

PLURALISMO Y CONVERGENCIAS EN LA MORAL FUNDAMENTAL POSTCONCILIAR

S U M A R I O :

- I. INTRODUCCION.**
- II. ANALISIS Y VALORACION DE LAS OBRAS SISTEMATICAS DE MORAL FUNDAMENTAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL VATICANO II.**
 - 1. B. HAERING.**
 - 2. A. GUENTHOER.**
 - a) Dios que llama (la llamada).*
 - b) El hombre llamado a responder (la respuesta).*
 - 3. M. VIDAL.**
 - a) Metodología y contenido de la moral fundamental.*
 - b) La fundamentación de la eticidad cristiana.*
 - c) La estructura antropológica del comportamiento moral.*
 - d) La moralidad cristiana.*
 - e) El pecado: categoría moral negativa.*
 - f) La figura ética del cristiano.*
 - 4. J. M. AUBERT.**
 - a) El mensaje moral cristiano: la llamada de Dios en Cristo.*
 - b) La vida cristiana, respuesta libre y responsable.*
 - 5. C. H. PESCHKE.**
 - 6. E. CHIAVACCI.**
 - a) La moral como valor supremo del hombre.*
 - b) La moral en la Revelación.*
 - c) La antropología.*
 - d) La conciencia.*
 - e) La Ley Moral.*
 - f) El pecado.*

7. F. BOECKLE.

Primera parte: El hombre ante el imperativo y el cumplimiento.

- a) El imperativo.
- b) La contradicción.
 - 1) El pecado y la culpa como fenómeno.
 - 2) Culpa y pecado en la reflexión teológica.
- c) El cumplimiento.

Segunda parte: Fundamentación de las normas morales.

- a) El fundamento bíblico
- b) La naturaleza-experiencia-razón.

III. CONCLUSIONES FINALES.

1. INFLUJO DEL CONCILIO EN LAS OBRAS SISTEMÁTICAS.

- a) Lugar central de la Revelación.
- b) Carácter religioso personalista.
- c) Enfoque dialógico-responsorial.
- d) Aspecto social de la respuesta.
- e) Diferencias en la metodología.

2. HACIA UNA MORAL PERSONALISTA.

- a) Doble dirección: bíblica o antropológica.
- b) Actitud crítica.
- c) Nuevos problemas.

I. INTRODUCCION¹

En este trabajo pretendemos analizar cómo se estructuran las obras sistemáticas de la Teología Moral Fundamental postconciliares desde la perspectiva pedida por el Concilio². Intentamos ver la coherencia existente entre las posiciones que podríamos llamar teóricas, respecto al enfoque del V. II, y su realización práctica en la literatura postconciliar³.

¹ Este estudio puede considerarse de algún modo como continuación de otro que precede en este mismo volumen (J. VÉLEZ, *Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista*). En él ofrecimos casi exclusivamente las posiciones de la literatura postconciliar en relación con el reenfoque que el Concilio pide a la Teología Moral. Las conclusiones a que hemos llegado en él las tiene el lector a mano y no juzgamos necesario repetir las ni resumirlas.

² A lo largo de este trabajo usaremos esta serie de abreviaturas:

TM Teología Moral. V. II Vaticano II.
TMF Teología Moral Fundamental. OT Optatam totius.

Respecto a las revistas usaremos, lo mismo que para los diccionarios y colecciones, las abreviaturas ya conocidas y aceptadas en esta revista.

³ J. VÉLEZ, a.c., V y VI principalmente.

La literatura teológica que comenta el V. II acepta en términos generales, al menos a nivel teórico, el enfoque del Concilio como el punto de referencia desde el que debe elaborarse la TM, pero considera que la meta conciliar no ha sido alcanzada todavía, ni siquiera a finales del período en que termina nuestro trabajo (1979)⁴. La prueba de esta doble conclusión nos la va a ofrecer de manera más clara el análisis de esta selección de obras sistemáticas de TMF postconciliar que iniciamos a continuación. Son publicaciones representativas en la TM postconciliar, españolas y extranjeras (traducidas estas últimas o no) que han tenido y siguen teniendo un influjo importante entre nosotros: B. Haering⁵, A. Guenthoer⁶, M. Vidal⁷, J. M. Aubert⁸, E. Chiavacci⁹, C. H. Peschke¹⁰ y F. Boeckle¹¹, a los que habría que añadir algunas ediciones postconciliares de las obra selaboradas con anterioridad a 1965, que se hallan dentro de la línea Conciliar y que hemos analizado anteriormente¹².

La selección podría haber sido más amplia y, quizás, más representativa de ciertas tendencias, que sin negar el enfoque y la metodología conciliares, son intentos serios de hacer TM en un mundo caracterizado por el secularismo y la conciencia de su autonomía. Esta selección requiere una justificación en la que el tiempo y el espacio han jugado un papel importante¹³.

⁴ *Ibid.*, VI, 6.

⁵ B. HAERING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. Tomo primero. Los fundamentos* (Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 163), Barcelona 1981. La edición original inglesa: *Free and Faithful in Christ. I.*, es de 1978.

⁶ A. GUENTHOER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I, morale generale*, Roma 1979. La primera edición es de 1974 y la primera ciclostilada de 1968-1969.

⁷ M. VIDAL, *Moral de actitudes. Tomo primero. Moral fundamental*, Madrid 1977.

⁸ J.-M. AUBERT, *Vivre en chrétien au XX^e siècle. Tome 1.^{er} La sel de la terre*, Mulhouse 1976.

⁹ E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 1/ Morale generale*, Assisi 1979.

¹⁰ C. H. PESCHKE, *Christian Ethics. Volume I. A Presentation of General Moral Theology in the Light of Vatican II*, Alcester and Dublin 1979.

¹¹ F. BOECKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980. La edición original alemana: *Fundamental-moral*, es de 1977. IDEM, *Hacia una conciencia cristiana. Conceptos básicos de la moral*, Estella 1973.

¹² J. VÉLEZ, a.c., IV.1 y 2.

¹³ R. LARRAÑETA (*Una moral de felicidad*, Salamanca 1979) se mueve en un campo no común en la moral española; y aunque su enfoque no coincide genéticamente con el V. II, es original, sugerente y tiene garra. Además es representativo de la joven generación de moralistas. Tenemos que decir que nos hemos quedado a mitad de camino en su estudio, camino que llevaremos hasta el final en otro momento.

En este estudio nos atendremos al criterio histórico de la fecha de la publicación de las obras, a no ser que la exposición del pensamiento completo de los autores nos exija algún cambio.

El criterio que vamos a seguir en el análisis y en la valoración de estos autores postconciliares nos lo ofrecen las conclusiones a que hemos llegado ya en nuestro artículo citado más arriba¹⁴. El V. II indica en la OT con toda explicitud el enfoque y, en parte, la metodología desde los que debe estructurarse la TM, enfoque y metodología que son una concreción de lo que se pide a toda la teología.

1) La estructuración del plan de estudios eclesiológicos debe *iniciarse* con la exposición del misterio de la Salvación en Cristo de forma que se perciba «*sensum, ordinem finemque*» (OT 14). 2) Las *disciplinas teológicas* deben enseñarse «a la luz de la fe, bajo la dirección del Magisterio de la Iglesia, exponiéndose exactamente la divina Revelación de la doctrina católica». 3) Esto supone: *a)* una diligencia especial en el estudio de la Sagrada Escritura; *b)* que deberá exponerse en *primer lugar* en la estructura dogmática. 4) *Las restantes disciplinas teológicas* deben renovarse igualmente por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación. 5) Y en relación con las restantes disciplinas teológicas determina clara y decididamente (contradistinguiéndola de ellas) que se tenga un cuidado especial en el perfeccionamiento de la *Teología moral*: *a)* de forma que su exposición científica *se nutra con mayor intensidad* de la Sagrada Escritura; y que *b)* *el objeto formal, el enfoque y, según algunos, el principio unificador* desde el que debe estructurarse, lo constituya «*el mostrar la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*» (OT 16). La OT 16 pide una

Otro autor que podría haber estado representado es el veterano R. Simon, con su «Fundar la moral», iluminándonos con su visión del proceso de fundamentación de la moral. A. Hortelano tiene autoridad y peso indiscutible, pero era difícil analizar su amplia y desparramada producción y hemos renunciado a él. Algo parecido nos ha sucedido al pretender elegir un representante de la «teología de la liberación». Su interés está fuera de discusión, pero el intento de selección y de elaboración quedó cortado muy pronto. Y esta ausencia es especialmente significativa, dado el influjo que está obteniendo entre nosotros esta teología. Habíamos planeado incluir, por lo menos, un representante de la MF norteamericana y habiendo renunciado a Ch. Curran y a R. A. McCormick, por razones similares a las de Hortelano, habíamos elegido a Th. O'Connell por su enfoque moral y por tratarse de un moralista de los que se está abriendo paso con fuerza entre la joven generación norteamericana. Finalmente, tenemos que decir que habíamos renunciado de salida a autores mucho más complejos, como B. Schueller, y a enfoques necesarios y valiosos, como la obra de colaboración ecuménica: *Handbuch der Christlichen Ethik*.

¹⁴ J. VÉLEZ, a.c., V y VI.

metodología concreta y explícita desde el punto de vista genético a la dogmática: en ella deben exponerse «*en primer lugar*» los temas bíblicos. Pero por el contexto de los números 14 y 16 de la OT y por la referencia expresa al magisterio de Santo Tomás en esta renovación, la metodología afecta a las restantes disciplinas teológicas y consiguientemente también a la TM.

Esta interpretación del V. II la ha ido confirmando la Sagrada Congregación para la Educación Católica en los documentos publicados con posterioridad al Concilio. En las «*Normae quaedam*»¹⁵ lo hace de forma muy escueta, más explícitamente en la «*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*»¹⁶ y en «*La formación teológica de los futuros sacerdotes*» con más detalle e indicando la relación que debe existir entre toda la teología y la Escritura¹⁷, entre ésta y la teología dogmática¹⁸. Y, finalmente, al referirse a la TM indica su vinculación con la Escritura. El status epistemológico de la moral exige que se construya en «estrecho contacto con la *Sagrada Escritura*»¹⁹, y se tenga muy presente la vinculación existente entre la dogmática y la moral²⁰. Debido a esta vinculación se debe adoptar en la elaboración de la moral el método y el proceso específico de la teología²¹.

¹⁵ N. 30, nota 12.

¹⁶ Romae 1970, n. 79, p. 54-55: «*Theologia moralis pariter doctrina S. Scripturae nutriatur, vocationem christianam fidelium in caritate fundatam illustret eorumque obligationes ratione scientifica exponat.*»

¹⁷ Roma 1976, n. 79: «La Sagrada Escritura constituye el punto de partida, "un fundamento perenne y el principio vivificante y animador de toda teología" (DV 24).»

¹⁸ *Ibid.*, n. 92: «De cuanto se ha ido diciendo, emergen algunas tareas específicas del profesor de teología dogmática... a) Bajo el aspecto bíblico debe tener presente que la Sagrada Escritura... sobre todo, como punto de partida y fuente de inspiración para toda la enseñanza.»

¹⁹ *Ibid.*, n. 96.

²⁰ *Ibid.*, n. 97: «A este respecto, conviene remitirse a la gran concepción, tan bien puesta de relieve por S. Tomás de Aquino, que, como otros maestros, no ha separado nunca la teología moral de la dogmática y la ha insertado, en cambio, en el plan unitario de la teología sistemática, como parte concerniente al proceso en el que el hombre, creado a imagen de Dios y redimido por la gracia de Cristo, tiende hacia la plenitud de su realización según las exigencias de la vocación divina, en el contexto de la economía de la salvación históricamente efectuada en la Iglesia.»

²¹ *Ibid.*, n. 98: «En virtud de la estrecha unión existente entre la teología moral y la dogmática se debe adoptar en la elaboración de la moral el procedimiento específico de la teología, ensanchando debidamente ya el aspecto positivo, ya el especulativo, tocando con amplitud la Revelación y desarrollando todo razonamiento en sintonía con el pensamiento y la conciencia de la Iglesia.»

En relación con el problema metodológico de la moral en el contexto de la dogmática y las restantes disciplinas teológicas, pero especialmente de la dogmática, aconsejamos el capítulo IV, «*Théologie morale et dogmatique*», de J. FUCHS, en *Existe-t-il*

El Concilio toma posición fundamentalmente (posición que sigue después la Sagrada Congregación) por el enfoque que, en líneas generales, ha defendido la corriente religioso-personalista y especialmente algunos de sus teólogos, como B. Haering; aunque lo hace con características propias. Y sitúa esta renovación dentro del marco de la teología en general.

Además de esta orientación metodológica nos va a servir como criterio y como punto de referencia para el análisis y la valoración de los autores sus posiciones respecto al tema central en nuestro trabajo anterior y también en éste, el enfoque: 1) bíblico-cristológico, 2) religioso-personalista y 3) dialógico-responsorial. Nos limitaremos a constatar la aceptación del enfoque y el significado que le dan los teólogos en rasgos generales; sobre todo, en la relación personal con Cristo (sin excluir al Padre y al Espíritu); b) y como el hombre que escucha y responde a la llamada de Dios en Cristo es radical y esencialmente interpersonal, social, comunitario (no sólo en relación con Dios, sino) con todos los demás hombres, personas como él, analizaremos también la valoración que los autores hacen de este aspecto; y c) ya que el hombre es un espíritu «encarnado» y «en el mundo», lugar natural donde se realiza, da su respuesta a la llamada de Dios en Cristo, colabora con los demás hombres en la creación de un mundo más justo, se convierte en otro Cristo e intenta llegar a ser también él la potenciación máxima de lo humano, éste será otro punto de nuestra atención.

Los límites que nos imponemos en este trabajo y el marco dentro del cual pretendemos movernos nos obligan a dejar marginados aspectos, que ciertamente son importantes y que la TMF postconciliar valora muy positivamente, y a prescindir de nuevos enfoques que han ido surgiendo desde 1965 en el esfuerzo por hacer TM desde la renovación que supone el V. II²². La metodología y el reenfoque que el

une «morale chrétienne»?, Gembloux 1973, 93-94. Y la obra del mismo autor: *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca a cura di Salvatore Privitera*, Bologna 1978, 25-44.

²² Los temas de la metodología y de la fundamentación de la moral se hallan actualmente en el centro de la discusión y de la investigación de esta disciplina. Las repercusiones de esta problemática nos van a salir al paso continuamente a lo largo de este trabajo. Puesto que nos ceñimos al punto de referencia del V. II, con lo que esto implica de limitación, remitimos a nuestros lectores que deseen tener una visión más completa del transfondo del problema a la siguiente bibliografía, en la que podrán encontrar las principales orientaciones tanto respecto a la metodología como a los intentos de fundamentación de la moral: G. A. PALO, *Teología moral (metodología)*:

Concilio pide a esta disciplina están condicionados, en gran parte, por la situación en que se encontraba. El Concilio no nos ofrece ni un *esquema* de su moral²³ ni tampoco una metodología *completa* de ella, como acabamos de ver²⁴. Y las escasas líneas que dedica a su *enfoque* (OT 16), a pesar de la riqueza que contienen, están muy lejos de ofrecernos una visión íntegra del desarrollo que debe seguir la TM. Tanto su enfoque como su metodología dejan abierto un campo inmenso al estudio y a la investigación que sólo en parte vamos a ver desarrollados desde las perspectivas de los distintos autores que sometemos a estudio. Existen entre ellos muchos puntos de convergencia y aunque fundamentalmente avanzan en una dirección común, las diferencias en sus planteamientos y en su desarrollo son patentes. De este pluralismo enriquecedor en su conjunto va a ir surgiendo una TMF que en algunos de sus aspectos se separa del Concilio y va abriendo caminos nuevos, sin que se pueda decir que la separación es una negación de las metas conciliares. Se trata más bien de un avance ante los nuevos retos que secularidad y modernidad presentan a la teología.

DETM 1055-1061, Madrid 31978; T. GOFFI, *Secularización*, *ibid.*, 991-1004. Y más en concreto y más cercano a nuestros planteamientos tenemos a M. VIDAL, ¿«Moral subjetiva» o «moral objetiva»? *El personalismo de alteridad como fundamentación crítica de la moral*: SaTer 62 (1974) 563-575, e IDEM, *La fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad. Exposición crítica del estado de la cuestión*: Moralia 3 (1981) 419-446. Este trabajo contiene una bibliografía selecta de las corrientes más importantes dentro de los enfoques de la fundamentación de la moral y un análisis sintético de ellas. R. RINCÓN ORDUÑA, *Teología moral. Introducción a la crítica*, Madrid 1980, es otra obra que recomendamos, donde trata todos los temas que nos afectan en este trabajo. Como última referencia citamos la obra de C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980, sobre todo la primera parte, donde trata el problema del método desde la perspectiva crítica de la teología de la liberación. No hemos incluido las conclusiones de estas tres últimas obras en este estudio elaborado con anterioridad. Además, las fechas de su publicación quedan fuera de los límites que nos hemos propuesto. Pero al dar la última corrección a estas páginas las citamos como indicación de que la problemática existente en torno a este tema es extraordinariamente compleja, aunque nosotros nos limitamos solamente a considerar un aspecto muy concreto de todo el problema general.

²³ J. VÉLEZ, a.c., IV.7. y IV.8.

²⁴ *Ibid.*, IV y VI.3.

II. ANALISIS Y VALORACION DE LAS OBRAS SISTEMATICAS DE MORAL FUNDAMENTAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL VATICANO II¹

1. B. HAERING

Dentro del criterio predominantemente histórico que nos proponemos seguir, y realizado ya el estudio de las ediciones preconci- liares de la *Ley de Cristo*, de B. HAERING², deberíamos estudiar ahora las postconci- liares. Pero las escasas variantes que introduce en ellas, respecto a las preconci- liares, no afectan al enfoque de su TMF y hacen innecesario este estudio.

Sin embargo, para dar una coordinación mayor a la visión de con- junto de toda su obra, ofrecemos aquí un rápido análisis de su nueva obra *Libertad y fidelidad en Cristo. I* (original inglés de 1978), ya que fundamentalmente se mantiene en la misma perspectiva de la Ley de Cristo respecto al objeto de nuestro trabajo.

El Concilio, nos dice Haering, ha supuesto para él sumergirse en un pro- ceso de aprendizaje único; y espera que esta nueva obra completa de TM exprese «con igual claridad y urgencia la dinámica cristocéntrica de *La Ley de Cristo*. El Cristo que fue, que vino y vendrá para manifestarnos al Padre nos atrae a todos hacia su amor liberador»³.

Esta obra pretende ser «la continuidad de pensamiento y de mensaje del libro anterior, centrado en el amor de Cristo... la mayor manifestación de amor creador de Dios y de la libertad. Su justicia salvadora revela la creadora fidelidad de Dios a su propio nombre de Padre. Cristo, que viene del Padre y nos conduce al Padre, será siempre el punto focal de nuestra reflexión»⁴.

Su TM es *cristocéntrica* y el amor revelado en Cristo es en ella el origen, el contenido y la meta de la libertad que no se comprende si no se da en total libertad, fidelidad y con su específica cualidad creadora. Y todos es-

¹ Al realizar el análisis de los autores damos como punto de referencia sobre ellos las posiciones que mantienen en relación con el V. II y que hemos expuesto ya en nuestro artículo anterior, en este mismo volumen.

² *Ibid.*, IV.1.

³ *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. I. Los fundamentos*, Barcelona 1981, 17. La edición original inglesa: *Free and faithful in Christ. I.*, es de 1978.

⁴ *Ibid.*, 21-22.

tamos llamados a participar en el libre, creyente y creador amor de Jesucristo fomentando las bases de una *solidaridad* entre los hijos de Dios⁵.

Su metodología, ya que pretende construir una ética cristiana de la Escucha de la Palabra de Dios, comienza, en primer lugar y principalmente, por las perspectivas bíblicas que manifiestan el valor y el significado de la vida cristiana en su conjunto, limitándose a un capítulo introductorio o a un acopio de citas justificativas de sus puntos de vista y pasando después a analizar las estructuras que corresponden fielmente a las perspectivas bíblicas y se enfrentan creativamente a los signos de los tiempos⁶.

La perspectiva bíblica fundamental del Antiguo Testamento es la Alianza. En ella se ofrece la buena nueva de la conversión como *llamada* y obra gratuita de Dios a cada individuo y a la comunidad entera, y espera la *respuesta* y la aceptación agradecida de cada uno y del pueblo, obra del Espíritu que da la vida y produce el fruto de la creatividad y la fidelidad⁷.

En el Nuevo Testamento Cristo es la nueva alianza, la Palabra de Dios hecha carne y la respuesta de vida total para toda la Humanidad, que nos llama a seguirle, a compartir su compañía, a vivir su propia vida siendo amigos unos de otros. Esta llamada y esta respuesta tiene sentido sólo para quienes viven con Cristo, en Cristo y para Cristo y son guiados por su Espíritu⁸.

