLARDEZ, *Teaching with authority: a theology of the magisterium in the Church*, Liturgical Press, Collegeville 1997; J. REGNIER, *Morale conciliaire, morale du catéchisme romain: Ensemble*, 1993, 5-12; resumido en *Selecciones de Teología* 32 (1993) 340-355; F. A. SULLIVAN, *The «secondary object» of infallibility: Theological Studies* 54 (1993) 536-550; M. VIDAL, *Acento tomista en la «Veritatis splendor»*: *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 23-38; *Id.*, *La Moral en el Nuevo Catecismo: Folletos PPC, n.º 3*, Madrid 1993; *Id.*, *La Moral en el «Catecismo de la Iglesia católica»*: *Miscelánea Comillas* 51 (1993) 405-441; J. VICO PEINADO, *Ética y magisterio en la «Veritatis splendor»*: *Moralia* XVII (1994) 67-92.

Si el enseñar, el curar y el gobernar en la Iglesia no son pastorales, no son cristianos. Enseñar, curar y gobernar de un modo pastoral significa hacerlo a la manera de Cristo y con la finalidad de ayudar a las personas a acercarse a Cristo. Si nuestro curar, enseñar o gobernar no acerca a las personas a Cristo, no lo estamos haciendo como El lo hizo y como nos encargó que lo hiciéramos. Este es el criterio principal para revisar y entender la autoridad, el magisterio y la actividad terapéutica corpóreo-espiritual de la iglesia en materias de moral. Juan XXIII lo sugirió cuando tituló una de sus cartas «Madre y Maestra», refiriéndose a una Iglesia que no fuera sólo maestra, sino madre, y que cuando fuera maestra lo fuera de un modo maternal.

En el próximo siglo quedarán ya lejanas la *Humane vitae* y las discusiones sobre el magisterio eclesiástico que, a partir de ella, han sido la prueba más fuerte para la puesta en práctica de los criterios del Vaticano II. Tras la *Familiaris consortio*, el *Catecismo vaticano del 92* y la *Veritatis splendor*, el problema se ha agudizado. No se acaba de conseguir una relación adulta de la conciencia cristiana con el magisterio eclesiástico, que vaya más allá de la dependencia infantil o la contestación adolescente. Este atolladero es el que tendrá que desbloquearse en las primeras décadas del próximo siglo...

#### 4. MORAL RAZONABLE: ORIENTADA POR CRITERIOS Y NORMAS

Si en la característica anterior se acentuaba el aspecto comunitario, en este cuarto rasgo hay que insistir en un enfoque de la moral que sea comunicable y compartible en la sociedad pluralista. Las preguntas de una teología moral razonable, que aspire a ser interculturalmente comunicable y se deje orientar e iluminar por criterios, normas y principios transmisibles humanamente, serían, entre otras, las siguientes:

¿Cómo elaborar criterios, normas y principios de moralidad de tal manera que puedan ser comprendidos e incluso aceptables por otras que piensen coherente y honradamente, pero que no compartan la cosmovisión cristiana? ¿Cómo proseguir la tarea, que viene llevándose a cabo a lo largo de la historia de la humanidad, de re-elaborar y re-formular normas y principios que sirvan de cauce a los valores de «humanidad» en que aspiramos a converger, a pesar del pluralismo cultural y cosmovisional? ¿Cómo revisar y repensar incluso aquellos principios y normas que nos parecen más incontestables, de tal manera que sea posible la comunica-

ción acerca de esos temas entre personas honradas de buena voluntad, a pesar de las inevitables diferencias? ¿Qué hacer con los principios y normas recogidos a lo largo de la tradición cristiana? ¿Cómo apreciar y aprovecharse de lo mejor de ese patrimonio sin quedar atados al inmovilismo, ni a la incomunicación, ni a la pérdida de credibilidad tanto dentro como fuera de los ámbitos creyentes? ¿Cómo buscar en constante diálogo los valores morales en los que es posible una convergencia? ¿Cómo colaborar en una sociedad pluralística para buscar en común los valores y criterios morales que nos humanicen más a todos, impidan nuestra deshumanización y puedan ser formulados y reformulados paulatinamente con expresiones cada vez más compartibles y comunicables entre personas de diversas tradiciones culturales y religiosas?