La explicación de sus conceptos claves de libertad creadora y fidelidad la hace, una vez más, en clave religioso-personalista, cristológica y responsorial. La vida del hombre puede entenderse únicamente, nos dice, desde el punto de vista de la iniciativa de Dios, nosotros ejercitamos y desarrollamos nuestra libertad creadora y fidelidad escuchando y respondiendo. Es, por consiguiente, una perspectiva específicamente cristiana poner la idea de *responsabilidad* como hilo conductor, pero deberá ser presentada como expresión de libertad, y libertad creadora. En este enfoque moral de *respuesta y responsabilidad*, la fidelidad y la libertad creadoras reciben de Cristo su fuerza básica y dinámica⁹, porque hemos sido llamados y liberados por el amor hecho carne, Jesucristo, y hemos sido hechos partícipes y correveadores en su tarea continua de creación y redención en libertad¹⁰, que es fruto del Espíritu¹¹. De esta manera entramos en relación no sólo con Dios, sino también con los demás discípulos, con todos nuestros semejantes y con toda la creación¹², al alcanzar nuestra propia identidad y convirtiendo toda nuestra vida en una respuesta en Jesucristo¹³.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 23-25.

⁷ *Ibid.*, 33.

⁸ *Ibid.*, 40-41.

⁹ *Ibid.*, 74-75.

¹⁰ *Ibid.*, 83.

¹¹ *Ibid.*, 88.

¹² *Ibid.*, 91-95; 102.

¹³ Esta idea la expone de diversas maneras a lo largo de la obra. Transcribimos una de ellas porque refleja con exactitud su cristocentrismo, su antropocentrismo cris-

Esta perspectiva *dialogal* exige de la persona un carácter dialogante. En este diálogo el hombre es llamado a responder al Dios que le llama en Cristo libremente, con toda su persona, realizando una opción fundamental que le comprometa la orientación total de su vida, todas sus actitudes y decisiones, su corazón en sentido bíblico¹⁴.

Esta es la perspectiva bíblico-cristológica, personalista y responsorial de la OT 16, que en su vertiente social exige como respuesta producir frutos en la caridad para la vida del mundo. Realizar esta vocación para la persona implica comprometerse haciéndose uno mismo más hombre, colaborando para hacer más hombres a los demás y más humano al mundo en que vivimos¹⁵.

La conciencia sigue siendo el elemento subjetivo de la moralidad en la línea del Concilio, el núcleo interior y el santuario donde el hombre se conoce a sí mismo y donde resuena el eco de la llamada de la Palabra en la que hemos sido creados y la llamada del Maestro, que nos invita a estar con El como discípulos suyos, por medio del Espíritu¹⁶. Esta llamada que la percibe la conciencia es Cristo, nuestra ley, y manifestada en las tradiciones, leyes y normas enmarcadas en el contexto concreto y en la situación del hombre, exige una respuesta positiva de seguimiento y fidelidad en libertad creadora a Dios en Cristo. El hombre puede *rehusar* la respuesta a esa llamada e incurrir en el pecado.

Mantiene el esquema de la ley de Cristo, pero ha perdido la nitidez y la claridad de estructuración que alcanzó en sus últimas ediciones y sobre todo la de sus comentarios al enfoque moral de la OT 16¹⁷. La conserva en el plan general de la obra y en el análisis bíblico, pero se pierde después en el estudio de algunos capítulos, siendo quizá los más claros el dedicado a la conciencia (VI), a las tradiciones, leyes, normas y contexto (VII). Esta pérdida la consideramos importante en el conjunto de la obra.

tiano y el enfoque dialogal de su moral. «Una visión cristológica más ancha incluye también una antropología cristiana que ofrece una inteligencia del hombre, específicamente monoteísta y cristiana. Sabemos que hemos sido creados en la palabra que se hizo hombre por nosotros y que hemos sido llamados en El, por El y para El. Y sabemos que, como creyentes, podemos dar una respuesta válida a Dios Padre a través del poder del Espíritu enviado a nosotros por Jesús. «El cristiano sabe que mientras es llamado, es llamado como uno que ha sido elegido desde la eternidad, incluso antes de ser formado en el vientre de su madre.»

El cristiano es consciente de que, desde el principio, es llamado desde Dios y para Dios y de que encuentra su existencia auténtica en una respuesta total a la gracia de Dios. A la luz de la Palabra hecha carne que nos llama a todos juntos, vemos también nuestra existencia entera como una palabra pronunciada y confirmada por Dios, en la que debemos alcanzar nuestra propia identidad convirtiendo toda nuestra vida en una respuesta a Jesucristo.» (*Ibid.*, 77.)

¹⁴ *Ibid.*, 102-106; 177-180.

¹⁵ *Ibid.*, 117.

¹⁶ *Ibid.*, 233ss.

¹⁷ Véase especialmente el breve comentario *Theologia moralis speciali cura perficienda*: Seminarium 6 (1966) 358-363.

El cristocentrismo de su moral es explícito y marcadísimo, hasta el punto de hacerle descuidar la reflexión teológica necesaria y la justificación racional de muchos aspectos de la moral¹⁸.

El valor que atribuye a la Escritura es correcto, pero incide en algo que él mismo pretende evitar explícitamente. No presenta la visión de conjunto que ofrece la Revelación, sino que la cita a veces simplemente como justificación de sus puntos de vista, sin realizar el trabajo de reflexión y sistematización convenientes.

Como VALORACIÓN FINAL de un autor de sobra conocido y, a pesar de sus deficiencias, de mérito indiscutible, hay que reconocer que a través de toda su producción, pero especialmente en *La Ley de Cristo. I.*, y hasta cierto punto también en *Libertad y fidelidad en Cristo. I.*, ha contribuido más que ningún otro al cambio de actitud y de orientación de la TM. Su obra sigue teniendo un sello muy personal. Deja algo que desear, desde el punto de vista sistemático, estructural y científico, más en «Libertad y fidelidad en Cristo» que en «La ley de Cristo». Pero sigue fiel a su línea fundamental, que tuvo el mérito de sistematizar el enfoque que sancionó el Concilio V. II y que con su autoridad sigue difundiendo todavía.

2. A. GUENTHOER

La Teología Moral General, de A. GUENTHOER, es el primer intento serio y comprometido de elaborar una moral desde la perspectiva del V. II. Se mueve en la línea ya clásica de B. Haering¹⁹.

Su moral se funda en la Biblia, «alma» de toda teología (OT 16), es conciliar y ecuménica²⁰, y el principio fundamental polivalente desde el que la estructura es constitutivo de toda TM que quiera llamarse cristiana y conciliar, sin pretender convertirlo en absoluto²¹.

El plan de la obra, al menos externamente, es claro y consecuente

¹⁸ R. GALLAGHER, *Fundamental Moral Theology: 1975-1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance*: StMor 18 (1980) 168-175.

¹⁹ *Theologia moralis. Tractatus de principiis et tractatus de relationibus christiani ad Deum. Schema ex praelectionibus in Pontificio Atheneo S. Anselmi de Urbe*, Romae 1968-1969. Es una edición ciclostilada, cuyo texto es el que publicará poco después en sus ediciones alemana e italiana con variantes importantes, pero que afectan poco a su enfoque general. (*Anruf und Antwort. Eine neue Moraltheologie. Band 1. Allgemeine moral.*) Utilizamos la edición italiana: *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I. Morale generale*, Roma³1979.

²⁰ *Ibid.*, 6; 63-67, nn. 54-60.

²¹ *Ibid.*, 6; 19-25, nn. 5-12; 63-66, nn. 54-59; 108, n. 114; 200, nn. 204-205.

con su principio de comienzo a fin. Y la nota dialógico-responsorial o personalista aparece ya en el título mismo de la obra: «Llamada y respuesta». Y su aspecto bíblico-cristológico en su primer esbozo. Lo que contradistingue inconfundiblemente la auténtica TM de todos los restantes intentos que prescinden de la Revelación (y de la revelación positiva) consiste principalmente, y en primer lugar, en que parte de Dios que actúa y nos invita en Cristo a participar en su vida, para concluir de esa misma actuación el comportamiento moral que debemos seguir los hombres de acuerdo con ella. Esto se denomina desde la Escritura y el V. II «vocación» o «llamada de Dios en Cristo» (OT 16), que se realiza no sólo con la palabra, sino también con la acción²².

Esta es la síntesis que expresa la estructura de toda su TMF, y la que da coherencia a las dos partes en que la divide: «Dios que llama» (llamada) y «el hombre llamado» que responde (respuesta)²³.

La *metodología* es marcadamente teológica. Parte siempre de la que el V. II pide a la TM en el aspecto que estudiamos, y la que el autor ha asumido. 1) Comienza con la escucha de Dios en la Escritura, el aspecto más positivo de su metodología, y analiza en casi todos los temas, desde las conclusiones de exégetas y teólogos, lo que Dios dice en la Revelación positiva respecto a este punto. Normalmente parte del análisis del texto o textos que considera más significativos, complementando la visión bíblica con otros pasajes complementarios. Pasa por la Tradición, que aparece poco utilizada, y por el Magisterio que está presente siempre al menos en el V. II, para seguir con la reflexión sistemática filosófico-teológica. Hace una opción clara por la antropología personalista integral con conocimiento de causa de las corrientes más representativas y da siempre una valoración personal clara, en la que no raramente tiende a integrar las aportaciones positivas del pensamiento filosófico moderno, especialmente del personalismo, con los valores de la tradición moral.

a) *Primera parte: Dios que llama (La llamada)*

En esta sección distingue tres aspectos de la llamada:

1) *La llamada de Dios a la comunión con El.*—La síntesis bíblica general con que resume este apartado es suficiente para ver su enfoque religioso-personalista, cristológico y dialogal-responsorial de ambos testamentos: la llamada y la iniciativa divinas se desarrollan de manera diversa en los autores y libros. Según el AT(Dt) éstas consisten en la elección del pueblo, en la alianza con él (y en un segundo tiempo, la fundamentación veterotestamentaria de la moral se retrotrae incluso hasta la creación misma). Respecto al testimonio de Cristo, tal como lo conservan los

²² *Ibid.*, 114-115; 466, nn. 119-120; 490.

²³ *Ibid.*, 466; n. 490.

Sinópticos, Dios actúa ahora por medio de Cristo e instauro su reino por El. La obra salvífica de Dios en Cristo constituye la meta final y la conclusión de toda la historia de la salvación, que hace posible y exige la respuesta de la fe y del seguimiento de Cristo. *Pablo* ve la acción salvífica de Dios en Cristo no sólo en sí misma, sino en cuanto gracia que penetra al hombre en los sacramentos y lo transfiere de la esfera de la carne a la del Espíritu, por cuyo medio podemos y debemos vivir en el Espíritu. *Juan* resume en la venida de Cristo en la carne y en su muerte expiatrix la gran revelación del amor de Dios. El cristiano cree en este amor, respondiendo a su vez con el amor.

La respuesta auténtica y fundamental a la iniciativa divina consiste en el amor, es decir, en la entrega agradecida a Dios que se nos ha entregado primero a nosotros. En los Sinópticos el amor a Dios y al prójimo tiene como presupuesto la conversión y la fe y conduce al seguimiento y a la imitación de Cristo. Ya en el AT y en los Sinópticos, pero sobre todo en Pablo (el amor es *el* fruto del Espíritu), y en Juan (el que ama, observa los mandamientos), aparece con rasgos cada vez más acentuados la síntesis de la entera vida cristiana del amor²⁴.

2) *La llamada de Dios en la Ley.*—*a*) Dios llama al hombre en general en la Biblia; *b*) en el «corpus legum», y *c*) en cada ley en particular (la eterna, la ley de la gracia, la natural, la positiva divina de la Escritura, y la humana: civil y eclesiástica ordenadas en sentido jerárquico). Hemos visto cómo Dios llama a participar en la comunión con El y ahora vamos a ver cómo nos especifica *en la ley* la forma de realizar y desarrollar esta comunión²⁵. En las leyes más esenciales «la ley eterna» y la «de la gracia» (*lex evangelii*)²⁶, y en las demás, en cuanto que son participaciones y concretizaciones de estas dos²⁷, el hombre se encuentra ante las personas vivientes de la Trinidad.

Donde más clara y directamente expresa el carácter religioso-personalista y dialógico-responsorial de la llamada de Dios en la ley es en su comentario a la Escritura. *a*) En el AT lo hace al hablar de la Alianza que es la norma fundamental de vida para el pueblo, y las directrices escritas representan su explicación y concretización en las innumerables situaciones de la vida. *b*) En el NT «la ley nueva», «la ley de Cristo» (Ley de la gracia o «*Lex evangelii*») (sinópticos) la constituye la persona misma de Jesús y el Reino de Dios, que El mismo nos trae. Formulado de otra manera, es la voluntad del Padre vivida y predicada por Cristo ejemplarmente,

²⁴ *Ibid.*, 161-162; n. 167. Vale la pena acompañar al autor en su reflexión y en la síntesis del AT (Dt 4,32-40) 128-129; nn. 134-135; en la de los Sinópticos, p. 148-149; n. 148; en Pablo, p. 143-144; n. 149; en Juan, p. 160; n. 166. Nos hemos limitado a estudiar el aspecto bíblico, pero el autor analizar además el mismo enfoque en la liturgia y en S. Tomás.

²⁵ *Ibid.*, 383; n. 381.

²⁶ *Ibid.*, 245; n. 245.

²⁷ *Ibid.*, 252; n. 257; cf. 244; n. 251; 213, n. 220.

que nos llama a su imitación y a su seguimiento, y es la ley neotestamentaria. El centro de esta ley lo constituye el amor a Dios y al prójimo (Sinópticos) y la unión y comunión con El (Pablo).

La «ley moral» en general desde la perspectiva de la «ley de la gracia», nos dice, no es sólo, ni en primer lugar, palabra jurídica escrita e impuesta al hombre desde fuera. Es la realización más sublime de *la ley eterna*²⁸, que en su esencia no es una ley-palabra, sino una ley-ser, donde está en juego el ser personal, es decir, la relación entre Dios y el hombre. El Dios Trino *está presente* en el hombre justificado y actúa en él, ya que *es transformado* por la gracia y las tres virtudes cardinales. Estas realidades constituyen «la ley de la gracia» y remodelan la existencia del hombre haciéndolo capaz de una vida moral e impulsándolo a ella. Esta «ley de la gracia» («el nuevo ser en Cristo») tampoco excluye las palabras formuladas de la ley, incluso necesita de ellas para traducir en la práctica estas nuevas realidades. Es el «alma» de todo el *corpus legum*²⁹.

Las leyes positivas divinas del A y NT quedan, de esta forma, vinculadas con la «ley de la gracia» (*lex evangelii*), manifestación personal de Dios, e incluso con la ley natural, manifestación del mismo Dios en la estructura de la creación, de la que se deduce la ley natural³⁰.

3) *La vocación o llamada de Dios en la conciencia.*—La conciencia es la facultad perceptiva, el órgano mediante el cual el hombre escucha la llamada de Dios en la ley que se le hace «aquí y ahora»³¹. Y está ordenada a la realización del bien-Dios-Cristo que nos llama una vez más.

El enfoque sigue siendo el mismo que en las partes anteriores y también su metodología.

b) *Segunda parte: El hombre llamado a responder (la respuesta)*

1) «El hombre ha sido creado por Dios y lo ha convertido en un oyente que responde a su llamada; con su entendimiento está capacitado para percibirla y con su voluntad es realmente capaz de dar una respuesta»³².

2) La antropología filosófico-teológica en que se apoya la capacidad de conocer la llamada de Dios y la posibilidad de actuar libremente ante ella, que posee todo hombre en cuanto «espíritu en el cuerpo» y que se encuentra «en el mundo», es equilibradamente personalista. Sabe conjugar las aportaciones de esta línea de pensamiento moderno con los valores innegables de la tradición, siempre dentro de una correcta interpretación de la que ha aportado el V. II³³.

²⁸ Cf. 252-256; nn. 258-260.

²⁹ *Ibid.*, 261-262; n. 263; cf. pp. 256-259; nn. 261-263.

³⁰ *Ibid.*, 275; n. 275.

³¹ *Ibid.*, 383-384; n. 381. Cf. GS 16.

³² *Ibid.*, 466-528; nn. 490-552.

³³ *Ibid.*, 467-484; nn. 491-505.

3) Una manifestación clara de esta postura equilibrada nos la ofrece al tratar de la relación entre acto personal, actitud (virtud-vicio) y opción-intención fundamental que acepta con pequeñas matizaciones³⁴.

4) Respuesta positiva: *El «sí» del hombre a Dios en el acto meritorio.*—El hombre que percibe la llamada de Dios en Cristo (en su condición de «espíritu en el cuerpo» y «en el mundo») a la comunión con El, manifestada por medio de la ley y de la conciencia puede dar un «sí» de amor a Dios, pleno e incondicional a esa llamada, abriéndose a la gracia preveniente y cooperando a ella en un acto sobrenatural y meritorio³⁵.

5) Respuesta negativa: *El «no» del hombre a Dios en el pecado.*—La respuesta que puede y debe ser un «sí», puede convertirla el hombre en un «no» a todo aquello a que le ha llamado el Dios Trinitario personal en Cristo y que ha constituido el objeto de su llamada.

En este marco religioso-dialogal el pecado tiene este sentido en la Escritura: Ya que el hombre proviene de Dios, nos dice, se le ha infundido su amor y su voluntad salvífica; está totalmente preordenado a El y destinado a encontrar en El su verdadera autorealización, sin embargo, se sitúa en abierta hostilidad con Dios, ya que lo busca fuera de El. Este error comete el hombre en el pecado, ya que aferrándose a él intenta desvincularse de Dios y de su amor, para encontrar la salvación en las cosas creadas, en última instancia, en sí mismo. El pecado representa no sólo la transgresión de una ley, sino más bien la hostilidad contra Dios mismo³⁶; y desde que Dios se ha hecho visible en este mundo en Cristo, el pecado, en los que se encuentran con El y Lo rechazan, asume la forma de enemistad con Cristo y de incredulidad³⁷.

Cuando el pecado se vuelve directamente contra el prójimo, también en ese caso se ofende en definitiva a Dios mismo³⁸.

El peso del pecado no consiste tanto en la acción particular mala, cuanto en la opción, actitud fundamental del «corazón». El hombre no se limita a cometer pecados, sino que se hace pecador al rechazar el «Tú» absoluto que lo llama a su comunión y a su amor. En el acto desordenado concreto se exterioriza la naturaleza pecadora del hombre³⁹.

En un capítulo aparte nos ofrece su reflexión más complexisa de la Escritura enmarcada en la antropología filosófico-teológica personalista en que se mueve. Después de matizarnos el sentido de «Rebelión contra Dios y ruptura con la Alianza y con la comunión con Dios», ve el pecado no sólo el lugar donde el hombre opta por o contra un objeto o fin particular (limitado), ni contra un valor moral *parcial*, sino, sobre todo, como una

³⁴ *Ibid.*, 485-497; nn. 507-519.

³⁵ *Ibid.*, 655-665; nn. 676-686.

³⁶ *Ibid.*, 699-701; nn. 720-721; 711-712; nn. 736.

³⁷ *Ibid.*, 707-708; n. 731; 718; n. 746.

³⁸ *Ibid.*, 703; n. 724.

³⁹ *Ibid.*, 707; n. 730.

decisión de sí mismo, de su opción y actitud fundamentales contra el «Tú» absoluto que lo llama (pecado mortal). La toma de posición frente al objeto o al fin particular son más bien la ocasión o el signo que indica la disposición que la persona realiza de sí misma de rechazo del «Tú» absoluto que le llama a su comunión y a su amor. Todo acto moral grave está no sólo de acuerdo o en contradicción con una norma moral, sino que al mismo tiempo se convierte en fiel o contrario a Dios⁴⁰.

El pecado es contrario a Cristo y al Espíritu Santo⁴¹ y en él el pecador se contradice, se autonega al separarse de Dios, al decidir contra lo que sabe de sí⁴². La dimensión social del pecado y su consecuencia aparecen resaltadas en la Iglesia y en la comunidad humana⁴³.

Subraya con el V. II el aspecto antireligioso, de autonegación del hombre, y el social del pecado.

Y, finalmente, en la distinción teológica de los pecados sigue en su línea antropológica personalista, aunque matizando demasiado el sentido que se suele dar al acto del pecado en cuanto «signo» de la decisión personal⁴⁴.

VALORACIÓN FINAL. El juicio final de la aplicación del enfoque de la OT 16 de este primer manual postconciliar es francamente positivo. Es el mejor resultado, dentro de las limitaciones que tiene todo manual, y de las que tienen los primeros libros postconciliares que hemos analizado, de elaborar un texto de TMF desde una perspectiva religioso-teológica según el deseo del V. II.

1) La Escritura nutre fundamentalmente su moral y la convierte en su «alma» con un estudio serio, científico y documentado de lo que aportan la exégesis y la reflexión teológica actuales sobre la TMF en general y sobre los problemas particulares. Peca de reduccionismo, en ocasiones, al limitar excesivamente la complejidad bíblica al enfoque dialogal, pero lo que aporta es visión de la revelación. En algunos puntos el uso de la Escritura es excesivo y desproporcionado dentro del plan general de la obra. La coherencia de la visión de la Escritura sobre la llamada de Dios no aparece suficientemente clara, por ejemplo, en las leyes humanas.

2) El objeto formal de la TM: «La vocación de los fieles en Cristo», el aspecto cristocéntrico y trinitario de la moral es el punto más destacado en toda su obra. La aceptación de Cristo como centro de

⁴⁰ *Ibid.*, 730-731; n. 762; cf. 485-491; nn. 506-513.

⁴¹ *Ibid.*, 733-737; nn. 766-770.

⁴² *Ibid.*, 737-741; nn. 771-778.

⁴³ *Ibid.*, 746-749; nn. 781-784.

⁴⁴ *Ibid.*, 749-775; nn. 785-811.

la moral, con las implicaciones personalistas que se derivan de ello, su carácter dialógico-responsorial, sirven de corriente de fondo de la que nacen o en la que desembocan todos los elementos que estructuran la TM. Toda su moral es cristocéntrica y su cristocentrismo es la línea vertebral de todo su tratado, pero no lo lleva hasta sus últimas consecuencias en unos casos, y, en otros, lo hace como algo externo y superficial.

3) Finalmente su personalismo y la estructura dialógico-responsorial son evidentes en la estructura externa de esta obra, y están suficientemente justificadas en la estructuración general de todo el tratado y sabe apoyarlo, con conocimiento de causa, en las corrientes del personalismo filosófico-teológico moderno. Pero no siempre aparece suficientemente radicado en su cristocentrismo. Este enfoque general, al leer ciertas páginas, da la impresión de que lo aplica mecánicamente en algunas ramificaciones secundarias de la estructura general de la obra; unas veces porque no ofrece una justificación suficiente y otras porque no lleva las consecuencias hasta el fin, teniendo ambas posibilidades a su alcance.

Después de repasar la literatura postconciliar de las obras sistemáticas de TMF creemos que esta obra es el mejor intento de llevar el enfoque religioso-personalista, bíblico-cristológico y dialogal a la moral, intento que comenzó con la edición ciclostilada de 1968-1969 y que sigue perfeccionando todavía hoy⁴⁵.

3. M. VIDAL

M. VIDAL tiene una historia parecida a la de A. Guenthoer en la elaboración de su TMF. Los apuntes que había ofrecido a nivel escolar durante algún tiempo los editó en 1974: *Moral de actitudes. I. Moral fundamental personalista*⁴⁶.

Es el primer texto de MF postconciliar original español. Es el moralista de la joven generación con publicaciones más extensas, serias

⁴⁵ Se han publicado ya varios comentarios a esta obra. El más completo y positivo es el de D. Tettamanzi (*Un nuovo manuale di teologia morale*: SchCat 106 (1978) 68-77). G. Rosst (*Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazione*: RivTM 12 (1980) 353-386) es más crítico respecto a la coherencia interna de toda la obra desde la perspectiva tanto bíblica como dialógico-responsorial. Admitimos que la obra podría haber sacado más las consecuencias de sus principios y haber profundizado más en éstos.

⁴⁶ *Moral de actitudes. T. I. Moral fundamental*, Madrid 1977. Seguimos esta edición, la última que queda dentro de nuestro trabajo.

y variadas. Su *Moral de actitudes* ha alcanzado ya la cuarta edición castellana y se ha traducido a otros idiomas. Sin negar los valores positivos que tiene la moral tradicional aristotélico-escolástica e incluso la casuística, reacciona frente a sus deficiencias y limitaciones con una opción claramente personalista. En las dos primeras ediciones el tomo primero lleva el subtítulo: «Moral fundamental *personalista*». Aunque a partir de la tercera suprime el adjetivo «personalista», no supone un cambio de enfoque. Nos dice expresamente: «Más bien he intentado ofrecer una orientación que ayude a dar el paso desde una manera casuística de entender las categorías morales a una *forma personalista*»⁴⁷.

Hemos indicado en el artículo anterior sus puntos de vista al comentar las características que debe tener una moral conciliar renovada (V. 9). Debe ser 1) «una moral del indicativo antes que del imperativo»; 2) «de la *persona* antes que de la ley»; «para la Biblia... el comportamiento moral, nos dice, tiene lugar en el juego interpersonal. Es una *persona* (el hombre) la que actúa en diálogo con *otra persona* (Dios)... Esta es la «moral de la alianza» y la «moral dialogal», tal como ha sido desarrollada en los últimos decenios, muy particularmente por Haering. Esta visión personalista de la moral está muy de acuerdo con la mentalidad del hombre de hoy... A partir de esta visión personalista de la moral hay que plantear o replantear muchas cuestiones de moral. El Concilio ha aceptado esta orientación y la ha aplicado a la moral conyugal»⁴⁸. El mismo saca las consecuencias antropológicas de este planteamiento respecto a los actos morales y al compromiso de la persona⁴⁹. 3) «Una moral del espíritu de vida antes que una moral metafísica o jurídicista.» San Pablo aclara la importancia del espíritu en la moral cristiana al hablar de la «ley interior». Esta «ley del espíritu» o «ley de libertad», «de la gracia» y «de la caridad» es el centro de la moral y da sentido y orientación a todas las demás leyes. Es la ley única y fundamental en la actual economía de salvación. Las demás leyes guardan esta relación con la ley del Espíritu: a) quedan abrogadas por ella; b) quedan subordinadas a ella; o son la aplicación más o menos directa de ella (como las leyes positivas eclesiásticas o civiles). Valen y obligan, pero sólo en la medida en que guardan conexión con la ley del Espíritu⁵⁰. 4) «Una moral de *persona-en-situación* antes que una moral del objeto»⁵¹. 5) «Una moral de la *perfección dinámica* antes que una moral estática» (OT 16). 6) «Una moral de *motivaciones cristianas* antes que una moral sin motivaciones religiosas.» «En el NT destacan, nos dice, la motivación del Reino, la imi-

⁴⁷ *Ibid.*, 5

⁴⁸ *Ibid.*, 53.

⁴⁹ *Ibid.*, 54.

⁵⁰ *Ibid.*, 56-67.

⁵¹ *Ibid.*, 57.

tación de Dios, el seguimiento de Cristo...»⁵². 7) «Moral de actos o *moral de actitudes y de opción fundamental*.» En torno a este punto explica Vidal su antropología filosófica personalista. Añade otras características, pero consideramos que son de menor importancia para el estudio de nuestro enfoque.

a) *Metodología y contenido de la moral fundamental*

Ofrece una breve exposición histórica de las diversas formas de estructurar las categorías que intervienen en la moral, y termina con el esquema de J. Gruendel, claramente bíblico, personalista, dialógico y responsorial; que en resumen no es más que la síntesis del adoptado por el V. II:

«Su contenido esencial consiste en exponer las bases y los principios de la TM católica y, sobre todo, su fundamentación bíblica; y concretamente considera los siguientes temas: *esencia, fin y vocación del hombre* (antropología cristiana); la libertad como respuesta y raíz de la conducta moral; la ley en su múltiple desdoblamiento como norma objetiva...; la conciencia como norma subjetiva de la moralidad... y, finalmente, las incontables posibilidades de la *respuesta humana a la llamada de Dios*: la aspiración a la perfección y a la *virtud como respuesta positiva* y el *pecado como respuesta negativa a Dios y la conversión como retorno a Dios*»⁵³.

Sin embargo, Vidal que no se separa externamente de este esquema que parece valorar como el más positivo nos ofrece una estructuración, que irá aclarando en su antropología, muy rebajada en su teocristocentrismo explícito, en su perspectiva religioso-personalista y dialogal-responsorial:

«*El punto de partida* lo constituye la *persona* como sujeto del comportamiento moral... y se hace necesaria una consideración antropológica de este sujeto.»

El centro de interés lo debe constituir el estudio de las *estructuras* de la moralidad o eticidad cristiana:

- 1) *en el plano objetivo*: la moralidad como realidad objetiva (el valor-la ley);
- 2) *en el plano subjetivo*: la moralidad en su resonancia interna dentro de la persona (la conciencia).

El punto de llegada lo tiene que constituir la misma persona en cuanto realidad moral.

Su plan está claramente expuesto desde el punto de partida al punto de llegada, aunque no tanto la metodología para desarrollar este plan⁵⁴.

⁵² *Ibid.*, 59.

⁵³ J. GRUENDEL, *Teología moral*, en E. NEUHÄSLER, E. GOESSMANN (eds.), *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969, 267; citado por M. VIDAL, *ibid.*, 88.

⁵⁴ *Ibid.*, 89-90.

- 1) Tanto para el bien: dimensión positiva (figura ética del cristiano).
- 2) Como para el mal: dimensión negativa (pecado).

Su *metodología* concreta y externa nos va a ofrecer más bien síntesis que análisis detallados; va a poner más de manifiesto los planteamientos actuales que su consideración histórica, y, finalmente, tratará, más bien, de hacer una exposición que abra los caminos a una investigación ulterior, antes que dar soluciones definitivas, cuando éstas no estén perfiladas.

Su estudio no parte de cero, ya que sigue la producción conocida sobre cada uno de los puntos.

b) *La fundamentación de la eticidad cristiana*

Los puntos que nos afectan de este capítulo se reducen a la fundamentación *teónoma* de la eticidad, excluidas la «heterónoma» y la «autónoma» (casi estrictamente) dentro de lo «ético»: «Por todo lo dicho podemos sacar la *conclusión* de que una ética de la persona basada en la misma persona como valor absoluto y lugar propio de la moralidad no impide el que tal ética esté abierta a la transcendencia y sea una ética 'cristiana'. Creemos que es ésta la manera más perfecta de abordar el tratamiento ético de la persona. De este modo: No perdemos la 'originalidad' cristiana en cuanto que la persona es vista y valorada en su dimensión transcendental y en su apertura al valor cristiano.» Ni «tampoco adoptamos una postura de 'integrismo' cristiano, dice más adelante, que tanto daño ha hecho a la teología moral»⁵⁵.

«Aceptamos toda ética laica con tal de que admita el valor del hombre como eje de valores ético. En ella reconocemos un paso hacia la visión plena de la ética de la persona. Ello nos posibilita el poder dialogar con 'todo hombre de buena voluntad' y el poder colaborar con ellos en orden a edificar un mundo mejor (cf. GS 16; OA *passim*).

Estas dos opciones pueden ser mantenidas —en una referencia dialéctica— únicamente si colocamos a la persona como centro de los valores morales, como valor absoluto moral»⁵⁶.

La referencia explícita a *Dios en Cristo*, en este capítulo central de la antropología, se puede decir que no aparece, y lo consideramos un elemento esencial que él mismo ha valorado así y lo repetirá muy pronto.

c) *La estructura antropológica del comportamiento moral*

Esta estructura se caracteriza por contraponer a la que presenta, de una manera predominante, la moral tradicional casuística:

- 1) Una consideración más *totalizante* del comportamiento moral, donde el objeto de la moral no sea el acto, sino el carácter, los hábitos y los actos (la opción fundamental, la actitud y el acto); y donde el sujeto del

⁵⁵ *Ibid.*, 121; cf. 110ss.

⁵⁶ *Ibid.*, 121. La cercanía respecto al planteamiento de F. Boeckle es clara.

obrar moral sea el hombre integral; una unidad totalizante (no dicotómica o dualista)⁵⁷. 2) Una orientación *personalista*; y 3) una orientación *crisológica* que consideramos esencial. Aquí cita a Haering literalmente asumiendo su punto de vista; y consideramos necesario transcribirlo para el análisis que tendremos que hacer posteriormente:

«La teología moral es para nosotros la doctrina del seguimiento de Cristo, de la vida en Cristo por El y con El. De ahí que no proceda hacerla empezar por el hombre, como sería acaso pertinente en una ética natural. El punto de arranque de la moral católica es Cristo, que permite al hombre participar de su vida y lo llama a seguirle. Nuestra teología moral se propone, con toda conciencia, ser una moral de diálogo.

Pero, puesto que el diálogo sólo puede ser empezado por Dios, y Dios lo ha iniciado en Cristo, el punto angular de la moral debe ser la persona de Cristo, su palabra, su ejemplo y su gracia.

No es, pues, la antropología de por sí misma, sino la *crisología* lo que suministra a la teología moral su tema. De Cristo nos viene la gracia y la llamada. «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15,16). Hasta tal punto consideramos a la luz de la *crisología* la doctrina teológico-moral del hombre (la antropología), que en cierto modo nos parece ser una parte de aquélla. El hombre llamado al seguimiento sólo es inteligible partiendo de aquel que lo llama. Pues lo que nos importa es siempre el hombre que ha sido creado en el Verbo del Padre y milagrosamente renovado en Cristo. La antropología considera al hombre, con todo lo que él es y tiene, como llamado por Cristo»⁵⁸.

Vidal se identifica en esta larga cita con el enfoque de su maestro. Pero la realidad es que se diferencia bastante del enfoque *crisológico*, religioso-personalista y dialogal explícito de Haering (lo mismo que hemos observado más arriba respecto a su aceptación de la metodología de Gruendel, se repite aquí en la antropología). Tiene más de una ética teónoma, con elementos *crisológicos*, que de una moral explícitamente *crisológica*, aunque incluya elementos explícitamente cristianos en los momentos claves de su obra. Pero lo hace como de pasada, sin que constituyan el punto de partida y el centro desde el que constituye su moral. Analizaremos su misma estructura.

Las estructuras antropológicas en sus tres etapas son las siguientes:

1) El *hombre integral* concreto (la persona) abierto a la alteridad y a la transcendencia es el *sujeto del comportamiento moral*; y en él el aspecto de la *realidad teológica* no lo olvida Vidal, pero lo reduce a una afirmación genérica, a un apéndice de las largas páginas que dedica al tema antropológico-filosófico⁵⁹: «Es un aspecto decisivo a tener en cuenta en la antropología moral...», «pero que damos por estudiado en el curso de 'antropo-

⁵⁷ *Ibid.*, 138-139 y 141.

⁵⁸ B. HAERING, *La ley de Cristo*, 105; citado por M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 139.

⁵⁹ *Ibid.*, 139-151.

logía Teológica'». Y se limita a recordar las dimensiones esenciales de esta visión teológica del hombre casi literalmente con estas palabras: creado a imagen de Dios (dimensión teológica); recreado en Cristo (dimensión crítica); ser eclesial (dimensión eclesial); ser cultural (dimensión misterica-cultural); ser escatológico (dimensión escatológica).

En una TMF este capítulo antropológico debería haberlo constituido en el capítulo central y haberlo desarrollado y tratado de manera diferente, si pretendía seguir la línea marcada por el V. II, la orientación metodológica asumida por él de J. Gruendel (síntesis del mismo Concilio), el cristocentrismo que ha aceptado en su personalismo-religioso y el carácter dialogal-responsorial que sigue Haering y que él ha hecho suyos. Con un criterio igualmente correcto podría haber remitido a la antropología filosófica, etc., las largas páginas que le dedica y habernos ofrecido una reflexión similar de la antropología teológica. Aunque, es cierto, que la parte bíblico-teológica estaba ya expuesta por otros autores ampliamente y la filosófica, en cambio, no lo estaba.

2) *Dentro de las coordenadas antropológicas del obrar moral* en que se realiza la persona, en la coordenada de la temporalidad vincula correctamente, aunque sólo de pasada la Moral con la *Historia de la Salvación*, ya que el compromiso moral cristiano está determinado, sobre todo, por el acontecimiento central: Cristo. Y de forma semejante, al tratar de la dialéctica personeidad-comunitariedad, identifica la dimensión eclesial con la radicalización de la comunidad⁶⁰, sin dedicarle reflexión alguna.

3) En la estructura formal del obrar humano responsable (la responsabilidad como dimensión formal de todo sujeto moral), al tratar del elemento cognoscitivo observa las consecuencias del ser antropológico cristiano y subraya en dos líneas nada más la referencia esencial a la revelación.

4) Al tratar de las expresiones antropológicas profundas en que la persona se *proyecta*, en cuanto sujeto moral responsable, su esquema es coherente con el personalismo en que se mueve. Estas expresiones del comportamiento humano son no el acto-hábito(vicio o virtud) potencias-alma aristotélico-escolásticos, sino las personalistas, opción fundamental-actitud-acto. Este esquema parte de una consideración no tanto ontológica, cuanto antropológica; se coloca en una visión *dinámica* del comportamiento humano y pone el acento principal en el lado *de la persona*, no en el del objeto; dando lugar, de esta manera, a una matriz más personalista que objetivista, dentro del conjunto de toda su moral⁶¹.

d) *La moralidad cristiana*

1) *Dimensión objetiva (valor, ley)*

Opta por el concepto de *valor moral* como forma adecuada de exponer la concreción objetiva de la moral, sin pretender ser exclusivo. Dentro de

⁶⁰ *Ibid.*, 185.

⁶¹ *Ibid.*, 233ss.

la jerarquía de valores cada sistema coloca a uno como el supremo y Vidal lo coloca en su ética cristiana en «Cristo», interiorizado en el vivir de cada creyente, y formulado clara y contundentemente por Pablo (Gál 2,19-20).

El cristocentrismo, que es el constitutivo del valor moral cristiano, puede recibir una formulación diversa, y así se ha hecho en la historia de la moral⁶².

La norma es la expresión de la moralidad y del valor moral. Para solucionar el problema de la relación entre la moral y las normas podríamos decir: «la norma de la ética cristiana es Cristo: en su Persona total (hechos y palabras)... No hay otra norma que Cristo: en ella se manifiesta la voluntad original de Dios. Y esto es cierto porque el valor moral de un cristiano es también *Cristo*».

«Las normas de la ética cristiana pueden y deben tener diversa presentación, tanto en el A y en el NT como en la historia de la TM. Pero no hemos de sacralizar ninguna de estas expresiones»⁶³.

La ley positiva es la determinación de la norma y del valor moral. Pero se ha entendido con un carácter marcadamente legalista. Y de una manera totalmente insuficiente da por zanjada toda la cuestión de la ley eterna, de la ley natural y, sobre todo, de la LEY NUEVA, afirmando que el contenido válido de estas expresiones puede y debe ser mantenido dentro de otra conceptualización y de otro modo expresivo (contra lo que ha expuesto anteriormente y nos dirá después), y se limita a la exposición de la *ley positiva* con la afirmación de que es *la que propiamente realiza el concepto de ley*, que quiere examinarlo desde un punto de vista moral y no jurídico⁶⁴.

La ley positiva del AT, en sus distintas percepciones, está íntimamente relacionada con el tema de la Alianza. Ello da lugar a describir la moral del AT como una «moral de Alianza»⁶⁵.

La ley del NT la resume diciendo que para el cristiano tiene sentido el «espíritu» de la ley del AT en cuanto ha sido asumido por el NT; pero para él la única ley que existe es la «Ley del Espíritu». Pero esa «ley nueva» propiamente no es ley. De ahí que tengamos que decir que la condición perfecta de un cristiano es no tener leyes. Para el cristiano la «ley del Espíritu» se convierte en el indicativo obligante. Todas las otras formas de obligación dicen ya relación a esta «ley nueva» que es la que rige el mundo moral del cristiano.

Las leyes positivas dentro de esta ética cristiana tienen sentido por los

⁶² *Ibid.*, 259: «El valor supremo dentro de la moral cristiana se identifica con la caridad (Gilleman), la realización del Reino de Dios (Stelzenberger); la imitación de Cristo (Mersch); el ser sacramental (Bordeaux-Janet); el seguimiento de Cristo (B. Haering); etc.

⁶³ *Ibid.*, 262-263.

⁶⁴ *Ibid.*, 263.

⁶⁵ *Ibid.*, 264.

valores que comportan en sus diversos aspectos y si cumplen ciertas condiciones y, sobre todo, por su relación con la «ley del Espíritu»⁶⁶.

2) *Dimensión subjetiva* (la conciencia)

La conciencia moral es la dimensión subjetiva de la moralidad, es decir, la resonancia de la moralidad en el interior de la persona.

Su visión bíblica tanto del A como del NT la resume diciendo que tiene «matices de personalismo, de diálogo, de religiosidad»⁶⁷. Y dentro de la concepción personalista «debe ser considerada en referencia a la totalidad de la persona humana y cristiana», tiene una amplitud tan grande como la misma persona. Es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma en referencia a Dios, y en cuanto expresa el mundo de valores humano (GS 16)⁶⁸.