Predominará, sin duda, en el futuro el esfuerzo por dialogar con quienes buscan una ética humana intercultural por encima del pluralismo de cosmovisiones<sup>22</sup>. A la hora de empeñarnos en una búsqueda en común de valores, mediante el diálogo en una sociedad pluralista, necesitamos apoyarnos en dos pilares: *a)* el intento de reflexión razonable con argumentos válidos independientemente de las diversas tradiciones culturales y religiosas, y *b)* el intercambio y aportación mutua de las diversas tradiciones religiosas y culturales al tratamiento de los problemas morales. El primero sólo nos dejaría reducidos a una ética de mínimos y expuestos a la vulnerabilidad y dificultad de una ética puramente civil y secular. El reducirnos al segundo conlleva el peligro de que cada persona o grupo se quede encerrado en su propia tradición. En el clima futuro de diálogo intercultural e interreligioso será necesario crear espacios de diálogo sobre los temas morales desde el doble campo: *a)* búsqueda de moral intercultural, y *b)* aportación desde la propia tradición. De lo contrario, nos quedaremos en el atolladero del dilema entre secularismos y fideísmos.

Para poder llevar a cabo este esfuerzo habrá que evitar el que cada uno quede encerrado en la preocupación por transmitir reglas y normas prefabricadas. En vez de eso, nos embarcaremos en una iniciativa común de creatividad y de búsqueda prospectiva de una moralidad responsable del futuro de la humanidad. Nos moveremos para ello en el ámbito de diálogo de una doble comunidad: la comunidad de los que comparten el propio credo y la comunidad humana como comunidad de comunidades. Esto nos llevará a alternativas más allá de la mera confrontación o el mero compromiso. Al mismo tiempo que cada uno cui-

---

<sup>22</sup> M. VIDAL, *La ética civil y la moral cristiana*, Madrid 1995.

da su propia tradición de valores y los brinda al diálogo común, haremos un esfuerzo por buscar juntos los valores comunes en que podemos converger: formaremos parte de un equipo internacional de búsqueda pluralista de valores compartibles por cuantos se sientan responsables del futuro de la humanidad y del futuro de la vida<sup>23</sup>.

Por otra parte, pasadas ya las exageraciones neoescolásticas y las reacciones contra ellas, la moral del siglo próximo se sentirá más libre para redescubrir lo que sigue siendo válido en la tradición, sin sentirse obsesionada por defenderla ni por negarla<sup>24</sup>. Se verán con más serenidad las luces y sombras de la tradición aristotélico-tomista. Efectivamente, esta tradición tiene la ventaja de fomentar una ética teleológica de la felicidad, críticamente realista y muy anclada en las virtudes de justicia y prudencia. Pero la perspectiva del aquinate en muchos temas concretos, por ejemplo, en materia de sexualidad, está muy condicionada por su entorno cultural y de época.

Las reinterpretaciones de Santo Tomás que redescubran en sus escritos la apertura a una objetividad inductiva y a un realismo matizado, servirán para encontrar un terreno de experiencia común e intercultural a la hora de fundamentar la moralidad. Es posible, por ejemplo, releer bajo una nueva luz el pensamiento tomista acerca de la ley natural de un modo flexible mucho más sensible para los cambios de circunstancias espaciales y temporales. Dicho de otra manera, para entender la moralidad en el marco de una mentalidad con sentido de la historicidad, en lugar de hacerlo con una mentalidad estática y clasicista. Desde una lectura semejante será posible respetar las diferencias de experiencia según épocas y culturas, a la vez que no desistimos de la posibilidad de un acuerdo básico acerca de una ética humana compartida.

Lejos de los enfoques estrechos sobre la ley natural, será posible redescubrir una razonable cantidad de experiencia humana compartible a través de las culturas. Esto podrá conectar con algunos rasgos (digo solamente con algunos) de la ética tradicional aristotélico-tomista: «Una confianza en que la reflexión razonable sobre la experiencia humana

---

<sup>23</sup> J. MOERMAN - M. INGRAM, *The Population Problem*, Search Press, London 1975.

<sup>24</sup> F. BOCKLE, «Génesis y fundamentación de los juicios éticos normativos», en *Moral fundamental*, Madrid 1980, 291-307; Id., *Normas y conciencia: Seleccionces de Teología* 27 (1988) 193-200; J. R. FLECHA ANDRÉS, *Reflexión sobre las normas morales: Salmanticensis* 27 (1980) 193-210; P. KNAUER, *Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales: Seleccionces de Teología*, 1983, 54-63; K. R. MELCHIN, *Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding: Theological Studies* 51 (1990) 389-416.

puede conducirnos no sólo a reconocer y condenar la injusticia, sino a persuadir a otros de que también pueden reconocerla y condenarla aproximadamente en los mismos términos que nosotros»<sup>25</sup>.