La dignidad de la conciencia consiste toda entera en ser función y valor de esta nueva persona que habla con Dios Padre por medio de la Persona Cristo y obra en el misterio cósmico de Cristo; en dar testimonio a nuestro espíritu de sí en cada una de nuestras decisiones morales expresamos nuestro ser de hijos de Dios, Padre de Cristo⁶⁹. La conciencia en esta perspectiva es una realidad que, como la persona de la que es conciencia, es teónoma⁷⁰. «Es la voz de Dios a través del hombre, en cuanto creado por Dios, en cuanto palabra de Dios realizada.» Pero es la Palabra propiamente dicha de Dios, su palabra revelada, la voz de Dios dirigida personalmente a nosotros de un modo sobrenatural⁷¹.

Pero el punto central de todo lo que es la conciencia de cara a la moralidad lo constituye el hecho de que es norma interiorizada de la moralidad⁷².

e) *El pecado: categoría moral negativa*

La realización ética del cristiano puede ser de signo positivo: las categorías en que debe expresarse la dimensión positiva; o de signo negativo: el *pecado*.

Trata el tema del pecado sólo parcialmente y dentro de la renovación de la TM en su confrontación con las nuevas aportaciones de las ciencias *antropológicas* y su revitalización proveniente de la Sagrada Escritura⁷³.

Entre las nuevas corrientes sobre el pecado señala:

1) *La perspectiva personalista*, como horizonte en el que se sitúa actualmente la noción de pecado que proviene de la influencia de la Biblia y de la apertura a las ciencias antropológicas. Desde la perspectivas personalista de

⁶⁶ *Ibid.*, 269-271.

⁶⁷ *Ibid.*, 293.

⁶⁸ *Ibid.*, 297-301.

⁶⁹ *Ibid.*, 301.

⁷⁰ *Ibid.*, 313.

⁷¹ *Ibid.*, 324.

⁷² *Ibid.*, 325-327.

⁷³ *Ibid.*, 355.

la Biblia (Haering): se entiende el pecado como un «no» que el hombre dice y hace. Ahora bien, esa negativa tiene diversos puntos de referencia: «No» al Dios personal, al hombre, a la comunidad, a la propia vocación histórico-cósmica.

2) *La dimensión eclesial.*

3) *Las consecuencias negativas que aporta a la humanidad* (GS 13, 25, 37, 39, 40ss)⁷⁴.

El pecado en la Escritura es un resumen escueto y claro desde una perspectiva selectiva personalista. *El AT* entiende y vivencia el pecado en la categoría clave de la Alianza: es decir, ruptura y negación de la alianza con su dimensión religiosa (contra Dios, contra ti, delante de ti) porque es ruptura de la Alianza. Y como consecuencia, implica una falsa autoafirmación del hombre, al negar la vinculación del hombre. Se puede olvidar también la dimensión horizontal al insistir demasiado en el «contra Dios». Incluye la dimensión intrahistórica, ya que acaece dentro de la historia humana; la comunitaria, ya que la alianza es comunitaria el pecado posee también esa misma dimensión (profetas).

El pecado desde la Alianza se valora como: pérdida de la Salvación, es destruir su propia historia, oponerse a la voluntad de Dios, entrar en el camino de la perdición y de la ruina⁷⁵.

El NT se coloca en el horizonte de comprensión y vinculación de la culpabilidad con Cristo y la comunidad eclesial, recalca sus aspectos personales de totalidad, radicalidad personal, comunitariedad, actitudes no evangélicas, etc. (sobre todo en los Sinópticos).

Consecuente con su orientación general insiste en el carácter personal de toda culpabilidad. Es siempre el hombre quien peca, pero hay que mantenerse siempre dentro de la dialéctica «personidad»-«comunitariedad». El pecado es personal, pero tiene una dimensión comunitaria y estructural⁷⁶. Aspecto que Vidal recalca como ningún otro de los manualistas actuales.

Tanto la definición como la distinción del pecado, las estructura desde una antropología personalista de opción fundamental, actitud y acto: «compartimos el parecer de los que creen que el pecado mortal ha de ser definido desde la categoría de opción fundamental»⁷⁷; desde la persona y no desde el acto: «propia mente la materia no califica substancialmente un acto, ya que nuestra moral es una moral de actitudes. Y estas actitudes no se definen por la materia, sino por la intencionalidad de las personas. A lo más servirá la materia de transgresión como *criterio indicativo* de la opción y de la actitud personal, que es lo que califica moralmente una acción»⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*, 371.

⁷⁵ *Ibid.*, 409-417.

⁷⁶ *Ibid.*, 445-463.

⁷⁷ *Ibid.*, 482.

⁷⁸ J. M. DÍAZ MORENO, *La gravedad moral de la lujuria. Notas de teología*

La diversificación de las formas de responsabilización en la conciencia del cristiano puede expresarse a través de las categorías personalistas de la antropología moral. De este modo se puede hablar de: 1) pecado-opción; 2) pecado-actitud⁷⁹.

f) *La figura ética del cristiano*

En este capítulo trata Vidal desde una perspectiva original el tema de la virtud. Juzga que ha de ser superado el planteamiento ontológico-formalista para formularlo en términos personalistas y relacionales. Desarrolla el tema de la virtud en clave personalista de «respuesta» del hombre a la llamada de Dios, y no ontológica de «hábito». Por otra parte, en lugar de encasillar esa respuesta en la categoría «formal» de virtud, le parece preferible expresarla con la riqueza que nos ofrecen las categorías personalistas de opciones, actitudes, etc.⁸⁰

El método que utiliza en la expresión pretende expresar el «dinamismo» moral de la persona que responde positivamente a su vocación humana y cristiana, y no su aspecto estático. Más que de virtud hablamos de «figura ética» del cristiano. Y si queremos ser fieles a estos presupuestos, necesitamos romper los cuadros del tratado «De Virtutibus», para abrir el tema a un horizonte más adecuado: «la figura ética del cristiano».

Las instancias en que se descompone la figura ética del cristiano son: 1) Ethos o moralidad: la categoría globalizante de la figura ética. 2) Sentido moral: la instancia que concreta la dimensión ética de la persona. 3) Opción fundamental: la decisión nuclear de la persona moral. 4) Actitud moral: la concreción de la opción fundamental, del sentido moral y del *ethos* de la persona⁸¹.

Este capítulo es el más personalista y más dialogal de cuantos ha estructurado hasta ahora, y quizá el más original.

VALORACIÓN FINAL: Si queremos resumir valorativamente esta obra, tenemos que decir que Vidal conoce el V. II, su enfoque, su metodología y la moral actual. Sin embargo, hace una opción clara, sin negar ni el objetivo ni la metodología pedidas por el Concilio, y se orienta fundamentalmente en una dirección, que no es ni tan explícitamente bíblico-cristológica, ni tan *religioso*-personalista, ni tan dialogal-responsorial como el Concilio pide en la OT 16.

1) Su preocupación básica es estructurar una TM fundamentada desde las aportaciones antropológicas actuales, preferentemente filo-

pastoral en torno a la parvedad de materia: SalTer 62 (1974) 616; citado por M. VIDAL, *ibid.*, 498.

⁷⁹ *Ibid.*, 499.

⁸⁰ *Ibid.*, 514.

⁸¹ *Ibid.*, 514-515ss.

sóficas y, de forma especial, desde la *personalista*. La persona en su triple relación constituye el centro de su moral y desde las categorías personalistas intenta reinterpretar y reestructurar los elementos integrantes de la moralidad. El personalismo es el hilo conductor más claro que coexiona todos los elementos constitutivos de su «Moral fundamental personalista». Con todo, no resulta siempre fácil saber, dentro de la gama inmensa de personalismos, cuál es el *suyo*. Una elaboración más apurada de toda la obra hubiera aportado una coherencia y claridad que no tiene. Pero su aportación al personalismo especialmente filosófico-moral, a pesar de sus deficiencias y oscuridades, es realmente positiva, la más completa y la más lograda de las que poseemos entre nosotros a nivel de obras sistemáticas hasta 1980.

No podemos decir lo mismo de su aportación al personalismo religioso, punto que nos afecta más directamente en este trabajo. Los pasajes en que se refiere expresamente a él, podemos decir que lo hace citando a otros autores, sobre todo a B. Haering, su fuente más frecuente e importante, y a J. Gruendel en un momento crucial de su metodología. Pero también esta vertiente del V. II la conoce y la expone, aunque no es ni el punto de partida ni el centro de su interés; casi siempre lo hace de pasada o en forma de citas, por otra parte muy acertadamente, pero que no elabora y de las que no saca todas las consecuencias. Su preocupación es más ética que religioso-moral. Este planteamiento tiene validez y es el que elige conscientemente, pero no es el central del V. II.

2) Su moral tiene en cuenta la Biblia, incluso podemos decir que es bíblica, pero no que sea la Escritura el «alma» de su TM ni que «el misterio de Cristo y la historia de la Salvación» sean el elemento central desde el que la elabore. Su moral es bíblica, pero a un nivel que está por debajo del que debería tener una ética que se define como «cristiana». Los capítulos 4.º y especialmente el 5.º (antropología cristiana) son ejemplos claros de esta deficiencia. Reconocemos que es exagerado el juicio de G. Rossi al decir que la Escritura en la obra de Vidal aporta «Apoyaturas» a un discurso que está ya virtualmente terminado por otras razones, pero tiene bastante de razón. Sus referencias bíblicas no son siempre suficientemente críticas ni están articuladas entre sí ni seguidas de una reflexión teológica coherente⁸².

3) Su cristocentrismo, y la perspectiva personalista vocacional-responsorial explícitamente religiosa, objeto formal y meta explícita pro-

⁸² G. ROSSI, *Riflessioni...*: o.c., 367; cf. IDEM, *Nuovi manuali...*: o.c., 52; R. LARRAÑETA, *Boletín de moral fundamental*: CienTom 102 (1975) 685-686.

puesta por el V. II a la TM, las encontramos afirmadas claramente en las características de la moral renovada que quiere construir (60-61); en la orientación cristológica de su moral, citando a Haering (64); al tratar del valor-ley; y, más concretamente, al referirse a la «ley del Espíritu» (66); en la conciencia (68); en el pecado (70) y en la figura ética del cristiano (71-72). Pero su obra no es coherente con el cristocentrismo explícito que nos promete, ni con el que pide el Concilio; ni es el principio desde el que estructura y cohesiona los elementos constitutivos de toda la moral. Lo mismo podemos decir del enfoque vocacional-responsorial explícitamente religioso.

Nos ofrece una moral que es conciliar, bíblica, cristiana, cristocéntrica y, por supuesto, personalista, e, incluso, religioso-personalista, pero a unos niveles que no son suficientes desde la perspectiva de la OT 16. M. Vidal ha querido elaborar una moral que, sin negar nada de lo que dice el Concilio, parte en su estructuración de fondo más bien de la reflexión antropológica humano-ética, en diálogo con un mundo, sobre todo secular, al que quiere llevar a un comportamiento radical e íntegramente humanos, a una moral teónoma y explícitamente cristiana. Este es su gran valor a nuestro juicio. Algo similar veremos, aunque en tono mayor, en la obra de F. Boeckle (2. 7).

4. J. M. AUBERT

J. M. AUBERT sitúa su *Moral Fundamental*⁸³, desde el comienzo, en el marco de lo más peculiar y específicamente cristiano; y desde ahí define la TM y su misión en nuestro mundo cultural secularizado, donde lo cristiano todavía tiene sentido. Se orienta con personalidad propia en la línea del Concilio.

La *moral cristiana* al volver a la Escritura ha reencontrado su originalidad perdida y quiere ser *la respuesta libre y responsable a la llamada de una Persona, Cristo*, motivada por un amor total y sin límites que abre al hombre *al encuentro con los demás hombres*, para formar el Pueblo de Dios que camina hacia su unidad, de la que la Iglesia es el signo y el sacramento (LG 1).

Esta moral renovada exige una progresión cada vez mayor en la autenticidad y en el don de sí mismo, porque el amor que el Hijo de Dios revela a los hombres les hace ver su vida como vocación y como tarea abierta siempre a horizontes nuevos, a una exigencia per-

⁸³ *Vivre en chrétien au XX^e siècle: Tome 1.^{er} Le sel de la terre*, Mulhouse 1976.

manente de responder cada vez mejor al amor de Dios testimoniado de forma personal y responsable⁸⁴.

a) *El Mensaje moral cristiano: la llamada de Dios en Cristo*

El punto central del mensaje moral cristiano lo constituye la llamada de Dios por medio de Cristo y la respuesta del hombre a ser siempre más hombre, más imagen de Dios, y a colaborar con los demás para que alcancen la misma meta, comprometiéndose en su mismo combate⁸⁵.

1) *La revolución evangélica y la salvación en Jesucristo*

Cristo viene esencialmente a traernos su salvación, la vida nueva que implica la transformación de *todo el hombre en cada una de sus actividades*, la verdadera vida humana, que es respuesta a un don de Dios presente ya en la humanidad en la persona del Hombre-Dios, Jesucristo. Lo que este mensaje tiene de original es que esta vida nueva, la misma vida de Dios prometida al hombre desde el comienzo, perdida por el pecado y restaurada por Cristo. Este anuncio sólo se acoge por un cambio radical de vida, una conversión permanente y un rechazo del pecado.

aa) *El impacto ético del mensaje evangélico* (antropología cristiana): El fin principal de la obra de Cristo es *hacer a todos los hombres hijos de Dios*, por medio de una nueva creación (2 Cor 5,17; Gál 6,15; Jn 3,5) que la realiza la comunicación del Espíritu (Rom 8,14); 2 Cor 13,13); y por la que nos hacemos partícipes de su naturaleza (2 Pe 1,4). Y como Dios es amor, el signo de este nuevo nacimiento es el amor a Dios y a los hombres, igualmente hijos suyos (1 Jn 4,7; cf. Rom 8,15; Ef 1,5; Col 4,5)⁸⁶.

bb) El cambio realizado inserta al hombre en la *historia de la salvación*. La realidad humana creada por Dios, a su imagen y semejanza está «a la espera» de la obra definitiva de Dios. Hay una dialéctica entre creación y Encarnación-Revelación. La obra de Cristo aparece como su victoria sobre el mal (rechazo del amor divino), restituyendo en lo esencial la vocación original del hombre (Col 3,9-10). Cristo es el gran libertador del hombre, librándolo del pecado, y justificándolo por la gracia (Rom 5,12-19)⁸⁷.

cc) *La consecuencia de este cambio, ya que el ser humano es una unidad*, supone la *transformación radical y total del hombre*. Su respuesta es total, compromete toda su vida en una opción fundamental, en un acto de amor, don total de sí, que no es sólo humano, sino que está divinizado por el amor de Dios que viene al hombre.

Se trata de una verdadera *conversión* en el hombre justificado en el sentido de un *cambio radical de vida*, de un cambio moral. Esta conversión es la conjunción 1) de la gracia divina (amor de Dios) necesaria para que

⁸⁴ *Ibid.*, 7-8.

⁸⁵ *Ibid.*, 14; 27; 33.

⁸⁶ *Ibid.*, 37-38.

⁸⁷ *Ibid.*, 38-39.

la vocación sea gratuita, y 2) del esfuerzo del hombre, respuesta libre y generosa a esta llamada, que consiste en la reforma interior y en la formación progresiva de una estructuración ética significada por la práctica de las virtudes.

dd) Este mensaje concierne *la vida moral del cristiano* que no es otra cosa que la realización de toda su actividad humana en respuesta a la llamada de Dios en Cristo, que pretende hacer del hombre perdido un hijo de Dios y supone un cambio radical de vida y de moral. Y como toda vida es *progresiva*, creciente, pero está expuesta y amenazada por la posibilidad del retroceso por el pecado y el egoísmo⁸⁸.

2) *La actualización del Evangelio en el mundo*

Conocida la nueva realidad antropológica cristiana, su dinamismo, la llamada a la conversión continua y a la responsabilidad personal, debemos actualizar esta realidad en el mundo. «El cristiano debe comprender el mundo en su verdad propia, en su secularidad, para ponerse al servicio de los hombres y ayudarles a realizar el plan de Dios sobre ellos anunciándoles de forma adaptada a su tiempo el mensaje de salvación en Cristo Jesús»⁸⁹.

La Iglesia juega aquí un papel vital. Ella es el pueblo de Dios, y la que realiza la relación entre el cristiano, miembro del pueblo de Dios, y la sociedad global en la que vive y con la que comparte sus luchas y miserias. Entendido el *mundo* como la *sociedad* en que vive el cristiano, éste es el «*lugar natural*» donde el cristiano debe cumplir su misión. Y en sentido escatológico la Iglesia está llamada, como pueblo de Dios, a identificarse con toda la humanidad.

La vocación del cristiano tiene como uno de los elementos esenciales: ser campo de actualización del mensaje evangélico en un mundo secularizado⁹⁰, hacia una nueva relación entre el mundo y la Iglesia.

3) *Leer los signos de los tiempos*

Para actualizar el evangelio se necesita conocer los rasgos y características del mundo actual, los signos de los tiempos; es decir, los acontecimientos que mejor simbolizan y caracterizan las mutaciones del mundo. Y ya que el hombre es un ser en la historia, hecho para desarrollarse y buscar nuevos modos de realización, no se le puede conocer experimentalmente⁹¹ más que si se «vive-con», se «comunica-con» los hombres de su tiempo⁹², y en esta vida del mundo el cristiano debe descubrir (él mismo) la voluntad de Dios sobre él. Y sólo puede hacerlo comprometiéndose vital-

⁸⁸ *Ibid.*, 41.

⁸⁹ *Ibid.*, 85.

⁹⁰ *Ibid.*, 60.

⁹¹ *Ibid.*, 86.

⁹² *Ibid.*, 87.

mente en ello. Y los signos de los tiempos más característicos hoy son la socialización⁹³ y los derechos humanos⁹⁴.

b) *La vida cristiana, respuesta libre y responsable*

La invitación evangélica a entrar en una vida nueva exige una respuesta adecuada, adaptada a la naturaleza misma de esta vocación propuesta por Dios en Jesucristo. Esta respuesta consiste esencialmente en la puesta en práctica de los recursos de toda la persona humana, en todas sus dimensiones. Debe ser, sobre todo, una respuesta libre y comprometida que lleva consigo exigencias concretas. Esta respuesta no es más que una vida dada y animada por el amor, y, al mismo tiempo, debe ser una vida regulada por una norma ética. Devolviendo al término «moral» su sentido original, se debe decir que *la vida moral* es la gran manera de responder a la llamada de Dios⁹⁵.

Este perfecto y breve resumen del propio Aubert subraya con claridad las características de su moral cristológica, personalista y dialogal. Y además nos sirve de cierre al plan completo de su obra que vamos a ver brevemente desarrollado y confirmado.

1) *La persona humana en su totalidad es el sujeto del obrar moral*

No nos detenemos en esta parte de carácter más bien filosófico: La persona humana incluye dos características: ser espíritu encarnado, y tener por vocación el amor.

La persona en cuanto Espíritu-encarnado, en su totalidad, incluye que es un ser-en-el-mundo, ser-con-los-demás, ser histórico⁹⁶. Y en cuanto hecho para amar, es un ser relacional, y su amor debe ser universal. Y el sentido cristiano del amor lo recibe de que Dios creador del hombre le ama con un amor infinito⁹⁷.

2) *La libertad ante la ley moral: aspecto objetivo del obrar moral*

El aspecto objetivo del obrar moral se reduce, para Aubert, a saber cómo la persona humana debe responder a *la llamada de Dios* realizando su vocación, la «ley» escrita en ella por medio de una adhesión libre.

El Evangelio presupone un orden moral natural, una antropología, y reconcilia la ley y la libertad.

Cristo es la Ley. El primer hecho fundamental que rige todo lo constituye el que el cristiano en toda su vida ha de seguir a Cristo, imitarlo y dar testimonio de El para gloria del Padre. En otras palabras: el cristiano

⁹³ *Ibid.*, 88-104.

⁹⁴ *Ibid.*, 105-119.

⁹⁵ *Ibid.*, 120.

⁹⁶ *Ibid.*, 122-129. El transfondo rahneriano aparece aquí lo mismo que antes en Guenthoer y Boeckle, etc.

⁹⁷ *Ibid.*, 129-135.

⁹⁸ *Ibid.*, 162-163.

debe continuar en toda su vida la encarnación redentora de Cristo. Y como Cristo ha asumido por la encarnación la realidad humana total, para transformarla desde el interior, transfigurarla, permitiendo al hombre participar en su vida divina. De aquí se derivan dos consecuencias:

Cristo respeta integralmente la ley natural (no añade prescripción particular alguna); la vida divina da al hombre el poder vencer el pecado y dar frutos más allá de sus propias posibilidades. Esta transformación inaugurada por Cristo *es la caridad*, que no es una prescripción particular, sino *esencialmente una vida*.

Por consiguiente, sólo se da una moralidad común a cristianos y no cristianos que es la Ley Natural; lo específicamente cristiano es esencialmente la caridad, nueva forma de vivir una vida de hombre; la vida moral es como la materia que debe ser vivificada por la caridad y es como su alma; la penetración de las normas éticas naturales por la caridad introduce en ellas novedades, que respetando sus motivaciones, las refuerza, las ilumina y puede modificar la jerarquía⁹⁸.

El cristianismo introduce en el campo de la moral la novedad de un cumplimiento más pleno de las normas éticas al servicio de la verdadera liberación y realización del hombre hecho hijo de Dios⁹⁹.

Las normas éticas en el justo no son realidades extrañas que obran a la contra, ya que él mismo es personificación viviente de la ley, él es la ley vivida. Así se comprende lo que dice Pablo que el hombre amado por el Espíritu-Santo, devorado por el amor de Dios, está libre de la ley¹⁰⁰.

3) *La conciencia moral y el compromiso de la persona: aspecto subjetivo del obrar moral*

La persona humana debe responder a la llamada de Dios realizando su *vocación*, la «ley» inscrita en ella.

Ahora se trata de interiorizar esta «ley», de pasar al aspecto subjetivo, la fuente misma de la decisión: *la conciencia moral*¹⁰¹.

Actualmente se entiende a la conciencia como el lugar de donde brotan las decisiones libres a través de las cuales la persona se afirma en toda autonomía y responsabilidad.

El hombre está llamado a realizarse en una imitación de Dios cada vez más perfecta y lo hace por su capacidad de determinarse por el ejercicio de su libertad que brota de su propia *conciencia*¹⁰², fuente única de estas decisiones es centro de mando, una «unicidad» reveladora de lo que es la persona, un sujeto y una interioridad¹⁰³.

La conciencia es el lugar originario donde tiene lugar la respuesta del hombre a Dios¹⁰⁴.

⁹⁹ *Ibid.*, 165.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 165; cf. S. THOMAS, *Contra gentiles*, 4,22; Sant 1,25; 2,12.

¹⁰¹ *Ibid.*, 166.

¹⁰² *Ibid.*, 167.

¹⁰³ *Ibid.*, 122.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 185. Esta conciencia puede ser: fundamental, corresponde al lugar de

4) *La conversión y el pecado*

No vamos a detenernos en los capítulos que siguen. El esquema es lógico y similar a los anteriores.

El mensaje evangélico es una llamada a llevar una vida nueva, a un cambio radical de vida (metanoia). Esta llamada supone evidentemente que el hombre necesita ser cambiado, transformado, que es pecador. Las dos cosas son correlativas: la conversión no tiene sentido sin que se haya faltado. Y puesto que la conversión no es más que la respuesta amorosa a la llamada de Dios, el pecado es separarse, romper con el estado de aversión¹⁰⁵.

Expuesto el sentido dialogal de la conversión y del *pecado*, éste tiene un sentido propio.

En relación con el misterio de la salvación: Es el rechazo del plan de Dios realizado en Jesucristo; es el rechazo del amor a los demás hombres, rechazo de la comunidad a la que todo hombre está llamado a participar y, consiguientemente, todo pecado es para el cristiano pecado contra la Iglesia.

Pecado contra el hombre: Si por el pecado el hombre ofende a Dios y degrada en sí la imagen de Dios que está llamado a realizar, ofende también al hombre a quien degrada en su dignidad y en su deseo de crecimiento; lesiona, finalmente, la comunidad humana y la Iglesia por la pérdida de fuerza de amor que representa¹⁰⁶.

La misma línea sigue en el capítulo dedicado a «la estructura personal y eclesial del compromiso moral», dedicado a las virtudes, la oración y los sacramentos¹⁰⁷.

VALORACIÓN FINAL: Nos hallamos ante una obra concebida con claridad y desarrollada de la misma manera hasta en sus últimas consecuencias. Las líneas de fuerza que le dan coherencia antropológica y metodológicamente son su cristocentrismo, su personalismo religioso y, quizás, la más explícita de todas, su carácter dialogal-responsorial, consecuencia esta última de las anteriores. Estas tres características quedan más subrayadas todavía por la frecuente contraposición que hace entre las orientaciones de la moral tradicional y las suyas. Pero hay

donde brotan las opciones fundamentales y las tomas de postura radicales de una orientación ética general (*ibid.*, 185-186), continuación de la idea de «corazón» en el sentido bíblico; comunitaria, vínculo del individuo con la comunidad; comunitaria eclesial, formada bajo la dirección del Espíritu Santo y actual-personal, como norma del obrar moral personal concreto.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 202-203.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 220.

¹⁰⁷ Véase especialmente las p. 239-248: «Perspectivas de futuro de la doctrina de las virtudes»; «Oración y vida de la Iglesia», p. 249-250, y «Una moral sacramental y eclesial», p. 250-253.

aspectos que Aubert acentúa y que no lo hacen, o no lo hacen en la misma medida, otros autores postconciliares (F. Boeckle, A. Ruf, R. Simon, etc.); me refiero a la vertiente social de la respuesta cristiana.

1) El mensaje evangélico es una llamada a la transformación en Cristo, que sólo se realiza por la conversión que tiene que ser permanente, progresiva y creciente, y que supone un cambio radical en todo el hombre y en todas sus actividades, a nivel individual y a nivel de «pueblo de Dios». Conversión y cambio radicales que el hombre debe realizar *en el mundo*, lugar natural donde el cristiano debe cumplir su misión, poniéndose al servicio de los hombres y ayudándoles a realizar el plan de Dios sobre ellos. Para conseguir este objetivo se debe conocer el mundo manteniéndose en una búsqueda de nuevas formas de realización sólo obtenibles «viviendo-con», «comunicándose-con» los hombres de nuestro tiempo y «comprometiéndonos-con» ellos en su vida y en sus problemas. La separación-ruptura entre lo humano y lo cristiano, entre la Iglesia «pueblo de Dios» y el mundo son desde su antropología cristiana (correctamente entendida) incomprensibles; más todavía, su entronque y su «asimilación» son constitutivos esenciales de ella. La vertiente social, el compromiso del hombre-Iglesia con el mundo, el dinamismo misionero, cocreador y corredentor del que vive la realidad de la nueva vida en Cristo («producir fruto en la caridad para la vida del mundo»: OT 16), son quizás la nota más destacada y subrayada, aunque no la más radical y la preocupación mayor de la obra de Aubert.

2) El uso que hace de la Escritura es sobrio y a veces escaso. Se limita a darnos síntesis bien elaboradas en los momentos vitales. El capítulo II es el central. En él expone la antropología cristiana que la saca de la Escritura, «alma» de su TM. En los restantes capítulos se limita, casi exclusivamente, a sacar las consecuencias de la antropología que constituye la esencia del Mensaje Cristiano: «La llamada de Dios en Cristo y la respuesta del hombre convertido.» El cristocentrismo y la explicitud de lo cristiano no dejan lugar a dudas, aunque su punto de vista de la especificidad de lo cristiano (sobre todo en el capítulo de la ley) tenemos que decir que, aunque es discutible, es la opinión más común.

3) El enfoque dialogal-responsorial lo explicita a lo largo de toda su obra en los puntos claves desde la antropología hasta los sacramentos.

4) Su metodología, disintiendo en parte de la opinión de R. Gallagher¹⁰⁶, difiere en cuanto a su valoración de la de M. Vidal. Aubert

¹⁰⁶ O.c., 188.

parte explícita y centralmente de la antropología cristiana basada en la Biblia, y, a través de la reflexión antropológica-filosófica y en diálogo con las aportaciones de las ciencias humanas, llega a una postura integradora equilibrada. Marciano Vidal, como hemos visto ya, sigue el mismo proceso a nivel de *principios* metodológicos y estructurales, pero no valora de la misma manera que Aubert los elementos que la integran en cuanto a su importancia, por ejemplo, la antropología bíblico-teológica.

Nos hallamos ante un texto sucinto, fruto de una reflexión madura y en el que el autor es consciente de la dura tarea de hacer moral hoy día, para un hombre miembro de una Iglesia, que con ella tiene que hacerla en el mundo y para el mundo, mundo desconocido, pero que tiene que conocer en los signos de los tiempos (socialización y derechos humanos) para reencarnar hasta en sus últimas consecuencias lo que Cristo es y nos ha hecho para que lo hagamos en los demás y en el mundo. La dureza de esta tarea no retrae en absoluto a J.-M. Aubert. Terminemos con sus mismas palabras: «La ética cumple su misión auténtica cuando enseña al hombre esta simple verdad que la voluntad de Dios se ha *revelado* para ser *hecha*.» Esta es la tarea primordial del cristiano, dar testimonio de Dios actualizando su voluntad a través de los tanteos de una existencia que es la de un hijo de Dios en medio de sus hermanos los hombres¹⁰⁹.

5. C. H. PESCHKE

C. H. PESCHKE S. V. D.¹¹⁰ quiere ofrecernos una TM cristiana desde el espíritu y las actitudes fundamentales que desea el V. II para esta disciplina renovada. Es uno de los pioneros que elabora un manual de TM en el postconcilio con el mérito y las desventajas que esto tiene. Su esquema es clásico y tradicional, si exceptuamos los dos capítulos dedicados a los fundamentos bíblicos de la moral cristiana y el de la llamada a la perfección¹¹¹. La novedad que aporta la encontramos en la forma de enfocarla y en su desarrollo. B. Haering, su maestro, es el autor a quien se reconoce más deudor. Y su huella aparece explícita con frecuencia en innumerables pasajes.

¹⁰⁹ AUBERT, *o.c.*, 255.

¹¹⁰ *Christian Ethics. Volume One. A Presentation of General Moral Theology in the Light of Vatican II*, Alcester and Dublin 1979. La primera edición es de 1975 y su prólogo de 1973. Las ediciones posteriores no introducen cambio alguno.

La moral cristiana está determinada para él por su relación con la Revelación en línea con V. II, sobre todo, en el NT, ya que el cristianismo es una religión en que la fe está estrictamente unida con la moralidad.

El mensaje de Salvación de Cristo incluye la llamada a la completa sujeción a la voluntad del Padre¹¹². Las acciones humanas son buenas o malas moralmente, según estén o no de acuerdo con ella. Esta voluntad no se expresa primariamente en un código de leyes, sino en *la llamada íntima* a realizar el plan que Dios tiene para el hombre y el mundo. La *respuesta* del hombre a esta llamada determina la moralidad de sus acciones y de su vida entera¹¹³. La obediencia que exige es categorial, escatológica e incondicional¹¹⁴.

La moral es, por consiguiente, dialogal, religioso-personalista y cristológica. La llamada es personal y única, pero vinculada con la común de toda la humanidad.

Sin embargo, el principio que da coherencia y unidad más compacta a toda su moral es *el del fin último* del hombre y del mundo, que lo constituye la gloria de Dios y su Reino¹¹⁵. Este criterio, por consiguiente, es el determinante de la moralidad, y esto hace que se constituya en su elemento fundamental.

Pero las obligaciones del hombre no pueden deducirse por una simple y lógica conclusión del fin último, que el hombre conoce sólo en sus formas aproximadas y no en su totalidad. La contribución exacta y completa a esta deducción puede darse sólo por la llamada personal de Dios en su Espíritu¹¹⁶.

El carácter dialogal-responsivo de la moralidad cristiana aparece para él con más claridad: 1) en la Escritura¹¹⁷, donde la llamada de Dios espera una respuesta de la que depende el destino eterno del hombre y es escatológica e incondicional¹¹⁸; 2) en la Liturgia y en la Vida Sacramental¹¹⁹; y 3), finalmente, también en la teología cristiana actual, para la que la religión, que es el encuentro personal del hombre con Dios, fundamenta el personalismo cristiano y nos relaciona no sólo con Dios, sino también con todos los llamados en Cristo¹²⁰.

La ley de la conciencia la interpreta desde la misma perspectiva del fin último. Dios creador ha dado al hombre un fin último objetivo y tiene la obligación de hacer de este fin objetivo, expuesto en la ley, su fin *subjetivo*. Y esto no puede conseguirlo más que por la mediación de la *conciencia*,

¹¹¹ *Ibid.*, XV-XVI; 278-288.

¹¹² *Ibid.*, 22.

¹¹³ *Ibid.*, 65-66.

¹¹⁴ *Ibid.*, 34; 89.

¹¹⁵ *Ibid.*, 115.

¹¹⁶ *Ibid.*, 92.

¹¹⁷ *Ibid.*, 66-68.

¹¹⁸ *Ibid.*, 34; 89.

¹¹⁹ *Ibid.*, 68-69.

¹²⁰ *Ibid.*, 69-72.

facultad que indica al hombre lo que está bien o no¹²¹. Al considerar este fin último objetivo, se le hace visible el orden moral, que se nos manifiesta en la ley. La ley moral, en su sentido más general, es consiguientemente, el orden directivo del hombre hacia el fin último¹²².

La Revelación Divina positiva tiene, respecto a la ley, una doble función: aportar una mayor claridad respecto al fin último del hombre; y proporcionar una ayuda adicional de carácter sobrenatural para la realización eficiente de la voluntad de Dios¹²³.

La Ley Nueva respecto a la Antigua es, en primer lugar, «la gracia del Espíritu en nosotros que nos da la vida de Dios¹²⁴; y secundariamente es la ley eterna escrita que tiene un sentido y un valor, indicando cómo se debe servir a Dios y a su Reino.

El carácter dialógico de la moralidad se conserva en la obediencia a la ley, porque Dios es la fuente suprema y el fin último de toda ley humana¹²⁵.

La conciencia, finalmente, juega su papel en la percepción de las exigencias morales de la naturaleza bajo la influencia de la gracia de Cristo y de su Espíritu¹²⁶.

La realización del valor moral en los actos humanos la determina también desde el criterio tradicional del fin último.

En el tema del *pecado*: la acción moralmente mala, se mueve con cautela y dentro del esquema primario del fin último y apuntando su tendencia dialógica.

El hombre debe orientarse a su fin último y no ofenderlo en ninguna de sus acciones. Si lo hace es un pecado, en último término un acto contra el autor del orden y el fin último. Para la Escritura su sentido más profundo lo constituye el rechazo a responder a la iniciativa y al amor de Dios, dándole un sentido más explícitamente personalista¹²⁷.

Su personalismo religioso y su cristocentrismo aparece en la interpretación de la Escritura. Pero al referirse a la antropología (filosófica) personalista asumida por la teología, lo hace de una manera insegura, tímida y poco personal. La descripción de esta postura aparece sobre todo en el tema de las condiciones para el pecado venial y mortal¹²⁸.

La conversión, la virtud y la llamada universal a la santidad siguen encuadradas en la misma orientación.

VALORACIÓN FINAL: Poco nos queda por decir o subrayar. Se propone encuadrar su TMF desde la perspectiva del V. II (in the Light

¹²¹ *Ibid.*, 147.

¹²² *Ibid.*, 94.

¹²³ *Ibid.*, 116-118.

¹²⁴ *Ibid.*, 119-120.

¹²⁵ *Ibid.*, 123ss.

¹²⁶ GS 16; 22; *ibid.*, 147-148.

¹²⁷ *Ibid.*, 215; 218-221.

¹²⁸ *Ibid.*, 231.

of Vatican II). Esto lo confirma con los capítulos iniciales que dedica a la fundamentación bíblica de la Moral Cristiana. La metodología que sigue en el uso de la Escritura se limita a resumir en los grandes temas el punto de vista de la Revelación, pero da la impresión de hacerlo en forma de «bloques autónomos»: esto dice la Palabra revelada; pero sin desarrollar ni completar suficientemente lo que la Escritura no explicita o no dice con una reflexión teológica y con un diálogo abierto con las ciencias antropológicas y humanas.

Conserva bloques de los manuales tradicionales que tienen un lugar en la moral conciliar; pero su amplitud es excesiva; en cambio otros que van en la línea del V. II podría haberlos desarrollado más ampliamente y no lo hace. Entre ellos se encuentran casi todos los antropológico-teológicos, por ejemplo, y, de manera especial, el capítulo de «los actos humanos», el de la conciencia, el del pecado, etc., que ni tienen la garra y la lógica de los textos clásicos preconciiliares, ni la corriente existencial renovada de los personalistas del V. II.

Como uno de los textos pioneros del postconcilio se encuentra todavía entre dos aguas. Sus valores, por otra parte, no se pueden discutir.

Ha logrado ofrecernos un texto claro, conciso, pedagógico, que fundamentalmente cumple con los objetivos conciliares que estamos analizando en este estudio: ser acentuada y centralmente bíblico y cristológico, moverse en la corriente personalista religiosa, pero estando más supeditado al principio central desde el que estructura su moral («el fin último») que al del cristocentrismo.

Su obra conserva una estructura fundamentalmente tradicional, pero introduciendo en ella una orientación y un desarrollo que se sitúan ya en la línea conciliar, aunque sus resultados sean modestos. Como son modestas las aspiraciones que el autor se había propuesto. No es una obra madura, pero cumple una finalidad pedagógica y escolar¹²⁹.

6. E. CHIAVACCI

E. CHIAVACCI¹³⁰, conocido moralista italiano, presenta con gran modestia y «temblor» su texto de TMF. Su sistematización intenta ha-

¹²⁹ No estamos de acuerdo en casi nada con la dura crítica que le ha hecho G. Perini (*Temî e problemi di una teologia morale «alla luce del Concilio»*: DivTom 83 (1980) 140-164) a esta obra que acabamos de analizar. Remito a los lectores a este artículo.

¹³⁰ *Teologia morale. 1/ Morale generale*, Assisi 1979 (1.ª ed. 1966).

cerla siempre desde la Escritura, insiste más en el esquema general que en los problemas particulares, quiere ser más positivo que polémico y no tiene aspiraciones de ofrecer una investigación científica ¹³¹.

Sitúa su moral en un marco claramente conciliar: Constituye la Escritura en el centro de su reflexión, es cristológica y religioso-personalista. Potencia el valor subjetivo del discernimiento a través de la conciencia, pero la «ley» será el elemento objetivo con el que se deberá descubrir la vocación personal en la general.

a) *Lo moral como valor supremo del hombre*

Recorramos brevemente el proceso por el que llega al final de este camino. Chiavacci parte del problema fundamental del sentido de la vida en cuanto tal. La actividad moral se constituye siempre por una confrontación, y esto supone un término de referencia con el que confrontar —valorar— las diversas alternativas posibles de nuestro comportamiento, y este término de referencia lo constituye para todo hombre un ideal hacia el que se mueve la propia historia, y funciona como *medida* última de contrastación; en último término es una *llamada* siempre presente a cada hombre, que es *transcendente* respecto al individuo concreto. Una vez percibida esta llamada el hombre puede aceptarla o rechazarla. *La actividad moral se constituye, por consiguiente, por la aceptación o el rechazo de esa llamada.* Será moralmente bueno o malo el comportamiento interior que sea respectivamente respuesta afirmativa o negativa a esa llamada. Y junto a esta pregunta (sobre la libertad) urge hoy, y de su respuesta depende la legitimidad misma de toda reflexión moral: «si y cómo puede configurar el hombre de hoy... una *medida absoluta*», que le sirva de punto de referencia para sus decisiones. En otras palabras, «encontrar una medida absoluta equivale a descubrir el sentido último de la propia existencia, comprender nuestro propio valor y nuestra propia esencia. La búsqueda de lo moral equivale a la comprensión de sí mismo. Y si se quiere definir «ética» a una ciencia que produce normas de comportamiento, se debe llegar antes o después a la exigencia de una metaética que ofrezca al hombre el significado de la propia existencia ¹³².

b) *La moral en la Revelación*

El sentido de la vida de cada hombre está ligado a su actitud frente al término de referencia, y a la *medida absoluta* que hemos denominado llamada trascendente. Si este término y esta llamada tienen sentido y no son una ilusión lo tendrá también nuestra vida ¹³³. Después de este plantea-

¹³¹ *Ibid.*, 5-6.

¹³² *Ibid.*, 10-11.

¹³³ *Ibid.*, 28-29.

miento antropológico-filosófico sobre el valor transcendental que da sentido a nuestra vida emplaza la antropología cristiana.

El hombre no tiene en sí mismo su significado propio. El Mensaje Cristiano (la Biblia) es la Revelación de Dios al hombre, a todo hombre. En él *Dios es el que llama y el hombre es el que ha nacido para responder absolutamente*.

Analizando el sentido de esta llamada y de esta respuesta en el A y el NT, concluye Chiavacci que ambas morales son dialogales, pero de forma diferente. La revelación del AT se hace autorevelación total y definitiva en Cristo¹³⁴, en cuanto don de sí, que es caridad (1 Jn 4,8 y 16)¹³⁵, e irrumpe en nuestra historia y esta autorrevelación se hace llamada que en el A y en el NT se presenta como llamada de amor, que se justifica sólo por ser llamada de amor: *La única fuente del NT del deber moral está en el hecho de que Dios nos ha llamado*¹³⁶. La caridad (no es un precepto, ni el precepto divino) es Dios mismo, único sentido de la existencia del hombre. Sólo la aceptación de la fe en Jesucristo crucificado es la aceptación del don de sí, como *único sentido* de la vida.