Esta manera de leer a Santo Tomás se puede encontrar en muchos autores de la línea renovadora de la moral tras el Vaticano II. Pero hay también otra corriente opuesta que trata de basar la moralidad poniendo más fuerza en el compromiso de fe, reforzado por la autoridad de la Iglesia. Ambas tendencias se vieron reflejadas en la encíclica *Veritatis splendor*, que representó en su día dos puntos de vista diferentes en teología moral no completamente integrados. Por ejemplo, la encíclica reconocía la ley natural como detectable por la razón humana<sup>26</sup>, pero acentuaba fuertemente el magisterio eclesiástico como mediador tanto de la comprensión de la revelación como de la interpretación de la ley natural<sup>27</sup>. Es de esperar que estos malentendidos mutuos queden superados en el siglo próximo.

Ya en la segunda mitad de este siglo se ha avanzado mucho en esta línea. Autores como Häring y Fuchs han reinterpretado la tradición acerca de la ley natural. No insisten tanto como antes en una naturaleza común, sino en una común inclinación a ser razonable. Se es bien consciente de que al hablar de ley natural tan metáfora es la palabra «ley» como el adjetivo «natural». A distancia de los días de la encíclica *Humanae vitae*, se procura hoy evitar sus dos típicos errores: a) confundir naturaleza biológica con naturaleza humana, y b) tomar la naturaleza humana como estática e incambiable. Siguiendo al mismo Santo Tomás, se acentúa más el *ordo rationis* que el *ordo naturae*. Se concibe la ley natural más como expresión de una tarea que de un código; más como una búsqueda de lo razonable y responsable, un quehacer de la conciencia. La persona humana puede intervenir creativamente de un modo razonable para dirigir el *ordo naturae* de modo que se haga verdaderamente humano. Por consiguiente, no tiene nada de extraño que las normas sean revisables y tentativas<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> L. S. CAHILL, o.c., 69; J. M. AUBERT, *Pour une herméneutique du droit naturel: Recherches de Science Religieuse*, 1971, 449-492.

<sup>26</sup> *Veritatis splendor*, n.º 74; M. VIDAL, *Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica «Veritatis splendor»*: *Moralia XVII* (1994) 5-30; J. MASÍÀ, *Moral de diálogo y moral de recetas*: *Estudios Eclesiásticos*; 69 (1994) 225-253; P. KNAUER, *Conceptos fundamentales de la encíclica «Veritatis splendor»*: *Razón y Fe* 229 (1994) 47-63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, n.º 27, 110 y 112.

<sup>28</sup> L. JANSSENS, *Artificial Insemination: Ethical Considerations*: *Louvain Studies* 8 (1980) 3-29.

Cuando esta línea de pensar se sedimente más en el futuro, se podrá superar la actual incoherencia en la manera de usar la iglesia la ley natural: mientras que en doctrina social la usa como *ordo rationis*, en moral de la vida pretende utilizarla como *ordo naturae*.

Al concebir así, con más flexibilidad, la ley natural, habrá en ella más margen para la historia, para dejar lugar a las circunstancias que cambian el objeto, como decía el mismo Santo Tomás, para fijarse más en actitudes y fines que actos aislados y, finalmente, para no multiplicar sin necesidad el número de prohibiciones absolutas.

Como ha formulado atinadamente McCormick, la ley moral es más una forma de pensar (*thought structure*) que un código prefabricado. Más que una lista de contenidos es una pauta de creatividad razonable y responsable.

La moral de mañana entenderá así, de un modo más evangélico, más personalista y más flexible, lo que había de válido en la tradición acerca de la ley natural. Esta no consiste en un conjunto de reglas, sino en una inclinación a ser razonable y responsable, como decía Lonergan<sup>29</sup>. Es una orientación hacia la búsqueda de los valores que nos humanizan y nos hacen crecer como personas en las diversas situaciones, épocas y culturas. No es un reglamento escrito, sino una sensibilidad hacia los valores que merecen la pena. Lo más universal y válido de ella no son tanto unos contenidos cuanto la manera de preguntar por ellos y no cesar de buscarlos. Por eso no es extraño que haya avances y retrocesos en el hallazgo de esos valores a lo largo de la historia. Tanto en el individuo como en la humanidad hay progresos y retrocesos, crecimiento y decadencia. Ni es raro que haya dentro de la iglesia debates que aclaren, corrijan o enriquezcan la comprensión de lo que hasta ahora se consideraba valioso. Lo universal no reside tanto en las conclusiones cuanto en el modo riguroso y honesto de sacarlas.