Cristo es el centro del Mensaje moral cristiano. Es con toda su vida terrena la respuesta humana perfecta a la llamada del Padre. El constituye, por consiguiente, la llamada y la respuesta perfecta, ejemplar para todo hombre. En este sentido se puede decir que Cristo es nuestra ley. Es la vida vivida en plenitud. De ahí que su seguimiento sea algo central en el cristianismo, pero no un seguimiento de mera imitación o repetición¹³⁷.

La moral es respuesta histórica a una llamada absoluta, autojustificante que nace de una caridad eterna que nos llama a ella¹³⁸.

c) *La antropología*

Acto humano es todo comportamiento en el que el ser humano vive, se expresa en la concreción del gesto y realiza, como acontecimiento en la historia de la humanidad, *su respuesta a la llamada de Dios*. Llamada que una vez conocida podrá ser elegida o rechazada¹³⁹.

El actuar cristiano ante Dios se puede resumir en estos principios: 1) «frente a Dios existe siempre, para toda persona concreta y en toda circunstancia, una única respuesta objetiva justa; 2) existe un deber moral en nuestra existencia, por encima de cualquier otra obligación, que consiste en hallar la llamada de Dios en toda decisión; 3) nadie puede estar absolutamente seguro, en muchas ocasiones, de cuál sea, para una persona determinada, en una circunstancia concreta e irrepetible, la llamada de Dios.

¹³⁴ *Ibid.*, 39.

¹³⁵ *Ibid.*, 40-42.

¹³⁶ *Ibid.*, 43-44.

¹³⁷ *Ibid.*, 46-47.

¹³⁸ *Ibid.*, 48.

¹³⁹ *Ibid.*, 50.

Pero precisamente por esto se deben usar todos los medios para discernir cuál es la llamada completa y auténtica de Dios para nosotros¹⁴⁰.

d) *La conciencia*

La conciencia también la sitúa en la misma clave que los capítulos de la antropología filosófica y bíblica, pero tiene una importancia notable en todo su pensamiento.

El sentido de la conciencia que tiene Chiavacci matiza, en parte, el tradicional. La reflexión moral cristiana de esta categoría es indispensable, porque supone «examinar el nexo, el punto de contacto entre Dios que llama y el hombre que responde»¹⁴¹. Podemos decir que «es el lugar propio de la decisión moral fundamental, de la aceptación o del rechazo de la llamada de Cristo; además es el lugar donde se realiza el discernimiento sobre la forma cómo esta decisión deberá concretizarse en la vida. A este nivel se sitúa la dimensión más específicamente teológica y teónoma de la vida moral cristiana, que sólo en su relación con Cristo encuentra su fundamento, su significado, su motivación. Al mismo tiempo encontramos aquí la auténtica autonomía, ya que la conciencia moral, movida por el Espíritu Santo, no es puramente pasiva, sino que interioriza y asume los valores, y realiza el discernimiento que constituye la referencia última de la valoración y del actuar. El tratado de la conciencia se articula estrictamente con el de la ley¹⁴².

Desde la reflexión bíblica, filosófica y teológica actuales, la compleja realidad del yo en acción en cuanto yo, del yo que decide de sí mismo, es lo que hoy puede indicarse en síntesis con el término de conciencia, que en cierto sentido se considera expresión de la experiencia moral con los elementos que la constituyen y no resumimos¹⁴³.

El yo en acción en cuanto yo, el momento activo de la fe, la obra de discernimiento —el modelo lógico y bíblico de conciencia que propone— no tendría sentido, nos dice, si no existiese un *término de confrontación* con el que comparar la situación concreta, con la que discernir entre las múltiples posibilidades concretas del comportamiento que se ofrecen al particular en un momento determinado»¹⁴⁴.

e) *La Ley Moral*

Chiavacci vincula su concepto de conciencia con el de ley. La ley es el término de confrontación, con el que debemos entrar necesariamente en relación: y es «Dios mismo que se revela en Cristo, los compañeros de la humanidad y de la Iglesia, que me están presentes, la historia misma de

¹⁴⁰ *Ibid.*, 76-77.

¹⁴¹ *Ibid.*, 95-97; cf. 105-106.

¹⁴² G. ROSSI, *Nuovi.*: *RasTeol* 20 (1979) 54.

¹⁴³ E. CHIAVACCI, *o.c.*, 130-131.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 131.

la humanidad, el cosmos en su totalidad lo que propone provisionalmente como «ley moral»¹⁴⁵ (concepto distinto para él del de norma), y que lo describe como un deber moral (una llamada interior o exterior que vincula interiormente)¹⁴⁶.

Chiavacci no es un situacionista. Sigue manteniendo su línea antropológica constante desde la que la conciencia juega el papel decisivo en la moralidad no contra ni independientemente del mundo objetivo, sino de forma complementaria con los elementos que constituyen la llamada o la ley moral. Considera necesaria la ley y le da un valor objetivo serio, aunque termina identificando matizadamente ley y conciencia.

El primer deber moral es el discernir la llamada de Dios para mí aquí y ahora¹⁴⁷. Y para realizar este discernimiento, función primaria de la conciencia, se necesita la *ley moral*; el «marco de referencia objetivo» algo que no sea la situación misma¹⁴⁸; «el conjunto de datos morales a partir de los cuales el individuo debe valorar una situación y encontrar en ella la norma moral»¹⁴⁹, la que debe guiarle en su discernimiento de cómo lo llama Dios a vivir la caridad en la situación particular¹⁵⁰. El hombre obedece y debe obedecer, como lo indica S. Pablo, sólo a su valoración de la situación, y *únicamente su valoración de la situación es lo que puede propiamente llamarse «norma» moral*; pero ninguna situación puede valorarse sin datos objetivos y criterios valorativos¹⁵¹.

La *norma moral* brota sólo de la conciencia del hombre particular a través de un discernimiento atento y amoroso, pero es imposible e impensable sin dato objetivo —un complejo de criterios valorativos y de datos de hecho— independientemente de la situación¹⁵².

Estos datos nos los aportan la Revelación, la ley natural, la ley humana civil y eclesiástica. Detengámonos en la Revelación y concluyamos con una síntesis general. En la revelación este punto de referencia objetivo «la llamada de Dios es la Palabra, que se encuentra en la revelación escrita, cuyo objeto es el mismo Jesús. Y en la reflexión moral sobre esta llamada, Cristo, es el polo en torno al que gira toda la reflexión bíblica. El es la llamada total del Padre y, al mismo tiempo, respuesta perfecta y ejemplar de toda respuesta. El seguimiento de Cristo, por parte nuestra, halla aquí su justificación¹⁵³.

El seguimiento de la Ley Nueva también lo sitúa en este contexto general siguiendo a Santo Tomás. Es propiamente el espíritu de Dios en nosotros o la ley de la caridad. Todos los demás preceptos específicos del hom-

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, 138.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 132.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 136.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 143-144.

¹⁵⁰ G. ROSSI, *Reflessioni.*: o.c., 368-369.

¹⁵¹ *Ibid.*, 143.

¹⁵² *Ibid.*, 153.

¹⁵³ *Ibid.*, 154.

bre, criatura racional, debe hallarlos por medio de la razón. Y termina uniendo estas conclusiones (cap. 4.º) con los del anterior (3.º). La idea que tenemos hoy de la ley moral es la de conciencia en el NT¹⁵⁴.

La visión integral de la ley moral y de los preceptos para Chiavacci es la siguiente: la Revelación, la ley natural, la ley humana, la vida y el magisterio de la Iglesia —el conjunto de datos que constituyen la ley moral objetiva: este complejo de datos, esta ley moral, no contiene en sí la norma moral. La producción de la norma moral es tarea del sujeto agente, y es una tarea jamás delegable. Del hecho objetivo —sea valorativo sea fáctico— no se deduce automáticamente la norma concreta para un individuo particular que actúa aquí y ahora. Con esto se quiere decir que los preceptos en los que eventualmente se presenta la ley moral no se convierten automáticamente en norma. El precepto de la ley, precisamente por ser objetivo, no se halla en grado de tener en consideración la vocación única e irrepetible del individuo, ni de la creatividad inevitablemente unida con el discernimiento¹⁵⁵.

f) *El pecado*

Dentro del esquema cristológico, personalista y dialogal es el rechazo de la relación con Dios, de la llamada de Dios en Cristo. Y desde el punto de vista de la conciencia es la decisión consciente contra la norma de ésta.

En el A y en el NT acentúa estos mismos aspectos¹⁵⁶. Sigue siendo la transgresión consciente de la norma de la propia conciencia en cuanto se le muestra como la concretización de la única llamada suprema de Dios en Cristo, en la que rechaza el amor del Padre eligiendo inexplicablemente la muerte y las tinieblas.

Sigue la misma línea en la distinción del pecado, y en su aspecto estructural y social.

No aporta ningún capítulo dedicado a la respuesta positiva.

VALORACIÓN FINAL: Vamos a concluir ofreciendo el resultado que el mismo Chiavacci nos ofrece de casi toda su reflexión teológica al definirnos el concepto y la tarea de la TM. La tarea de la TM y de la predicación morales es acompañar al individuo en su proceso de discernimiento. Para esto la TM debe ilustrar todos los elementos objetivos que son indispensables o útiles para descubrir la vocación personal del individuo. *La TM es, por consiguiente, la ciencia que debe explicar la excelencia de la vocación humana en Cristo (OT 16) en el marco de la experiencia y de la reflexión de la Iglesia; de esta manera*

¹⁵⁴ *Ibid.*, 140-143.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 214; 193-194; 199-202.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 241-247.

sirve de guía al proceso de discernimiento del individuo. Pero el último paso sólo puede darlo cada uno, la TM no puede hacerlo por él.

La TM es el anuncio, sigue diciendo Chiavacci, y la especificación de la llamada de Dios a la humanidad y un apoyo para que cada uno pueda encontrar su colocación personal en esta llamada. El objeto propio de la TM es la ley de la moral, es decir, el complejo de datos y de criterios valorativos con los que cada uno deberá medir la propia situación y descubrir la vocación propia ¹⁵⁷.

Completemos algunos aspectos:

1) La Escritura y la antropología moral constituyen la medida y el centro en toda su obra. Sin bajar a detalles sigue sus líneas fundamentales con exactitud, especialmente en el capítulo antropológico-teológico (2.º). El sentido del hombre y la justificación de la moral se halla en la llamada trascendente, personal, absoluta y definitiva de Dios que se hace don de amor en Cristo y que, porque nos ha amado, nos pide una respuesta correspondiente de amor que dé sentido y significado a nuestro ser y a nuestro existir, Su cristocentrismo es explícito y consecuente.

2) El personalismo tanto filosófico (1.º) como teológico (2.º) están deducidos desde la estructura más fundamental del hombre, de la creación y de la revelación positiva. Y sabe sacar las consecuencias de este personalismo en todos los momentos claves. Su personalismo es más acentuadamente filosófico que teológico. Su capítulo mejor elaborado quizás sea el primero, su antropología filosófica personalista, en la que se transluce ya claramente la antropología teológica del segundo. Se orienta más hacia el hombre profano que hacia el religioso y cristiano (orientación que no criticamos y que es la que más nos ha gustado de la obra, aunque sea la más marginal en este momento para nosotros). Se sitúa con frecuencia en esa zona de diálogo entre el mundo secular actual con sus problemas y la Palabra eterna de Dios. Tarea siempre difícil y digna de elogio.

3) El tema de lo objetivo-subjetivo, el de la ley y la conciencia es central en toda la obra de Chiavacci. El elemento objetivo queda parcializado, por no decir malparado en su confrontación con el subjetivo, especialmente en el capítulo de la conciencia, donde salvados los valores objetivos fundamentales, por insistir excesivamente en lo subjetivo, no quedan suficientemente valorados. Su deseo de contradistinguir su posición personal en este tema, de la acentuadamente legalista defendida con cierta frecuencia en la posición tradicional, hace

¹⁵⁷ *Ibid.*, 219.

que sus críticas sean poco matizadas. Su posición última frente al complejo y delicado tema de lo objetivo y lo subjetivo de la ley y la conciencia, de la ley universal y la situación particular, de la vocación general y la particular no quedan claras ni suficientemente justificadas. Queda siempre una zona en penumbra, que es mucho más amplia de lo que sería necesario. Para nosotros, con las matizaciones que hemos hecho, su moral se sitúa en el marco conciliar: Constituye la Escritura en el centro de su reflexión; es cristológica y religioso-personalista, con una cierta acentuación del personalismo filosófico y ofrece unos resultados muy superiores a los que este conocido moralista, demasiado modestamente, se propuso en su prólogo.

7. F. BOECKLE

FRANZ BOECKLE es un moralista suizo que regenta la cátedra de TM en la Universidad de Bonn. Sus obras son ya conocidas entre nosotros¹⁵⁸. Nos vamos a limitar al análisis de su *Moral Fundamental* (MF)¹⁵⁹, que es la exposición más trabajada y perfilada de su pensamiento, aunque no sea su pensamiento completo, y como punto de contraste a su breve resumen de moral fundamental: *Hacia una conciencia cristiana*¹⁶⁰. Su producción es selecta, elaborada y extensa y abarca casi todos los campos de la moral. El núcleo central de esta obra lo ha expuesto ya de forma condensada en varias publicaciones anteriores¹⁶¹. Su pensamiento ha evolucionado a lo largo de los años en relación con nuestro tema.

¹⁵⁸ Sus colaboraciones en diversos diccionarios y colecciones teológicas, por ejemplo, *Panorama de la Teología actual*; MS; etc., además de su extensa producción traducida en parte al castellano, sin olvidar la dirección de los números de *Concilium* dedicados a la Teología Moral y la amplia colaboración en esta revista, han hecho que su pensamiento sea popular en los ambientes morales.

¹⁵⁹ Madrid 1980. Edición original alemana: *Fundamentamoral*, Muenchen 1977.

¹⁶⁰ *Hacia una conciencia cristiana. Conceptos básicos de la moral*, Estella 1973. El subtítulo corresponde mejor al contenido de la obra y es la traducción del original alemán: *Grundbegriffe der Moral*, Aschaffenburg 1967. La edición española traduce la alemana de 1972, en la que no hemos encontrado cambios de importancia. Es la primera edición alemana que hemos podido localizar. La fecha es ciertamente postconciliar, pero, aunque fundamentalmente se mueve en la línea que apoyará el Concilio, no encontramos ninguna referencia al V. II, ni la escasa literatura que cita nos ofrece tampoco nada postconciliar. Cita a Rahner, Haering, Metz, Mausbach-Ermecke, Schoelgen, etc. La edición castellana permanece fiel a la primera alemana. Es una obra que se coloca como Haering, Fuchs, etc., en el preconcilio, pero con la intuición de lo que la renovación conciliar iba a aportar.

¹⁶¹ Cf., p. ej., *La Morale fondamentale*: RScR 59 (1971) 331-364.

En 1977 su MF tiene como *objetivo* recoger las aportaciones más importantes del debate filosófico, sociológico y teológico en una exposición sistemática de los principios de la TM. Los principios generales deben servir para dar una respuesta objetiva a los problemas éticos concretos, respuesta que al mismo tiempo salvaguarda la validez universal de dichos principios y ofrece un margen y una seguridad para las opciones individuales¹⁶². Y para esto la teología debe escuchar las preguntas y las dudas de los hombres y desde la conciencia *de la fe* darles una respuesta creíble y convincente.

Como toda teología, la TM «tiene que atenerse a su OBJETO, la revelación de Dios en la historia, y preguntarse desde él por los métodos adecuados para comunicar sus propios conocimientos, de forma convincente *al hombre de hoy*», que posee una *mentalidad científica*¹⁶³.

La TAREA de la TM en la situación cultural e histórica actual exige «*legitimar una teoría ética sobre el establecimiento de valores y normas* y en particular poner en claro *la función que en este campo compete a la fe cristiana*»¹⁶⁴.

«La TM se presenta justamente, desde que adquirió el carácter de disciplina científica durante la alta Escolástica, como *teoría normativa*, es decir, considera que su tarea consiste en establecer y exponer un sistema global de normas éticas (preceptos y prohibiciones que obligan a todos), y si bien ha apelado desde siempre a la tradición basada en la Biblia, nunca vio en ello una oposición a lo humano como tal. Al contrario, siempre se puso interés en mostrar que la moral de la revelación es la auténtica moral racional. Esto *justifica* e incluso *reclama* que planteemos los problemas básicos *partiendo de la teoría ética* y nos preguntemos después por el significado de la fe cristiana para la ética»¹⁶⁵.

Difícilmente se puede exponer con mayor claridad su punto de partida, el camino a recorrer y el objetivo a lograr que se propone con su metodología.

El mismo Boeckle es consciente de las dificultades que su planteamiento suscita y lo explicita: «La fórmula sugiere que nuestro principal propósito es elaborar una teoría ética general, a la que se *incorporen luego, como complemento y correctivo los conocimientos provenientes de la fe*»¹⁶⁶, y contrapone a su planteamiento el que algo caricaturizadamente para 1977 resume él mismo de otros «autores» fácilmente localizables: lo «que se espera de un moralista teólogo es una teoría sobre el obrar humano fundada en la fe cristiana y definida por ella de comienzo a fin»¹⁶⁷.

¹⁶² *Moral fundamental*, 14.

¹⁶³ *Ibid.*, 16.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 17.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 20. Parte del subrayado es nuestro.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 17. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 17.

Esta toma de postura nos afecta centralmente en este trabajo. El mismo Boeckle conoce que su metodología va en otra dirección de la que se pedía en vísperas del V. II (que él mismo constató ya en 1957)¹⁶⁸, pero sin hacer referencia al mismo Vaticano II y a la toma de postura explícita que se hace en la OT 16. Los comentarios no se han hecho esperar. Pero antes de referirnos a ellos tenemos, como punto de contraste, la postura del mismo Boeckle que sigue, en parte, la previa al V. II y que luego adoptaría el mismo Concilio, aunque sin imponerla de forma exclusiva¹⁶⁹.

El punto de partida para una TM cristiana debe ser el hecho fundamental de nuestra creación y redención en Cristo, para mostrar desde él 1) que nuestro obrar cristiano debe derivarse de la unión vital con Cristo y llevar el cuño *sacramental*; 2) que toda moral tiene como auténtica ley del cristiano al mismo Cristo en persona (que se le hace presente en toda ley) y tiene el carácter *dialogal-responsorial*, ya que se da un encuentro entre Dios que *llama* y el hombre que *responde* y se responsabiliza, y 3), finalmente, nos exige que configuremos todo el orden terreno según el Espíritu de Cristo.

Al exponer «la concepción cristiana del hombre» en su antropología razona todavía más explícitamente el por qué se justifica que el punto de partida sea la revelación de Dios en Jesucristo y no la ética:

«Al trazar... la concepción cristiana del hombre, no lo hacemos para construir una TM del hombre; vemos más bien al hombre partiendo de Cristo y nos preguntamos quién es el llamado a la imitación y qué posibilidades y capacidades tiene para seguir la llamada del Maestro. Esto tiene una especial importancia *en medio de la barahunda ideológica de nuestra época, con las numerosas y contradictorias concepciones sobre el hombre*, con visión cristiana vemos al hombre como imagen de Dios y como compañero de Dios en la historia de la salvación»¹⁷⁰.

De la postura del Boeckle de 1977 se hacen eco R. Gallagher¹⁷¹: Su concepción de la autonomía (autonomy-status) en el fenómeno ético es central en el método de Boeckle. Esta es la razón de su sospecha respecto a una moral católica basada en los principios de la revelación; G. Rossi juzga correcta su metodología y no baja a detalles¹⁷²; J. Escudé le observa que aprovecha los materiales ofrecidos por la antropología filosófica «y pone

¹⁶⁸ *Tendencias de la teología moral*, en J. FEINER, J. TRUETSCH y F. BOECKLE (ed.), *Panorama de la teología moral actual*, Madrid 1961, 521-546: «La teología moral (debía ser) una estructuración orgánica basada en el núcleo de la revelación de Cristo, una elaboración más profunda de la base óntico-sacramental del objeto de la moral y, en el aspecto metodológico, un mayor recurso a las fuentes positivas críticamente estudiadas (*ibid.*, 17-18).

¹⁶⁹ *Hacia.*, 10-12.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 25. El subrayado es nuestro.

¹⁷¹ *O.c.*, 150.

¹⁷² *Riflessioni.*: 371.

entre paréntesis su condición de teólogo (en el punto de partida). Prescinde de la fe, porque toda ética teológica está bajo la sospecha de la heteronomía, mientras nuestra cultura está afirmando la autonomía del ser humano»¹⁷³. H. Rotter acentúa el mismo aspecto crítico. Su método produce la impresión de depender de la razón con independencia de la fe¹⁷⁴. Pero sobre todo es B. Haering quien le critica de manera más dura. Analiza la relación entre Biblia y ética normativa, y concluye refiriéndose expresamente a la *Moral fundamental* de Boeckle:

«Trata este autor la base bíblica de la TM casi exclusivamente en el capítulo sobre 'Cómo argüir sobre las normas'. Desea una TM creativa y se opone al viejo legalismo, pero no presta suficiente atención a la tradición profética de la Biblia... Insiste en la importancia del mensaje bíblico sobre el reino de Dios y nuestra decisión positiva ante él, pero, en la práctica no establece conexión alguna entre esta afirmación creyente y las normas estáticas. Sin duda, estas normas no son excesivamente útiles para una ética específicamente cristiana.

Una TM de libertad y fidelidad creativa encuentra su cualidad específicamente cristiana en la luz de las dimensiones y perspectivas dinámicas, que encontramos en la Biblia»¹⁷⁵.

Nos encontramos ante dos formas distintas de valorar la Escritura como fuente de la moral, ante dos criterios de estructurar esta parte de la teología, y, en su tesis, ante dos metodologías diferentes. Haering radicaliza su juicio sin matizaciones y sin esforzarse por comprender las razones de su cambio de enfoque ni tener en cuenta el punto de vista completo de Boeckle que seguiremos desarrollando. Hay que reconocer, con todo, que el V. II consideraría insuficiente la postura de Boeckle en esta primera parte de su obra.

El contenido y la estructuración de su obra son claros y consecuentes con la metodología de su moral fundamental (y en divergencia con el V. II y lo expuesto anteriormente por él en la línea conciliar, excepción hecha de la segunda parte). No vamos a detenernos demasiado en ello¹⁷⁶. Divide la obra en dos partes:

¹⁷³ O.c., 282.

¹⁷⁴ *Moraltheologische Lehrbuecher*: ZKaTh 102 (1980) 186-188.

¹⁷⁵ B. HAERING, *Fidelidad*, 41-42.

¹⁷⁶ Cf. E. FEIL, *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral*: HK (1981) 97-102 y 209-214; H. ROTTER, S.J., o.c., 186-188; R. GALLAGHER, o.c., 150-153; G. ROSSI, S.J., *Due manuali*: RasTeol 21 (1980) 81-85; IDEM, *Riflessioni*: 369-371; J. ESCUDÉ, *Moral fundamental postconciliar*: SelLib 15 (1978) 282-284; J. HOFBECK, ThSt 39 (1978) 802-803; etc.

A) PRIMERA PARTE: EL HOMBRE ANTE EL IMPERATIVO Y EL CUMPLIMIENTO

a) *Sección primera: El imperativo*

Esta sección de la primera parte la dedica al imperativo. Pretende responder en ella a la pregunta por el fundamento último de la obligación moral y lo que implica de responsabilidad, de libertad y de autonomía en el hombre.

Confiesa que Dios es el fundamento último de nuestra libertad y que, como teólogo, va a llevar su justificación a la referencia del absoluto. Y la justificación no se da en el ámbito intramundano. Ante las sospechas de heteronomía que recaen sobre la ética teológica, lo mismo que la legitimación teónoma de una ética teológica representa, en cierto sentido, una verdadera autonomía, va a proceder con cautela. Y su comienzo va a ser un análisis fenomenológico del hecho ético, preguntándose si es efectivamente obligatorio y por qué (capítulo primero: El deber como fenómeno); donde hace un paréntesis en su condición de teólogo. Al pasar al capítulo segundo (El fundamento del deber) se plantea el problema del *fundamento y los límites de la autonomía moral*. Y aquí acaba el paréntesis con el que había cerrado su condición de teólogo, aunque sólo sea momentáneamente, justificando la autonomía desde el Dios de la fe¹⁷⁷. La fe en Dios y la autonomía moral no se contradicen. Se trata de una autonomía teónoma¹⁷⁸.

b) *Sección segunda: La contradicción*

La autonomía moral del hombre encierra la posibilidad de absolutizarla y caer en la *contradicción* de creerse absoluto, *de pecar*. En vez de glorificar a Dios se entrega a sus propios ídolos (sección segunda): La culpa y el pecado como *fenómeno* (cap. 1.º)¹⁷⁹, y en la *interpretación teológica* (capítulo 2.º)¹⁸⁰.

1) *El pecado y la culpa como fenómeno*

No nos metemos en el profundo análisis fenomenológico que hace de la culpa. Sí queremos subrayar su carácter de decisión personal. Para la Biblia el concepto de pecado se centra primariamente en la opción fundamental o vital del hombre. Lo decisivo es la respuesta a la llamada personal, el sí o el no a la vocación. De ella brotan los «frutos del Espíritu» o «las obras de la carne». Así, pues, nuestro esfuerzo no debe centrarse en la lucha contra los actos contrarios a la moral («pecado»), sino en la invitación de pasar de la esclavitud a la libertad¹⁸¹.

¹⁷⁷ J. ESCUDÉ, *o.c.*, 282-283.

¹⁷⁸ F. BOECKLE, *Moral.*, 78-90.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 92-117.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 119-145.

¹⁸¹ *Ibid.*, 103.

En el AT analiza Boeckle los tres conceptos fundamentales que aplica al pecado (110-114) que se pueden resumir menos técnica y analíticamente como rebelión contra Dios en pugna con su voluntad y en el apartamiento de El y lo comunitario. El pecado afecta siempre a la actitud y opción del hombre para con Dios¹⁸².

En el NT se limita a un brevísimo resumen de los Sinópticos, Pablo y Juan sin nada especial que señalar. Su conclusión final es la siguiente: el NT, pues, contiene una doble noción de pecado: presenta al pecado como un rechazo de Dios que domina al hombre cual poder extraño, lo induce a la incredulidad y lo convierte en pecador; pero habla también de muchos pecados concretos, de acciones en que se manifiesta el pecado en la primera acepción.

La distinción entre pecado y pecado permite entender también el pecado que conduce a la muerte y no puede ser perdonado: el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,31; 1 Jn 5,16b). Se trata del pecado como enfrentamiento a Dios, en el que el hombre decide totalmente de sí mismo y, apartándose voluntariamente de Dios, se acarrea la muerte, el hombre se niega a reconocer y a aceptar su carácter de criatura, su dependencia, y quiere ser el único responsable de sí mismo, su propio redentor¹⁸³.

Las expresiones y los conceptos que hemos encontrado pertenecen, muchos de ellos, a una antropología personalista que va a aparecer más claramente en el *capítulo segundo*.

2) Culpa y pecado en la reflexión teológica

La Biblia no da una definición de pecado que incluya todos los elementos que aparecen desparramados en ella. Esto será el fruto de la reflexión teológica. En el pecado late siempre una decisión, una *acción*, se manifiesta un *poder* misterioso y la acción es *signo* de una realidad personal.

Aquí Boeckle depende de toda la antropología personalista ya conocida, que ha ido exponiendo de forma sistemática anteriormente en esta misma obra y que la mantiene con muy pequeñas variantes desde su magnífico estudio *Tendencias de la teología moral* (1957)¹⁸⁴.

No vamos a exponerla, pero sí a indicar que en los pasajes centrales de su antropología recurre a ella como a algo ya adquirido y fuera de discusión¹⁸⁵.

¹⁸² *Hacia.*, 171-173.

¹⁸³ *Ibid.*, 117. En *Hacia.*, 173-180, expone el aspecto cristológico y religioso del pecado con más detalle, al mismo tiempo que suprime el estrictamente filosófico-fenomenológico.

¹⁸⁴ En este artículo, lo mismo que en su obra anterior, sigue la tesis fundamental de K. Rahner (521-546), aceptada por la mayoría de los teólogos personalistas, por ejemplo, P. Schoonenberg, J. B. Metz, J. Fuchs, B. Schueller, R. A. McCormick, etc. Y entre nosotros, J. Escudé, E. López Azpitarte, M. Vidal, A. Hortelano, R. Larrañeta, F. Herráez, etc.

¹⁸⁵ Los pasajes más significativos son los referentes a *La libertad de elección como presupuesto*; 2. *Fundamento antropológico* (42-49); *Dios, fundamento de la*

aa) *El pecado como acto*

El pecado es siempre *una decisión* libre y radical del hombre contra la voluntad de Dios. En él la creatura se niega a la voluntad del creador y al amor del redentor. Y en esa decisión libre se actualiza contra Dios, mientras todo hombre tiene la obligación de realizarse a sí mismo en libertad durante la vida en sus decisiones. Y el último fundamento sustentador y la última meta unificadora de esa libre autorrealización es Dios, el ser absoluto personal. El pecado no es un acto cualquiera, es la resistencia al ofrecimiento (a la llamada) del Dios misericordioso. La esencia del pecado «*Es una oposición personal a la interpelación del Dios personal en la profundidad de la persona espiritual... Es incredulidad, apartamiento de Dios, y viraje del hombre hacia sí mismo*»¹⁸⁶.

bb) *El pecado como poder*

El pecado hunde sus raíces en lo más profundo y personal del hombre. No es simplemente un actuar contra la norma, que sólo representa una posible manifestación del pecado. Es un acto personal. Y como el hombre es un hombre social, tiene sobre sí el peso de su origen y está implicado en la historia de culpa y sufrimiento de la humanidad.

Cuando el hombre rompe con el plan originario de Dios, rompe con su elección y con su plan salvífico. Y las consecuencias de esta realidad se dejan sentir negativamente. Cada pecado personal crea un estado que suele dar origen a nuevos pecados, crea en la historia humana una atmósfera, un espacio propio para el pecado. Se trata de la situación carente de gracia y redención en que se encuentra la humanidad (Teoría del pecado original)¹⁸⁷.

cc) *El pecado como signo*

El pecado, en cuanto opción y decisión del hombre se realiza dentro de una unidad corpóreo-anímica, tiene aspectos internos y externos y radica en un proceso individual e histórico.

El hombre es un ser corpóreo. Y sólo es persona en y con su cuerpo. Y su libertad sólo la realiza en su existencia corporal. Y dentro de la antropología personalista rahneriana que distingue en el hombre entre «naturaleza» y «persona», cabe distinguir dos aspectos en el ejercicio de la libertad: *primero*, el *acto libre* originario inteligible en el hombre en cuanto tal (libertad transcendental) y, *segundo*, su necesaria materialización en los actos humanos a través de la «naturaleza». Pero ya que el acto libre originario (opción fundamental) no es accesible a la experiencia inmediata, y sólo puede realizarse y manifestarse en los actos concretos, es decir, en

libertad autónoma (80ss.) y su aplicación al tema del pecado en el cap. 2: *Culpa y pecado en la reflexión teológica* (119-145). La síntesis más breve y quizá más comprensible la tiene en *Hacia.*, 35-38; 71ss.; 180-197.

¹⁸⁶ *Hacia.*, 180-184, y *Moral.*, 119-129.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 184-186; *Moral.*, 129-138.

los pecados (tratándose de actos y opciones fundamentales negativas), éstos deben entenderse como «signos constitutivos» de la opción, tanto en sentido positivo como negativo. Son signos, es decir, expresión de una actitud profunda; son constitutivos, es decir, determinan e influyen sobre ella afirmándola o negándola.

El hombre llega a ser «pecador» a través de los «pecados». No se puede aislar, por consiguiente, y objetivar las decisiones concretas, ni reducir sin más el pecado a la opción fundamental¹⁸⁸.

c) *Sección tercera: El cumplimiento*

Cuál es la aportación de Jesús de Nazaret a la liberación del hombre, y en qué consiste su libertad liberadora.

El hombre sabe que se halla bajo en dominio del pecado y la liberación sólo puede venirle como don, por la muerte y resurrección de Cristo. La aceptación de este don nos hace libres frente a las fuerzas de lo creado: a) provocando en nosotros un cambio de soberanía; b) dándonos la libertad para el hombre entero, y c) por la creación.

La libertad que parte de Cristo significa «que hay una alternativa para el hombre. Pero es preciso decidirse por ella mediante una opción fundamental movida desde la libertad. El camino está abierto, pero cada cual tiene que adentrarse por él con una decisión personal¹⁸⁹.

B) SEGUNDA PARTE: FUNDAMENTACIÓN DE LAS NORMAS MORALES

a) *Sección primera: El fundamento bíblico*

El enfoque que da Boeckle a su MF explica que dé tal importancia a esta segunda parte.

La parte bíblica, siguiendo el método del preconconcilio citado por él y el que el mismo V. II pide para la estructuración de la TM, lo vemos aplicado en esta segunda parte. Estudia en la Escritura, de forma desconocida en ningún otro texto postconciliar, la respuesta que ésta le ofrece para «conocer mejor la importancia del fundamento para precisar la naturaleza y el valor de las normas morales». Pero en el fondo la Escritura parece seguir siendo para él la ayuda y el punto de apoyo para lo que pretende justificar¹⁹⁰.

1) *En el AT* estudia los diversos tipos de normas en su contexto originario, para analizar a continuación el influjo que tiene en la configuración

¹⁸⁸ *Moral.*, 139-145; *Hacia.*, 187-190.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 146-158.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 161.

del *êthos* del AT la fe en Yahvé, que sirve de principio unificador, selectivo y sistematizador.

La fe de la alianza representa el criterio decisivo del diálogo fecundo que Israel sostiene con su propio patrimonio cultural y con la cultura conocida. Se caracteriza por una constante opción en favor de Yahvé y por la repulsa de todo lo que puede poner en peligro estas relaciones. Los profetas y la literatura sapiencial tienen una importancia notable en este *êthos*.

2) El *êthos* proclamado y vivido *en el NT* está determinado en gran medida, por la fe en Jesús, el Cristo, y por la catequesis de la comunidad primitiva.

El núcleo central del mensaje de Jesús está constituido por el anuncio del reino de Dios y sus exigencias están determinadas esencialmente por ese anuncio.

Incluye el *anuncio* de la salvación y exhortación a convertirse inseparable de la persona y actuación de Cristo que constituye su centro y que exige una respuesta radical a esta llamada de Dios en Jesucristo, que implica la aceptación de esta oferta-llamada de Dios y el compromiso en favor del hombre¹⁹¹.

Al comparar *la Torá y la Ley Nueva (LN)* aparece la revisión que Jesús hace del AT. La LN corrige y supera la Torá. El acento no se pone ya sobre los preceptos particulares, sino sobre la exigencia, la interioridad, la profundidad y la radicalidad que coge a toda la persona en el seguimiento de Cristo.

Y el carácter de esta exigencia es escatológico y religioso. Y aquí es donde su carácter bíblico-cristológico; religioso-personalista y vocacional es más explícito.

Lo que Jesús exige no es, en último término, un proyecto ético, sino una exigencia religiosa: someterse y confiarse al Dios «siempre mayor», siguiendo su llamada, buscando la pobreza de corazón y el radicalismo en las obras; pero confiando en su gracia, su auxilio y su salvación. Se trata de su llamada a ponerse sin reservas al servicio del reino de Dios, es decir, a negarse a sí mismo, tomar la propia cruz y seguirle (cf. Mc 8,34; Mt 16,24).

El llamamiento a seguir a Jesús reside en que la «metanoia» exigida por la «llegada del reino de Dios» es una conversión al propio Jesús. Y en esta conversión se hace ya realidad presente el reinado de Dios todavía en camino. Las exigencias del seguimiento a Jesús hay que interpretarlas no aisladamente, sino en el contexto de la *opción fundamental por el reino y la soberanía de Dios* (la fe). Esta opción fundamental no es sólo exigencia, sino fundamentalmente es don: respuesta del hombre a la acción de Dios que lo capacita para responder.

De ahí que el *punto de partida de la Moral* cristiana no se encuentre en una aspiración a superar la indigencia del hombre y llegar a un ideal hu-

¹⁹¹ *Ibid.*, 191-197.

manista, sino en una vida que se nutre de la plenitud del amor que Dios ofrece constantemente¹⁹².

3) *En el éthos de la Iglesia primitiva.* El tema central es lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por medio de Jesucristo en favor del hombre. Es la nueva existencia fundada en Cristo, que implica en el creyente afrontar las exigencias concretas de la vida, testimoniadas en las cartas e instrucciones apostólicas.

El criterio supremo y el punto de partida y de orientación de todas las exhortaciones e instrucciones apostólicas son la conducta y las palabras de Jesús. Desde ellas se enjuician las situaciones concretas. Los apóstoles, recurriendo a las valoraciones y normas de su entorno cultural, porque no les bastaba el acontecimiento de Cristo como criterio para plasmar las exigencias morales.

¿El valor de estas valoraciones y normas hasta qué punto sigue siendo hoy vinculante?

Se necesita un examen hermenéutico.

Se proponen fundamentalmente como modelos para descubrir criterios que, en las situaciones particulares, encarnan una llamada universal del Reino. Y pueden también tener un valor universal, a no ser que aparezca una referencia a contingencias históricas por las que ya no sean válidas¹⁹³.

b) *Sección segunda:* La naturaleza-experiencia-razón

La comprensión de la Biblia y su valor normativo exige el conocimiento que a ella aportan la naturaleza, la experiencia y la razón.

Dado el influjo histórico que se da en la elaboración de las normas del A y NT, ya que Dios destinó al hombre a ser sujeto activo de esta historia, la fe no quita al hombre su responsabilidad en la organización de la convivencia humana. Dentro de su autonomía teónoma el hombre tiene que configurar la realidad. Por ella el hombre cuenta con su experiencia y su reflexión. La moral de la revelación está abierta en su contenido a la reflexión racional. De aquí que estudie en la naturaleza-experiencia-razón.

Y termina con la sección tercera: La aportación de la Iglesia a la fundamentación de las normas morales.

La ética cristiana exige adoptar constantemente a las situaciones históricas el mensaje del «reino y reinado de Dios». Y corresponde a la Iglesia una tarea importante en la búsqueda y formación de directrices morales concretas en el proceso histórico del hombre. Para conocer la verdad y concretarla en normas prácticas, tiene gran importancia la *experiencia de fe* de la Iglesia entera, la comunicabilidad de la verdad moral y el esfuerzo de todos para incorporarla lo más posible al pensamiento y la acción social. Y el *Magisterio eclesiástico* tiene una función eclesiástica en cuanto

¹⁹² *Ibid.*, 198-210; esp. 207-208; *Hacia.*, 124-128.

¹⁹³ *Ibid.*, 211-224; cf. G. Rossi, *Due manuali.*: 83.

el ámbito moral está en conexión con las auténticas verdades de la fe (GS 25).

VALORACIÓN FINAL: No vamos a seguir el esquema normal en este resumen final. Nos encontramos ante dos metodologías morales no opuestas, pero sí diferentes que se manifiestan: en 1) sus puntos de partida, 2) en sus objetivos (y objetos) y, en cierta manera, en 3) sus conceptos de moral; con todas las consecuencias que esto acarrea de cara a la estructuración general de toda la moral.

La primera y la más antigua es la expuesta en 1967 en «Hacia una conciencia moral». En ella *la moral es una parte de la teología* y el punto de partida y de referencia lo constituye el hecho de la *revelación salvífica* de Dios que quiere establecer una alianza con el hombre, hacerle partícipe de su vida y conducirlo a la salvación. La revelación es, por consiguiente, una *llamada* de Dios (en Cristo) al *hombre*, que exige una *respuesta* que compromete toda la actividad humana. La teología debe hacer conocer la verdad revelada e indicar al hombre el modo de configurar su vida según la voluntad y el plan de Dios.

El *Objeto* de la moral desde la perspectiva de la teología (alianza, llamada) consiste en encontrar las normas adecuadas de la libre conducta humana.

Como *definición* genérica podemos decir que *la moral es la parte de la teología en la que se estudian las normas de la libre conducta humana a la luz de la revelación.*

El *punto de partida* de la TM cristiana debe ser el hecho fundamental de nuestra creación y redención en Cristo, para mostrar desde él: 1) que nuestro obrar cristiano debe derivarse de la unión vital con Cristo y llevar el *cuño sacramental*; 2) que toda moral tiene como auténtica ley del cristiano al mismo Cristo en persona (que se le hace presente en toda ley) y tiene el *carácter dialogal-responsorial*, ya que se da un encuentro entre Dios que *llama* y el hombre que *responde* y se responsabiliza; y 3), finalmente, nos exige que configuremos todo el orden terreno según el Espíritu de Cristo. Tiene una misión universal.

El *objetivo* de la TM (en contraposición al de la ética) es el coronamiento de la filiación divina. La moral no puede ser una ética exornada con citas neotestamentarias. Y como «la acción sigue al ser», el actuar moral, y el camino a recorrer dependen de nuestro ser cristiano. Si consideramos al hombre partiendo de la fe, de la revelación, el fundamento operativo esencial de su personalidad cristiana está constituido por la gracia y las virtudes infusas. En consecuencia el punto

de vista de la fe supone, en orden a la actividad moral, una base de partida totalmente distinta en el sujeto moral. La gracia como fundamento operativo da un sentido distinto a toda la actividad moral de la persona. El obrar moral, partiendo de la gracia, es más bien un dar cabida al poder de la gloria de Dios, «para alabanza de la gloria de su gracia, que nos ha otorgado en su amado» (Ef 1,6). Pero en la realidad no existe un hombre puramente natural, ya que todo hombre concreto está llamado a un fin sobrenatural porque fue redimido en Cristo. Y por razones teológicas, basadas radicalmente en la realidad de la revelación, debemos rechazar una moral racional inmanente y absoluta.