Si la moral del futuro es fiel a esta orientación, buscará lo universal como tarea que la capacite para criticar todo derecho positivo. Nunca acabaremos de saber qué es lo que más humaniza. Pero el no cesar de buscarlo será el primer rasgo de universalidad de una moral que buscará responsablemente lo que en cada caso y época humanice al individuo y a la sociedad desde las posibilidades a mano.

---

<sup>29</sup> F. E. CROWE, *Rethinking moral judgments: Science et Esprit* XL/2 (1988) 137-152.

## 5. MORAL PERSONAL: RESPONSABLE DESDE LA CONCIENCIA

El paso de una mentalidad «clasicista» a una mentalidad «con sentido de la historicidad», tan bien explorado en los escritos de Lonergan, fue decisivo en la redacción de la *Gaudium et spes*, que se centró en una conciencia personalmente responsable. Hoy día se percibe cada vez más la necesidad de una sabiduría práctica que no identifica la responsabilidad moral con la certidumbre absoluta.

Las preguntas aquí serían: ¿Cómo conjugar la preocupación seria por la búsqueda de la validez y comunicabilidad de los valores morales, más allá de todo capricho individualista, con la igualmente seria responsabilidad de ser fiel a sí mismo y obrar según lo que tradicionalmente se ha llamado «de acuerdo con la voz de la conciencia»? ¿Cómo repensar el tema de la conciencia de manera que no se la identifique ni con un super-yo, ni con una autojustificación, ni con una crisis adolescente antiautoritaria? ¿Cómo recuperar lo mejor de la tradición acerca de la prudencia en relación con una concepción adulta de la fe y la moral? ¿Cómo presentar de una manera adulta la enseñanza sobre la conciencia de manera que se fomente al mismo tiempo la responsabilidad subjetiva y la preocupación por la objetividad de la moralidad?<sup>30</sup>

Aquí tenemos una de las principales tareas en la teología moral de hoy y de mañana: la educación de los cristianos para tomar decisiones responsablemente de acuerdo con su conciencia: una conciencia adulta, informada por valores, criterios y estilos de actuar según la pauta de Jesús.

El texto tradicional acerca de la conciencia en el Nuevo Testamento es Rom 2,15, en el mismo contexto en el que Pablo habla de una ley moral no escrita, grabada en los corazones. Uno de los mayores énfasis en la importancia de actuar de acuerdo con la conciencia se encuentra en Rom 14,23, en el mismo contexto en el que Pablo acentúa el contexto comunitario y la repercusión de nuestras decisiones y manera de actuar sobre los demás miembros de la comunidad, atendiendo a tener en cuenta especialmente a los más débiles (Rom 14,13-23).

El capítulo 12 de la misma carta a la iglesia de Roma es un buen ejemplo de cómo tratar las cuestiones morales de un modo propio de

---

<sup>30</sup> E. J. COOPER, *The Fundamental Option: Irish Theological Quarterly* 39 (1972) 383-392; PH. DELHAYE, *La conciencia del cristiano*, Herder, Barcelona 1980.

adultos. Es también un buen punto de partida para resaltar la importancia de la conciencia. Frente al modo infantil de actuar, por miedo a castigo o esperanza de premios, Pablo recalca la importancia del modo de actuar como adulto responsable de la coherencia de su acción con sus propias convicciones.

Hay que tener en cuenta que Pablo integró en su enfoque de la conciencia la noción corriente de la época griega y la perspectiva cristiana: la actividad del Espíritu en nuestro interior, que ilumina el discernimiento. La Patrística Griega desarrolló bien este aspecto, mientras que la Patrística Latina acentuó más el papel de la conciencia como un juez. El Concilio Vaticano II (GS 16) recuperó lo mejor de la tradición acerca de la conciencia, abriendo así el camino para el diálogo con el pensamiento contemporáneo y con la situación pluralista de la sociedad actual.

Hoy se acentúa mucho más el que la conciencia soy yo mismo, pero vinculado a Dios por la escucha de fe. No un super-yo que se me imponga desde fuera, ni un yo superficial y caprichoso que me impulse desde dentro, sino un yo situado más en el fondo de la autenticidad. La conciencia, en vez de ser meramente una voz interior que me remita a una norma exterior, es la voz de la autenticidad que me llama a ser yo mismo, «hazte el que eres», y a escuchar la voz de Dios: un Dios que por su espíritu está mi intimidad (El en mí y yo en El), no para imponérseme, sino para hacerme ser. Cuando me dejo llevar del Espíritu en la receptividad radical, estoy «dejándole que me deje ser y me haga ser».

Cuando se capta la conciencia así, desde la experiencia fundamental de captarse a sí mismo en el mundo y con los otros, teniendo que realizarse y pudiendo realizarse libremente, esa conciencia, a la vez que un no a la mera extrinsecidad de las normas, es un no a la arbitrariedad del capricho. Es el doble aspecto que subraya la *Gaudium et spes*: ni una coacción externa, ni un impulso ciego (GS 16-17). Antes de preguntarme qué debo hacer, me pregunto qué puedo, qué quiero y qué debo ser. La conciencia me dice que con un determinado comportamiento me transformo, que con lo que hago «me hago a mí mismo». Lo malo no es simplemente algo que «no debía haber hecho», sino el haber sido lo que no debía ser y, en el fondo, mi mejor yo no quiere ser.

Al hablar así, *Gaudium et spes* no está teniendo presente a un mero agente solitario confrontado con una decisión sobre una obligación o arrepintiéndose de un fallo, sino que presupone la antropología del número 11 de *Gaudium et spes*: un ser humano volcado, creado a imagen de Dios, liberado, esperanzado, llamado a comunidad en su cuerpo y ya

desde ahora. Desde una antropología así se enfocan problemas como el de *Gaudium et spes* 51, donde se dice que la actividad humana debe ser juzgada en la medida en que se refiere a la persona humana íntegra y adecuadamente considerada<sup>31</sup>. Por eso el criterio para juzgar la conducta sexual de los esposos no es si el acto es apto para la procreación—como en *Humanae vitae* o en *Persona humana*—, sino lo que significa en su conjunto para la promoción de la persona humana y de sus relaciones<sup>32</sup>.

El papel de la conciencia así concebida no es el de un mero aplicar normas generales a casos particulares, sino ayudar a la persona a que sea auténtica en su actuación y a que en ese sentido sea objetiva, es decir, actúe de acuerdo con la realidad humana concreta para humanizarla<sup>33</sup>.

De este modo, en la moral que prevemos para el futuro, la mediación entre las actitudes evangélicas y los problemas que surgen en la experiencia de la vida vendrá de un enfoque personalista sobre la conciencia como el que propuso *Gaudium et spes*. A lo largo de los siglos se había ido estrechando el modo de entender la conciencia: se había reducido a aplicar principios y normas deductiva y automáticamente, buscando la mayor claridad, certeza y seguridad. Pero, a partir de una comprensión más profunda de la libertad humana, se ha profundizado en la decisión personal y responsable. La conciencia es mucho más que un mero recurso para aplicar principios y normas a casos particulares.

Ya los debates de los años cincuenta sobre la ética de situación repercutieron en el descubrimiento de algo tan tradicional como el discernimiento, que había quedado olvidado en teología moral.

J. Mahoney ha señalado la importancia de que confluyera la tradición profética y la tradición sobre la conciencia con la tradición espiritual del discernimiento<sup>34</sup>. Estamos ya lejos de considerar la conciencia como si fuera un mero juez, una luz roja de semáforo, una alarma automática, una máquina calculadora, un directorio de ordenador o, en

<sup>31</sup> *Schema constitutionis pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis: expositio modorum partis secundae*, Vatican Press 1965, 37-38.

<sup>32</sup> L. JANSSENS, *Artificial insemination: Ethical considerations*: Louvain Studies 8 (1980) 3-29; M. RUBIO, *El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar*: *Moralia* 33, 9 (1987/1) 3-18; J. A. SELLING (ed.), *Personalist Morals: Essays in Prof. L. Janssens*: *Bibl.Eph.Theol.Lov.* 83, Leuven: Univ. Press, Peeters, 1988.

<sup>33</sup> J. FUCHS, *The Absoluteness of Moral terms*: *Gregorianum* 52 (1971) 415-457.

<sup>34</sup> «Conscience, Discernment and prophecy in Moral Decision Making», en O'BRIEN, *Riding Time Like a River. The Catholic Moral Tradition Since Vatican II*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C. 1993.

definitiva, una fuente de ansiedad. Hemos recuperado la intuición de los Padres griegos que veían a la conciencia como el «pedagogo».

Por consiguiente, ya no se reduce la conciencia a una norma subjetiva y las leyes a lo objetivo. Unas y otras aspiran a la objetividad. Unas y otra pasan por la subjetividad. Conectamos aquí con el sexto rasgo que queda por exponer.

## 6. MORAL RECONCILIADORA: CAPAZ DE ASUMIR LOGROS Y FALLOS

Al final de este recorrido hay que completar las cinco características anteriores con una mirada al inevitable lado de sombra y oscuridad. Quedaría demasiado redondeada y artificialmente simétrica la síntesis de moral si nos limitásemos a los cinco puntos anteriores. Aunque no coloquemos, ni mucho menos, el tema del mal y el pecado en el centro de la moral, no podemos eludirlo.

Nos preguntamos: ¿Cómo asumir, tanto a nivel personal como comunitario, los fallos? ¿Cómo aprender del pasado —tanto de los fallos como de los logros—, a la vez que repensamos la moral prospectivamente, de cara al futuro? ¿Cómo incorporar fallos y logros en un continuo proceso de crecimiento y conversión? ¿Cómo repensar el perdón como sacramento del futuro cristiano, es decir, que siempre hay un futuro y una posibilidad de empezar de nuevo, a pesar de todo?

Hace ya unas décadas que el planteamiento de estas preguntas se ha visto enriquecido por la comprensión de la simbólica del mal. Son ya clásicas las reflexiones de P. Ricoeur que, en *Finitud y culpabilidad*, hizo ver los diversos niveles de captación del mal: como mancha, como transgresión, como culpa, y preparó el camino para una simbólica de la esperanza. La hermenéutica moral reciente se remite muy frecuentemente a su antropología.

Es posible, además, prolongar semejantes reflexiones sobre el tema del mal, de manera que se las haga conectar con elementos muy importantes de la tradición teológica cristiana. Depurada la noción de culpa con la ayuda de la citada obra de Ricoeur, releemos admirados el texto clave de Santo Tomás, en que dice que, al pecar, no ofendemos tanto a Dios cuanto a nosotros mismos<sup>35</sup>. El pecado es una autotraición.

<sup>35</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles* 3, 122.

Desde esta perspectiva se ha hecho más fácil superar algunas observaciones superficiales, como, por ejemplo, contentarse con atribuir la pérdida del sentido del pecado a la supuesta falta de fe o contentarse con unas generalidades sobre el ambiente permisivo o sobre los rechazos provocados por defectos institucionales de la comunidad creyente. La profundización en la antropología de la culpabilidad y en la ambigüedad de las realizaciones históricas de lo humano han facilitado en la segunda mitad de este siglo la reflexión teológica sobre el mal. Estamos mejor preparados para captarlo en sus implicaciones sociales y desde sus raíces en la vulnerabilidad y ambigüedad del ser humano<sup>36</sup>.

Estos temas han recibido a lo largo de las últimas décadas dos retos fuertes, que la vez han sido dos grandes ayudas. El pensamiento sensibilizado ante la injusticia nos ha abierto los ojos a la realidad social y estructural del pecado. El pensamiento atento a la aportación de ciencias humanas y psicoanálisis se ha abierto más a las dosis de incertidumbre con que nos amenaza el inconsciente. Como consecuencia, se han corregido cada vez más los enfoques individualistas y racionalistas acerca del mal y el pecado.

A distancia de los momentos más conflictivos en torno a la teología de la liberación y al psicoanálisis, en el siglo xx, la moral del futuro podrá, sin necesidad de exageradas defensas ni ataques, redescubrir lo mejor de ambas aportaciones.

Ha aumentado, gracias a la teología de la liberación, la sensibilidad para el problema de la justicia social y el aspecto estructural del pecado. Uno de los cambios principales durante estos años, por lo que se refiere al tema del pecado, ha sido la mayor sensibilidad para sus aspectos sociales, estructurales, colectivos.

Pero tanto a nivel individual como colectivo queda aún por repensar, tras haber pasado por los retos de la psicología profunda, lo que puede ser una conciencia de culpa sana, no patológica. Dicho de otro modo, cuál sería la alternativa evangélica frente a los extremos de no reconocer la culpa y de obsesionarse o desanimarse a causa de ella.

Tanto a nivel individual como colectivo necesitamos aprender en la iglesia a tratar el problema del fallo moral (uso intencionadamente esta expresión, más amplia que pecado, falta, culpa, etc.). Los perfeccionismos llevan consigo los extremos del idealismo y el desánimo. El aprender hu-

---

<sup>36</sup> Me remito a mi estudio de antropología filosófica, *El animal vulnerable. Introducción a la filosofía de lo humano*, UPCo, Madrid 1997.

mildemente a partir de los errores, fallos e insuficiencias del pasado es una manera muy saludable de crecer, mediante una conversión continua.

Es importante crecer en conciencia de lo mucho que necesitan este aprendizaje, tanto el individuo como la comunidad cristiana. Podemos aprender mucho, mediante el examen y la reflexión, acerca de las opciones morales que han dado como resultado un mayor crecimiento en humanidad y en vida cristiana, así como de los fallos que han supuesto un retroceso en lo humano y en lo cristiano.

Aduzcamos un ejemplo de la historia de la teología. Cuando Tomás de Aquino escribió su tratado *De regimine principum* organizó la metodología en torno a tres cuestiones: «¿qué nos dice la Biblia?, ¿qué es lo razonable?, ¿qué nos enseña la experiencia de la historia?». Las dos primeras cuestiones han sido habituales en teología moral. La tercera no siempre ha sido tenida en cuenta suficientemente. Además de buscar orientaciones en la Biblia y en la luz de la razón humana, Tomás se preguntaba de un modo muy concreto acerca de la experiencia histórica con sus logros y fallos. Un método parecido se encuentra actualmente, por ejemplo, en la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la paz (1982). Dedicaron amplio espacio a una reflexión acerca de los pasados fallos y del desarrollo que ha venido experimentando el pensamiento cristiano sobre la guerra y la paz; por ejemplo, las limitaciones de las teorías sobre la «guerra justa». Esta metodología es particularmente importante hoy día, al tratar de integrar la mentalidad histórica contemporánea y la mentalidad clásica, más estática, que dominó durante mucho tiempo en la teología moral católica.

La teología moral debe mirar hacia el futuro, preocupada por ayudar a tomar buenas decisiones, pero reflexionando a la vez sobre el pasado, tanto en lo que conlleva de logros como de fallos. Esto supone una continua corrección y enmienda a la luz de logros o fallos en el pasado y de cara al futuro.

Una moral que asuma estas tareas será una moral reconciliada y, además, tendrá capacidad para convertirse en reconciliadora. Para uno y otro aspecto necesitará ser, como hemos visto en el epígrafe primero, una moral creyente. Vuelvo a tomar, al final de estas líneas, este motivo central con el que comencé. Una moral creyente es una moral que brota de la religiosidad. Pero eso no quiere decir que «bauticemos» con religiosidad una moral estrecha de mandamientos, sino que de la vivencia religiosa madura brote una moral de respuesta y de esperanza, en vez de una moral triste de obligaciones y sanciones. Sobre este punto sigue siendo muy iluminador lo que escribió hace tiempo Ricoeur.

En un estudio sobre la desmitificación de la acusación<sup>37</sup>, en 1965, distinguía Ricoeur entre desmitificar y desmitologizar. Desmitificar es renunciar al mito, reconociéndolo precisamente como mito. Desmitologizar es reconocer la riqueza simbólica del mito y liberarse de la racionalización que lo estropea. Es decir, renunciar al mito como explicación, para quedarse con el mito como sugerencia antropológica y recuperar su valor simbólico.

A la hora de desmitificar la acusación, piensa Ricoeur que el psicoanálisis nos ayuda más que el mero análisis de la obligación. Y se pone a «acusar a la acusación», sospechando de ella. La acusación está sobreentendida en la obligación; por tanto, no nos es accesible directamente, ha de ser descifrada. Lanzados a esta tarea, cazadores en busca del sentido, seguimos su pista sospechando del sentido aparente y olfateando un segundo sentido disimulado por el primero. La conciencia pasa de ser juzgada a juzgar a la acusación que la juzgaba a ella. «El tribunal de la conciencia pasa a ser acusado ante el tribunal del deseo.» Al interpretar de este modo la obligación como «acusación acusada» queda subordinada en función del deseo, que es algo más radical. Se ha remontado Ricoeur desde la obligación hasta el deseo de ser, raíz de la ética.

Para una filosofía reflexiva como la suya, centrada en el sujeto que habla, hace y padece, más que en un enfoque estrecho de la conciencia, la ética es «nuestra apropiación de nuestro esfuerzo por ser; no la mera obligación, sino el proceso de nuestra propia liberación. En la base de ella hay un «yo soy» que es un «yo quiero ser». El fundamento de la ética radica en tener que ser lo que originariamente se es: «hazte el que eres».

En relación con este enfoque está su manera de considerar la ética religiosa: no quiere que se dé, en ética, el paso a lo religioso mediante un simple relacionar un mandamiento moral con una manifestación divina. También esto requiere ser desmitologizado. Hay que evitar, dice, que la característica de una ética religiosa se ponga en la vinculación de la norma con la voluntad divina. Que no se limite la religión a ser un mero sacralizar la prohibición. La moral bíblica nos enseña que todo está salvado, a pesar de que todo estaba perdido. Es importante relacionar el mensaje cristiano con el deseo, raíz de obligación, más que con las solas obligaciones. La teología hace por comprender este mensaje de

---

<sup>37</sup> P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, trad. esp. de *El conflicto de las interpretaciones*, p. I, Megápolis, Buenos Aires 1976, pp. 75-93; cf. artículo original en E. CASTELLI (ed.), *Démithologisation et morale*, Aubier, París 1965.

cara al testimonio. La filosofía reflexiona sobre él relacionándolo con el deseo radical. La pregunta «¿qué puedo esperar?» es mucho más radical que la del «¿qué debo hacer?»

Desmitologizadas así la acusación y la transgresión, resulta que lo opuesto al pecado no es la moralidad, sino la fe. En este enfoque, Cristo no es el héroe del deber, sino el esquema viviente de la esperanza, símbolo vivo de su cumplimiento y fundamento de su realización. Entendida así la religión, no limitará su papel a sacralizar las prohibiciones, ni reducirá el mal a una mera transgresión de un mandato. Quedan desmitologizadas tanto la transgresión como la acusación. Para la religión el mal se sitúa ante Dios. El pecado es ruptura de relación de confianza con El. Para el puritano el mal es algo condenable, pero cuyo origen y esencia no se captan. Se queda en condenarlo y no se abre a la esperanza. Para la religiosidad el problema no es el origen del mal, sino su fin<sup>38</sup>. Lo opuesto al pecado no es ya la moralidad, sino la fe. Y el pecado más radical, la desconfianza<sup>39</sup>. Estas sugerencias del filósofo hermeneuta me parecen programáticas para que la moral religiosa del mañana sea una moral reconciliada y reconciliadora.

## 7. A MODO DE EPILOGO: OÍDOS, BOCA, PIES Y CORAZÓN PARA LA TEOLOGÍA MORAL

Una teología moral desde hoy para mañana, desarrollada como reflexión evangélica sobre la vida, se caracterizará por ser una moral con oídos para escuchar, boca para preguntar, manos y pies para acompañar y corazón para dar esperanza.

*Una moral con oídos para escuchar:* escuchar al Evangelio y a la vida. Escuchar lo que nos dicen de la experiencia y de la vida los que la viven día a día. La voz del cristiano seglar deberá escucharse, no como una

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires 1976, pp. 167-182.

<sup>39</sup> A la luz del mensaje cristiano, el mal no está al principio, sino al fin. O más exactamente en el medio: se anuncia primero la salvación y la esperanza; se confronta la objeción del mal, y, en tercer lugar, se vuelve a esperar, con el matiz de un «a pesar de todo» ... También a esta desmitologización de acusación y transgresión corresponde una revisión de la imagen de Dios: se transforma el temor ante la cólera divina en el temor de no amar bastante. Y el arrepentimiento ya no será un remordimiento cruel, sino un pesar por haber desperdiciado la oportunidad de gracia y por no haber confiado bastante.

mera referencia, sino como un lugar privilegiado para repensar la moral cristiana. La experiencia de la vida cotidiana, lugar en el que viven y buscan, sufren y gozan, dudan y descubren sentido los creyentes, es también un lugar —¡un *locus theologicus!*— para discernir la teología moral. Más aún, habrá que prestar atención a la voz del creyente de otras religiones o al agnóstico de buena voluntad.

*Una moral con boca para preguntar:* capaz, antes de dar respuestas, de convivir con la duda, integrar la incertidumbre y asumir la ambigüedad.

Ya no se limitará a esperar que sea el llamado moralista el que tome en exclusiva la responsabilidad de las justificaciones teóricas de la moral; no considerará la moralidad como un monopolio de los creyentes; tampoco reducirá el papel orientador del magisterio eclesial a la simple llamada al orden de moralistas presuntamente alejados de la ortodoxia. Será tarea de toda la iglesia entera (VS 109), en diálogo con la humanidad, esta búsqueda de una moral que surja como reflexión evangélica desde y sobre la vida.

*Una moral con manos y pies para acompañar:* caminar junto con las personas en el proceso de las tomas de decisión, ayudando antes de decidir y no dejando abandonadas a las personas después de la decisión, incluso en aquellos casos en que lo decidido no haya sido lo correcto y deseable. Una moral así no reducirá la pastoral a una simple aplicación práctica de lo elaborado por teóricos de antemano.

*Una moral con corazón para dar esperanza: una moral que anima:* moral esperanzada y esperanzadora. Para ello habrá que tomarse en serio Gal 5,1: para ser libres nos libertó Cristo. Una moral así nos animará a ser libres, porque «donde está el espíritu, allí hay libertad» (2 Co 3), para dialogar y discernir en comunidad en medio del mundo y poder responder al programa de Rom 12,2: renovar la mente para discernir.