La TM es una *parte de la dogmática* y asume de ella las bases de la actividad moral, la doctrina del creador y redentor, y los principios enunciados de fe de la dogmática sobre el hombre. Sin esa base se convertiría en un desmayado elenco de postulados puramente jurídicos.

La estructura del tratado se acomoda a esta síntesis antropológico-metodológica de la TM. Desde la concepción cristiana del hombre (la antropología que construye partiendo explícitamente de la Revelación), pasando por los elementos integrantes de la moralidad, por la norma objetiva (ley) y la subjetiva (conciencia), hasta la respuesta negativa (a ese Dios personal que nos llama y se hace presente en la ley y en la conciencia) en el pecado, tema desarrollado con una amplitud excesiva debido a la importancia que dedica a la antropología filosófica; y la victoria sobre el pecado con la respuesta positiva en la conversión.

Su enfoque es explícitamente cristiano: bíblico y cristológico; religioso-personalista; y vocacional.

Su metodología parte de la Escritura en todos los temas integrantes del tratado. Predomina fuertemente la parte bíblica bien sistematizada y sintetizada, sobre la reflexión teológica. Y ésta sobre la filosófica que se mueve en la línea personalista. Prácticamente no existen ni la tradición ni el magisterio.

Las divergencias respecto a este planteamiento de 1967 en su moral de 1977 (MF) resumidas serían las siguientes:

1) *No pretende* estructurar un texto completo de MF en el sentido clásico y tradicional, ni siquiera conciliar, omite conscientemente el tratar de la conciencia. No niega los planteamientos claros y precisos del V. II; pero los matiza cuando hace referencia a ellos.

2) *Parte* de la escucha de los interrogantes y las dudas del hombre de hoy, para darles desde la conciencia de la fe una respuesta creíble y convincente. Su *objetivo* es ofrecer una exposición sistemática de

los principios (de la TM) recogidos de las aportaciones importantes del debate de la teología con las demás ciencias, para poder ofrecer, de esta manera, una respuesta objetiva a los problemas éticos concretos subrayando la validez universal de los principios, al mismo tiempo que ofrece una seguridad en las decisiones (aspecto apenas insinuado en 1967).

3) El *objeto* de su teología es la revelación de Dios en la historia para dar sus conocimientos al hombre de hoy, que posee una mentalidad científica de forma convincente para él. Aquí se da una coincidencia en cuanto al objeto con su opinión de 1967, pero no en cuanto a su perspectiva pastoral.

4) La «*tarea*» de la TMF coincide, en parte, con la de 1967, pero la impostación es muy diferente en la «Moral fundamental». Nuestra situación cultural e histórica exige «legitimar una teoría ética sobre el establecimiento de valores y normas» poniendo en claro qué función le compete en este campo a la fe cristiana.

La TM tiene el carácter de «*teoría normativa*», es decir, considera que su tarea consiste en establecer y exponer un sistema global de normas éticas, apelando a la tradición basada en la Biblia, ya que no se da oposición entre ellas y lo humano en cuanto tal. E, incluso, la moral de la revelación es la auténtica moral racional. Esto *justifica* y *exige* que se planteen los problemas fundamentales *partiendo de la teoría ética* y que luego se plantee el significado que la fe cristiana tiene para la ética.

La divergencia con su posición de 1967 es clara y abierta. Los conocimientos provenientes de la fe no son el *punto de partida*, son simplemente *complementos y correctivos* a la teoría ética general que ha elaborado anteriormente, sin duda en diálogo con todas las ciencias.

En este momento no parece tener valor para él lo que en 1967 le movió a partir del hombre conocido desde la Revelación de Dios en Cristo. Es decir, «la barahúnda ideológica de nuestra época con las numerosas y contradictorias conceptos sobre el hombre» reinantes en el mundo actual. Boeckle ha encontrado quizás una claridad que antes no poseía, pero su cambio metodológico es evidente y genéticamente podemos decir que opuesto.

Desde hace años hemos podido conocer y, en parte, seguir personalmente muy de cerca su interés y su inquietud por justificar la moral ante un mundo técnico, científico, positivista e, incluso, increyente con el que se ha mantenido en diálogo permanente en casi todos los problemas donde se ha requerido la presencia de la moral, no sólo

a nivel de principios, sino en las encrucijadas donde el hombre de carne y hueso ha vivido sus decisiones vitales.

1) El cambio de su metodología es claro, lo mismo que el del enfoque que ahora da a su moral. Quizás empiece su justificación de lo moral (sin negar, sin olvidar y sin minusvalorar su condición de teólogo católico) empujado y arrastrado por la situación y los problemas en que se encuentra el hombre con el que convive y al que conoce. Parte de este hombre para terminar con el de la fe. En el cambio de su enfoque moral y de su metodología han influido, sin duda, su concepción actual de la autonomía de lo humano, la de especificidad de lo cristiano y, en general, toda su concepción de la ética teológica bastante diversa de la que nos ofrecía en 1967.

2) Lo normativo es un aspecto importante de la moral que no puede olvidarse y que Boeckle trata y justifica de forma magistral. Pero reducir lo moral a lo normativo hasta el punto que él lo hace y fundamentar bíblica y teológicamente, casi con exclusividad, sólo ese aspecto de lo moral supone una simplificación o un olvido de otros elementos fundamentales de la moral y de su justificación que no pueden estar ausentes en una moral fundamental, como, por ejemplo, la fundamentación bíblico-teológica y filosófica de «lo moral en general». Estas observaciones se las hacen casi todos los comentaristas, sin que por esto resten méritos al fin que se ha propuesto en su MF.

3) Tampoco encontramos justificado el que prescindiera de un plumazo del complejo tema de la conciencia, dando como razón el que ha estimado «que debía dejar de lado el tema de la psicología de la conciencia, reservándola a los expertos»¹⁹⁴. La conciencia tiene otros aspectos bíblico-teológicos y antropológico-filosóficos que podrían y deberían haber estado presentes en esta obra. Pero si algo tiene F. Boeckle es honestidad al plantear el objetivo de su obra y de su metodología con toda claridad.

Estas observaciones sirven para constatar la evolución sufrida de 1967 a 1977 y las críticas que acabamos de hacer recaen sobre la opción de estructurar una moral casi exclusivamente normativa, y muy poco sobre la forma de realizarla, que juzgamos excelente.

¹⁹⁴ F. BOECKLE, *Moral fundamental*, 14.

III. CONCLUSIONES FINALES

Al comienzo del artículo hemos expuesto los criterios desde los que íbamos a analizar la selección de los autores y de las obras que acabamos de terminar y que coinciden con los que el mismo V. II ha pedido en la OT y con las conclusiones de nuestro trabajo anterior. El estudio y la valoración final de cada autor los hemos hecho siguiendo este criterio. Por este motivo no creemos necesario ofrecer una síntesis final del capítulo, ya que, en cierto sentido, cada autor constituye un capítulo en sí mismo. Sin embargo, la panorámica general de todos ellos que poseemos en este momento nos permite constatar las constantes dentro de las que se mueven y se van orientando estas obras sistemáticas de la TMF postconciliar; y sacar algunas conclusiones, sin repetir lo que hemos expuesto ya en los amplios comentarios y en las valoraciones de los distintos autores.

1. INFLUJO DEL CONCILIO VATICANO II

La literatura moral postconciliar que comenta el V. II y especialmente la OT que hemos analizado¹, acepta en general el enfoque del V. II en todos sus niveles con pequeñas matizaciones y diferencias. Si la elaboración de las obras sistemáticas se hubiera acomodado a las orientaciones que hemos constatado ya en esta literatura se habrían estructurado desde la perspectiva conciliar. Y ésta es fundamentalmente la realidad, como hemos podido comprobar. Pero juntamente con las coincidencias existen también divergencias entre los moralistas que acabamos de estudiar dignas ambas de tenerse en cuenta y de que las agrupemos en torno a los puntos más significativos como conclusión de este estudio.

En primer lugar nos encontramos con el influjo que la renovación conciliar ha tenido en las obras sistemáticas y, de manera especial, en los libros de texto. La exigencia de la OT 14, que pide una revisión de los estudios eclesiológicos, de manera que se proponga el misterio de la Salvación y los alumnos puedan advertir «sensus, ordinem eorumque finem pastorem» y la petición expresa de que se estructure la TM desde el enfoque de la OT 16, ha provocado que los manuales y las obras sistemáticas preconciiliares (salvo contadas ex-

¹ J. VÉLEZ, a.c., V.

cepciones ya comentadas en nuestro artículo anterior) prácticamente se dejen de publicar. Y las que se siguen reeditando no ofrecen cambios de importancia y conservan la estructura tradicional, hasta llegar finalmente a desaparecer.

Las publicaciones postconciliares de A. van Kol (1968)² y la de E. Varcárcel Alfayate (1968)³ son un testimonio, a pesar del esfuerzo realizado por sus autores para adaptarse al Concilio, de una moral fundamentalmente tradicional. Este hecho nos permite constatar la importancia de la renovación conciliar y el reenfoque que implica para la T.M. La comparación, por ejemplo, de los textos clásicos de la moral tradicional con los ya también clásicos de la postconciliar es otra prueba fehaciente de lo que ha supuesto la reorientación conciliar.

Dentro de las obras analizadas las convergencias y divergencias más significativas nos ofrecen un conjunto de conclusiones importantes.

a) Todos los autores colocan en el lugar central la Revelación positiva de Dios en Cristo. Su enfoque es bíblico-cristológico y cristocéntrico. Hay diferencias en la importancia y en la acentuación que dedican tanto al enfoque como a su desarrollo entre un Haering (2.1.), un Guenthoer (2.2.), un Aubert (2.4.), un Peschke (2.5.) y un Chiavacci (2.6.), por una parte, y un Vidal (2.3.) y un Boeckle (2.7.) por otra. Guenthoer y Haering conceden la máxima importancia y extensión a este aspecto bíblico-cristológico. Peschke trata este tema de forma más inconexa en dos capítulos independientes, colocados al comienzo de la obra. Aubert, a pesar de ser muy sucinto, concede el primer lugar y el central a la Escritura, igualmente que Chiavacci. Vidal, que ha afirmado repetidamente su cristocentrismo, no es del todo consecuente con lo que promete ni en la exposición de su antropología ni en el desarrollo de su metodología. Boeckle es totalmente bíblico, cristológico y cristocéntrico en su primera etapa (*Hacia una conciencia cristiana*, 1967), pero lo es bastante menos en la segunda (*Moral fundamental*, 1977) (2.7.), donde parte de la constatación fenomenológica, y continúa con la reflexión ética para culminar en la bíblico-cristológica.

b) El carácter religioso-personalista también es común a todos ellos. Haering, Guenthoer, Aubert, Peschke y Chiavacci insisten más en el aspecto religioso del personalismo que en el filosófico. Vidal, en cambio, insiste más en este último que en el primero, lo mismo que el Boeckle de la segunda época, dada su insistencia en lo ético sobre lo

² *Theologia moralis. Tomus I, Barcinonae* 1968.

³ *La Teología moral en la historia de la salvación*, vol. I, Madrid 1968.

teológico. Vidal no es original en su aportación al personalismo religioso, en el que depende fuertemente de Haering; pero nos ofrece la mayor aportación, entre los autores que hemos analizado, a una visión filosófica-personalista totalizante; aunque no haya llegado a sacar todas las consecuencias posibles que le permitían los elementos que aporta de cara al personalismo religioso (2.3.).

c) El enfoque *dialogico-responsorial* (llamada-respuesta) es criterio estructurador de todos los manuales utilizados, como criterio preferente, no siempre exclusivo (en Peschke, por ejemplo, el «fin último» juega un papel predominante; Haering es plurivalente en sus criterios, lo mismo que los demás, aunque éstos en tono menor). Y en consecuencia lógica con las posiciones que han mantenido respecto al enfoque general bíblico-cristológico y cristocéntrico y religioso-personalista, acentúan ahora más o menos el aspecto filosófico o el teológico de su enfoque dialogico-responsorial, aunque todos ellos incluyan las dos vertientes. No olvidemos que el personalismo filosófico ha jugado un papel importante, y para algunos decisivo, en el personalismo religioso, sobre todo desde comienzos de siglo.

d) Los siete moralistas que hemos analizado aceptan y subrayan el *aspecto social de la respuesta*, aunque de forma desigual, dado que el hombre que escucha y responde a la llamada de Dios en Cristo es un ser personal (interpersonal) relacionado radical y esencialmente con Dios, con los demás hombres y con el mundo. Ahora son Aubert, Vidal y Chiavacci los que más sensibilidad tienen por hacer efectivo este aspecto del enfoque dialogal conciliar. La respuesta: «producir frutos en la caridad para la vida del mundo», el mundo en general, la sociedad concreta en que vive cada uno, la comunidad eclesial, etc.

El hombre por ser un espíritu encarnado y en el mundo, lugar natural donde percibe la llamada y realiza la respuesta, tiene como tarea convertirse en otro Cristo, colaborando en la conversión-realización de los demás y en la creación de un mundo más justo, donde él y todos los demás hombres luchan por llegar a ser como Cristo la potenciación máxima de lo humano.

Este aspecto dinámico y social de la moral es quizás el menos desarrollado y en el que demuestran menos sensibilidad y sacan menos las consecuencias que podrían sacarse los autores analizados, con las excepciones que hemos indicado, aunque la verificación de este aspecto hay que verla sobre todo en la moral especial.

En estas obras sistemáticas son más explícitos los autores que en los comentarios al V. II y especialmente a la OT en hacer referencia a la relación interpersonal con el Padre, con Cristo y con su Espíritu.

e) Las posturas de los moralistas respecto a la *metodología moral* conciliar aparecen claramente, lo mismo que las diferencias existentes entre ellos, al estructurar sus tratados sistemáticos de moral. Todos ellos conceden el lugar central a la Revelación positiva de Dios en Cristo. Son conscientes de que la TM es parte de la teología. Haering, Guenthoer, Aubert y Chiavacci estructuran su moral tomando como punto de partida la antropología cristiana contenida en la revelación explícita de Dios en Cristo, basada en la Escritura, para continuar desde ella con la reflexión teológica y terminar en un diálogo con las antropologías filosóficas y con las ciencias del hombre en general. Es cierto que realizando cada uno de ellos este diálogo a niveles claramente diferenciados, ofreciéndonos finalmente las aportaciones de una moral fundamental coherente. Peschke parte también de la revelación a la que dedica los dos capítulos iniciales de su obra, pero sin que logre obtener la coherencia de los anteriores entre Escritura, reflexión teológica y diálogo con las ciencias humanas. Vidal considera a la Biblia como centro de su moral y conoce perfectamente la metodología del V. II, aunque no se pueda decir que elabore su «Moral de actitudes» *partiendo* precisamente del misterio de Cristo y de la historia de la salvación. Estos no son los elementos que cohexionan la estructura de su moral. Se orienta más bien a un mundo secular y profano al que quiere llevar a una moral cristiana. Y su metodología está condicionada por este objetivo. Este mismo fenómeno, quizás con más claridad, se da en el Boeckle de su «Moral fundamental», quien toma desde el comienzo una postura explícita distinta de la del V. II, en contraposición a la que había expuesto en su «Hacia una conciencia cristiana». La justificación de su toma de postura no deja lugar a dudas. Lo mismo que en otros autores que no hemos estudiado. Su *Moral fundamental* tiene un objetivo que cree justificarle un cambio de metodología respecto a la del V. II. Quizás porque parte del hombre secular y científico con el que convive y comparte sus problemas, para terminar en el hombre de la fe, que no olvida nunca como teólogo y que es su meta final.

2. HACIA UNA MORAL PERSONALISTA

En estas obras sistemáticas aparecen todavía con más claridad que en los comentarios al V. II la opción casi exclusiva por una moral preferentemente «personalista». Como hemos indicado un poco más arriba, las obras de corte predominantemente «tradicional» van des-

apareciendo poco a poco hasta dejar de reeditarse definitivamente. Aunque se esté volviendo en algunas de ellas a una revalorización de ciertos aspectos «tradicionales» bastante malparados en la euforia personalista inicial y a un equilibrio más compensado de los elementos constitutivos de la moral.

La tendencia personalista a lo largo de estos años y dentro de las obras sistemáticas, de forma parecida a lo que sucede en la literatura moral en general, se ha convertido en la tendencia «communior», defendida por la mayoría y en la tradicional, aunque su tradición sea todavía corta.

a) En las obras que acabamos de analizar se manifiesta dentro de su personalismo una *doble dirección*. La primera, sin renunciar al aspecto personalista filosófico, insiste más en el bíblico-teológico. Dentro de ellas hay que situar claramente a B. Haering y a A. Guenthoer, por ejemplo. La segunda, en cambio, acentúa más el aspecto filosófico que el teológico del personalismo. M. Vidal es el representante más claro entre nosotros de los que hemos estudiado. F. Boeckle se encuentra también dentro de este grupo.

Además de las diferencias existentes entre personalistas tan destacados como B. Hoering y F. Boeckle respecto a su personalismo y a su comprensión de lo moral, en general, hay que destacar la evolución del pensamiento de algunos de ellos dentro del marco de nuestro estudio. El testimonio más claro nos lo ofrece F. Boeckle desde su obra «Grundbegriffe der Moral» (1967) hasta sus posiciones actuales en «Fundamentalmoral» (1977).

b) En general las aguas del «personalismo», un tanto turbulentas en los comentarios al V. II y en la literatura no sistemática, *se han serenado notablemente*. Las conclusiones a que llegábamos en nuestro artículo anterior⁴ son válidos también para la literatura sistemática e incluso con una justificación todavía mayor. Supuesta la aceptación del «personalismo moral» por parte de todos estos autores, se nota en ellos (además de la tendencia a subrayar preferentemente el personalismo religioso, por parte de unos, y el filosófico, por parte de otros) una actitud clara a aceptar los valores positivos indiscutibles que ha aportado el personalismo a la moral, pero dentro de una postura que se va haciendo más crítica a medida que se acerca al ochenta, que les lleva a rechazar las exageraciones, imprecisiones y acentua-

⁴ A.c., VI, 6.

ciones excesivas, lo mismo que ciertas minusvaloraciones y olvidos de algunos de los elementos constitutivos de la moral (A. Guenthoer y B. Haering).

Hay campos, como el de la antropología, en el que se aceptan generalmente la opción fundamental, la actitud, el acto frente a la estructura tradicional; el de la respuesta, especialmente la negativa (pecado), en los que esta aceptación es evidente y general. Aunque no se haya alcanzado la justificación y crítica suficientes, llegando hasta extremos radicales realmente discutibles e, incluso, rechazables para algunos, como ciertas posturas en torno a la distinción de los pecados, a la relación compromiso personal y mediación del compromiso, que son excesivamente subjetivistas y no tienen en cuenta suficientemente la visión totalizante de la persona. En otros campos, en cambio, como la ley, la conciencia, etc., no se han sacado todavía las consecuencias que un equilibrado personalismo permite hoy.

c) Quedan todavía *otras cuestiones* en las que el «personalismo moral» podría desarrollarse más y hacerlo con mayor objetividad. Quizás lo más importante sería sacar a nivel teológico las consecuencias completas que permite el personalismo filosófico, mucho más evolucionado y estudiado que el teológico en su antropología.

El testimonio de B. Haering en 1978 manifiesta que, a pesar de los logros alcanzados, la «teología moral no ha integrado todavía los resultados de las reflexiones» aportadas por la antropología filosófico-psicológica, juntamente con la teológica⁵. Pero sigue avanzando dentro de una fase crítica en el esfuerzo por conseguir una moral religioso-personalista y dialógico-responsorial apoyada en una antropología filosófica del mismo signo, abierta a todas las corrientes del pensamiento que le pueden aportar una visión más *totalizante del hombre* constituido por Dios en Cristo en centro del actuar moral.

Las divergencias existentes entre nuestros autores son innegables. Sin embargo, este pluralismo, positivo en su conjunto, es fruto del esfuerzo por hacer avanzar la TM abriendo caminos nuevos ante los retos que la secularidad y la modernidad presentan a la moral y la hacen mantenerse siempre en actitud de escucha, de búsqueda y de renovación. Condiciones necesarias para captar a nivel personal y co-

⁵ B. HAERING, *Libertad y fidelidad*, 177.

munitario la llamada de Dios en Cristo y poderla hacer realidad en nuestro aquí y en nuestro ahora, «produciendo frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16).

JUAN VÉLEZ, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao