**Livio Melina**

**MORAL: ENTRE LA CRISIS**

**Y LA RENOVACIÓN**

**Los absolutos morales, la opción fundamental,**

**la formación de la conciencia,**

**la ley de la gradualidad**

**PREFACIO A LA EDICIÓN EN LENGUA**

**ESPAÑOLA**

Respecto a la primera edición italiana (Milán, ed. Ares, abril de 1993), la edición española ha sido completada por un capítulo sobre el tema de la "gradualidad", de gran actualidad en la discusión actual y con una considerable repercusión pastoral. Este capítulo es la reelaboración de dos conferencias pronunciadas en Ars (Francia), con ocasión del coloquio de teología moral que tuvo lugar allí en octubre de 1993.

Además el texto de la versión española ha sido completado con algunas referencias a la Encíclica *Veritatis splendor*, salida a la luz mientras tanto. También hemos realizado algunos pequeños retoques de naturaleza estilística, para precisar la expresión del pensamiento. He añadido alguna referencias bibliográfica suplementaria en las notas.

Agradezco de corazón sobre todo a D. Juan Antonio Reig Pla, Vice-presidente de la Sección de Valencia del "Instituto Pontificio Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia", y al alumno Juan Andrés Talens Hernandis, que no solo se han ocupado con diligencia y competencia de la traducción española, sino que también han tomado la iniciativa ante el editor y ante el autor en vista de la publicación. Agradezco además a la Editorial, que ha querido acoger con benevolencia este pequeño volumen en la serie de sus publicaciones teológicas.

**L.M.**

**02.03.1995**

**INTRODUCCIÓN**

Las lecciones de introducción a la teología moral fundamental impartidas en el Curso para el Master del "Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia", me han dado la ocasión de reflexionar sobre las cuestiones más debatidas en la bibliografía internacional de esta materia, con particular referencia a la temática de la moral conyugal, así como también de buscar un lenguaje lo más sencillo posible a fin de hacer comprensibles algunos problemas ciertamente complejos y difíciles, pero igualmente decisivos para una correcta aproximación doctrinal y pastoral a estas cuestiones. Así han nacido notas ocasionales, apuntes para las lecciones, que recogen las síntesis de las discusiones teológicas más actuales y las reflexiones personales.

La ocasión para dar forma a estos materiales ha sido un Curso de renovación para los sacerdotes de la Diócesis de Concordia-Pordenone, que se desarrolló del 9 al 11 de septiembre de 1992. El tema que se me confió consistía en una introducción a algunas cuestiones actualmente debatidas en la teología moral, con referencia específica a las preocupaciones que presumiblemente habían llevado al Santo Padre Juan Pablo II, en la carta apostólica *Spiritus Domini*, del 1 de agosto de 1987 a anunciar un documento de la Santa Sede, destinado a tratar "más amplia y profundamente las cuestiones que hacen referencia a los fundamentos mismos de la moral".

He vuelto a encontrar de nuevo las preocupaciones fundamentales del Santo Padre en dos importantes discursos suyos con ocasión de dos Encuentros de teología moral, organizados en colaboración por el Pontificio Instituto Juan Pablo II para el Estudio sobre Matrimonio y Familia y el Centro Académico Romano de la Santa Cruz, y habidos en Roma en abril de 1986 y en noviembre de 1988[[1]](#footnote-1). En ellos es claro el conocimiento de que la crisis de la teología moral, que ha seguido al Concilio y que explotó después de la *Humanae vitae*, ha llegado a cuestionar no solo singulares normas morales enseñadas por la Iglesia, sino también los fundamentos sobre los que se basa toda la doctrina moral católica.

En estos dos discursos (del 11 abril de 1986 y el 12 noviembre de 1988) vienen además indicadas las cuestiones de moral fundamental hoy más candentes.

En el discurso de noviembre de 1988 el Papa dice claramente que "en la raíz de la oposición a la *Humanae vitae* hay una errónea o al menos insuficiente comprensión de los fundamentos mismos sobre los que se apoya la teología moral". Los puntos críticos que él indica en este discurso son dos: la fuerza vinculante de la norma moral y el papel de la conciencia en la vida moral, sobre todo en relación con el Magisterio. En la alocución de abril de 1986 Juan Pablo II indicó la raíz profunda de la crisis en la rotura de la relación entre la libertad, la verdad y el bien; en la pérdida de la relación entre ética, antropología y metafísica.

Él además ha indicado que el problema de la moral no es en efecto secundario, periférico, respecto a la fe. "La verdad de la que la Iglesia debe dar testimonio no debe ser solo *fide tenenda,* sino también *moribus applicanda"* (cfr. *Lumen gentium,*25)(11 abril 1986).

La tolerancia a un rastrero cisma moral,el silencio sobre el pluralismo ético vivido y teorizado no son comportamientos compatibles con la responsabilidad pastoral. Juan Pablo II ha dicho claramente que la negación de la verdad moral "hace vana la Cruz de Cristo (cfr. 1 *Cor* 1,17). Encarnándose, el Verbo ha entrado de lleno en nuestra existencia cotidiana, que se articula en actos humanos concretos;muriendo por nuestros pecados, Él nos ha recreado en la santidad originaria, que debe expresarse en nuestra cotidiana actividad intramundana" (12 nov. 1988).

El tema de la libertad humana y de su ejercicio en la historia plantea la problemática antropológica de la opción fundamental y del pecado. Sobre estos puntos, de gran importancia pastoral para la Confesión, el Magisterio mismo de Juan Pablo II se ha pronunciado en la Exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (n. 17).

A la luz de estas indicaciones, he pensado por tanto articular esta "introducción a algunas cuestiones actuales de moral fundamental" entorno a los siguientes temas:

1)En primer lugar, *la situación de la moral católica, entre la crisis y la renovación*; los retos de la renovación pedidos a la teología moral por el Concilio Vaticano II serán considerados en relación con las dificultades determinadas por contexto actual y por la tarea de la nueva evangelización.

2)En segundo lugar:*la discusión sobre los absolutos en la moral*: ¿existen normas universalmente válidas y sin excepciones? ¿O más bien se debe dar a cada uno la responsabilidad de adaptar a la propia situación concreta también las normas que contengan prohibiciones generalmente válidas, como las que enseña el Magisterio?

3)En tercer lugar, unido a este segundo punto, me parece importante reflexionar sobre la libertad humana, con referencia a la teoría de la así llamada*"opción fundamental".* El tema es particularmente importante para la pastoral, por las consecuencias que tiene sobre el modo de entender *el pecado mortal.*

4)Por último he afrontado *la cuestión de la conciencia y de su formación en la Iglesia, en relación con el Magisterio*.

Después de haber indicado los temas de los distintos capítulos, debo precisar algunos aspectos específicos de la obra que presento.

Se trata en primer lugar de una *introducción* que no se dirige a especialistas en el ámbito de la teología moral, sino a aquellos que quieren estar informados sobre los problemas hoy mas debatidos, sin estar dotados de una preparación previa. Estas páginas han sido escritas pensando en mis alumnos del Curso para el Master (laicos y religiosas interesados con los problemas de la familia, de la vida, de la bioética, etc.) y en los sacerdotes con actividad pastoral, a los que he tenido que hablar. Tienen, por tanto, un carácter más bien divulgativo y tienden a ser una introducción a las obras y autores, que presento en la bibliografía. He tratado de desarrollar *un tratamiento teológico de las cuestiones, en relación al debate actual*. El esfuerzo ha sido introducir, en términos lo más elementales y simples posible, las discusiones quizás sutiles, cuando no complicadas. La referencia al Magisterio, sobre todo al Concilio Vaticano II, y a la Tradición estará como trasfondo, porque estoy convencido que, aunque no tenemos aún el documento de la Santa Sede prometido por el Santo Padre, hay ya puntos de referencia suficientemente seguros sobre los problemas que afrontaremos.

En segundo lugar, a pesar de no tratar en singular normas morales determinadas y de mantenerme a nivel de los fundamentos, debo señalar que en el trasfondo de toda la problemática y con evidentes conexiones inmediatas, está la discusión de preceptos morales específicos, *con referencia particular a la Humanae vitae*. Esto es debido no solo a la circunstancia de la enseñanza de moral fundamental que se imparte en un Instituto que tiene como tarea específica el estudio de la verdad sobre el matrimonio y sobre la familia, sino sobre todo al hecho que en estos casi veinticinco años, la Encíclica de Pablo VI ha sido la "piedra de toque o de escándalo" de la moral.

**Capítulo primero**

**LA MORAL: ENTRE LA CRISIS Y LA RENOVACIÓN**

**1.- La crisis del anuncio moral cristiano**

En la "vivencia" pastoral e intelectual de muchos sacerdotes, catequistas y simples cristianos, se puede subrayar un malestar, que me parece muy difundido. Éste depende de un hecho que está a vista de todos, aún antes de ser tema de numerosos libros, investigaciones y artículos: *la crisis del anuncio moral cristiano.* Hay quien ha hablado sin más de un tácito e imponente "cisma moral" dentro de la Iglesia: un número considerable de fieles se ha separado internamente de las indicaciones morales del Magisterio no solo en la práctica, sino también en las convicciones. No se trata de la perenne cuestión de la diferencia entre teoría y práctica, entre moral predicada y moral vivida. No se trata del problema de la coherencia entre convicciones y vida,para el que la paciente y materna sabiduría de la iglesia ofrece la ayuda del sacramento de la reconciliación, junto a tantos otros signos y símbolos de misericordia. Mucho más radicalmente se está frente a una impermeabilidad de las conciencias respecto a la enseñanza de la moral del Magisterio de la Iglesia, que no es tomado como criterio objetivo de juicio.

Más aún: no se trata solo de una resistencia a acoger singulares normas morales, con las que no se está de acuerdo, sino, mucho más radicalmente, de un rechazo de la misma propuesta moral cristiana en su conjunto.

Aparece así, poco a poco, aún entre los pastores, que se encuentran en la frontera entre el Magisterio y este rechazo práctico, la *resignación* :no se habla y no se predica más de moral. Hay aún quien sostiene que no se debería insistir demasiado sobre estos temas de moral, que serían de "retaguardia".

*¿Un cisma latente en la Iglesia?*

En Alemania, hace dos años en la revista de los jesuitas de Munich, apareció un artículo del Prof. Franz Böckle, con el significativo título "¿Puede la *Humanae vitae* ser la piedra de toque de la verdadera fe?"[[2]](#footnote-2). La respuesta era, obviamente, negativa. Frente al manifestarse en Alemania una desbordante apostasía de la Iglesia católica (parece que en los últimos tiempos se ha constatado una media anual de unos 160.000 fieles, que salen de la Iglesia, rechazando pagar la tasa estatal exigida por la pertenencia confesional), el diagnóstico del difunto profesor de moral era que los motivos debían ser buscados en el rechazo de la moral sexual y su propuesta, la de tolerar el cisma latente, dejando todo el ámbito de la moral a la libertad interpretativa de la conciencia.

Se ha indicado un cisma moral latente en la Iglesia, que toma diversas modalidades. Para resolver la tensión entre moral reconocida y vivida por la "base" y la enseñanza del Magisterio, en el ámbito de la teología moral progresista se han lanzado propuestas divergentes.

Por un lado está la llamada que la Iglesia "oficial" (así se califica al Magisterio, con una terminología propia de las democracias y de sus burocracias) acoja la nueva sensibilidad de los fieles en moral, aunque vaya contra la tradición. Se habla de un *sensus fidelium* acerca de la moralidad, esto es, de un modo de percibir la moral por parte de la mayoría de los cristianos, que entraría necesariamente en la definición de la verdad moral[[3]](#footnote-3), o bien se sostiene la necesidad de verificar la autenticidad de la enseñanza magisterial mediante su efectiva recepción por parte del pueblo de Dios[[4]](#footnote-4). No hace muchos años se llegó así a pedir públicamente al Papa la propuesta de un referéndum para ver que pensaba el pueblo cristiano en materia de contracepción[[5]](#footnote-5). La propuesta en el fondo es clara: se pide que el método democrático entre en la estructura de la enseñanza moral de la Iglesia. Surgen, con tal motivo, gravísimos problemas no solo a nivel de relación entre sentir de los fieles y Magisterio, sino también acerca de la posibilidad de distinguir entre opinión pública (manipulada cada vez más por los potentes medios de comunicación) y el auténtico sentir de los fieles.

Si se quiere evitar esta identificación, que desnaturalizaria la Iglesia y dejaria su doctrina moral en poder de la mentalidad dominante y de quien tiene el poder de determinarla, es necesario hacer del "sentido de la fe" el criterio del "sentir de los fieles", el criterio para decir quienes son los "fieles", y por tanto entender, según *Lumen gentium*, 12, la obediencia al Magisterio como elemento interno y cualificante del sentido de los fieles[[6]](#footnote-6)

Esta es una primera postura, presente en el frente progresista. Pero hay otra, mucho más radical, que propone distinguir entre centro y periferia a nivel de adhesión al Magisterio. La identidad católica estaría garantizada con la acogida del *Kerigma* y con el testimonio público de la fe;por otra parte la moral, sobre todo la "privada", seria periférica y debería ser dejada al individuo, al menos en su aspecto normativo[[7]](#footnote-7). Análogamente a la propuesta de Böckle, se sostiene que elecciones morales "categoriales" concretas no tendrían un valor de salvación, sino solo de recta ordenación del mundo:en él no se jugaría la identidad cristiana. Se podría tener un pluralismo moral, dentro de la misma Iglesia[[8]](#footnote-8).

Del lado de los "conservadores", otros, a decir verdad muy pocos en comparación, reaccionan de manera diametralmente opuesta:propiamente allí donde es máxima la resistencia a la enseñanza magisterial, allí debería ser llevado el reto de una permanente contestación del mundo, de una propuesta de conversión, que remache a tiempo y destiempo (oportuna e inoportunamente) cuanto se busca olvidar.

He aquí, por tanto los términos prácticos y pastorales de la alternativa:abandonar la moral como tema de predicación, refugiándose solo en el *kerigma*, en el puro anuncio, o más bien hacer propiamente de la moral el campo de batalla para la llamada a la conversión? Ambas soluciones no parecen recoger ni los términos exactos del reto actual ni el sentido de la moral cristiana en conexión con la fe. Para poder dar una respuesta al problema debemos sobre todo establecer las proporciones reales de la crisis, ante la que nos encontramos.

*Las dimensiones reales de la crisis de la moral cristiana*

Las dimensiones de la *"crisis" de la moral en la sociedad occidental* han sido analizadas en un libro por el card. Paul Poupard:*La morale chrétienne demain* (París 1985), resultado de una investigación capilar y un análisis exacto a nivel mundial. En la sociedad secularizada, definida por la carencia de influencia de lo religioso en la vida humana no solo a nivel privado sino también público, las dimensiones de la crisis moral tienen, según esta investigación, una doble importancia:hay una *crisis de contenidos*, de un cierto sistema de valores (crisis de una determinada sensibilidad en favor de una nueva sensibilidad), y hay, sobre todo, una *crisis de forma* de la moral, esto es, la crisis de un código externo, objetivo, de normas fijas, en favor de una moral de la conciencia, completamente confiada al sujeto:en otras palabras, una *subjetivización de la moral*. La conciencia moral rechaza, pues, el Magisterio no solo porque no admite algunas normas o porque ha cambiado la sensibilidad de algunos valores en favor de otros, sino más radicalmente, porque no admite ya ningún magisterio externo a ella en el ámbito moral.

Se ha dicho que la denuncia de la crisis moral en nuestra sociedad adquiere fácilmente un aspecto fastidioso y antipático, porque es de tipo "moralístico". ¿Que se entiende por moralismo? El dar por supuesta la claridad de la norma y limitarse a condenar los comportamientos concretos, concentrando la denuncia solo en estos[[9]](#footnote-9). Si lo que estamos diciendo es verdad, el nivel del problema que afrontamos es mucho más profundo que el de la ley: se pone en el sentido mismo de la ley. Las normas persuaden, despiertan consenso, en la medida en que son acogidas como exigencias que derivan de un sentido de la vida, en la medida en que son entendidas como parte integrante de un universo de sentido, que cualifica el propio esfuerzo moral. Para que la norma pueda ser percibida en su carácter vinculante, debe estar claro "aquello por lo que vale la pena vivir"[[10]](#footnote-10).

Junto a esta "crisis de la moral", entendida como código de normas objetivas, asistimos paradójicamente también a un fenómeno de signo opuesto:a lo que se ha llamado "vuelta a la ética" a nivel de algunos ambientes en el debate público: bioética, medios de comunicación, economía, ecología, política, deporte, etc. La petición de normas éticas en algunos sectores de gran importancia para la vida pública se presenta, por tanto en un primer momento, como ocasión privilegiada para que los cristianos tomen la palabra. Los "laicos"se encuentran muchas veces perdidos en este campo y no es raro que con interés se vuelvan (dirijan) a la gran tradición moral de la Iglesia, en particular a su sabiduría y experiencia casuística. La situación de incerteza, seguida a la caída de las ideologías, y el temor que los siempre nuevos poderes adquiridos por el hombre no tengan un suficiente grado de moralidad profesional y social, capaces de evitar que destruyan al mismo hombre, parecen ofrecer una inesperada posibilidad de escucha y de actualidad a la moral cristiana. Es verdad que esta petición y disponibilidad a escuchar se encuentra solo en ciertos ambientes, mientras en otros permanece una total censura , como por ejemplo en el ámbito de la defensa de la vida o en de la sexualidad. ¿No se deberia tomar esto como *kairòs* y hacer de aquellos nuevos ámbitos, donde hay una mayor escucha, el lugar de diálogo y de evangelización para el hombre de hoy?La nueva petición de ética, en algunos sectores de la vida pública, no podria ser , por tanto, la *ocasión privilegiada* para un nuevo anuncio moral por la Iglesia?

Una tal vuelta a la ética , revela, sin embargo, mirándolo bien, un *caracter ambiguo*, porque tiende a buscar respuestas unicamente a nivel de reglas racionales de convivencia social aplicadas a concretos problemas particulares, establecidos en el debate público, con un compromiso que aparque las preguntas radicales sobre el bien, sobre el sentido último de la libertad. Ética sí, por tanto, pero moral, no. Propiamente esta autolimitación de la pregunta ética en la cultura contemporánea advierte de una posible *trampa* a la palabra que los cristianos deben aportar. La petición de respuesta esclusivamente a nivel de ética racional aplicada y la censura sobre la demanda moral más profunda, atendiendo al sentido último de la vida y de la libertad humana, ¿no tiene el riesgo de crear, mas bien, el contexto para una "mortificación moralística de la verdades cristianas" (G. Angelini)? Verdades, que se entenderian en términos de prescripciónes sobre lo lícito e ilícito, en forma de límites, arrancadas despues, del contexto global de sentido que las motiva. ¿La demanda de ética es, por tanto, ocasión privilegiada o trampa para la predicación moral de la Iglesia?

*Una hipótesis:la crisis del sujeto moral*

La hipótesis que propongo es que la crisis de la propuesta moral cristiana no es debida a su rechazo, sino más dramáticamente al hecho que no es ya entendida y comprendida. En otras palabras;está faltando el destinatario por excelencia de la predicación moral:la personalidad autónoma y libre que es el sujeto de la decisión moral. La crisis de la moral católica no se debe tanto a la dificultad de adaptación en tonos mas persuasivos su modalidad de presentación, sino más bien a la dificultad de crear las condiciones genéticas para que surja su interlocutor[[11]](#footnote-11).

Se diría que la crisis deriva del hecho que la norma, presentada según los cánones tradicionales, no se comprende ya o, mejor, es objeto de una comprensión solo abstracta, que no consigue ya llegar a ser atrayente para la existencia, modalidad de comportamiento, mentalidad concretamente traducida en la acción. La evidencia de la argumentación moral específica no está ya más asegurada y, cuando en nombre del diálogo y de la laicidad de la confrontación pública se acepta la censura del fundamento teológico y antropológico del sentido, entonces se vuelve aún más incomprensible la indicación normativa. Sus preceptos absolutos parecen severidades inhumanas. Continuar solamente *repitiendo propuestas normativas no aceptadas o rechazadas, cada vez con mas firmeza*, provocando así sobre ellas nuevas selecciones en el cada vez más reducido rebaño de fieles, o esperando que tal vez se forme antes o despues en el interlocutor el órgano de escucha, el oido, es una empresa de patética impotencia, que normalmente sirve solo para calmar la conciencia del pastor.

Además parece claro que no puede ser válida la alternativa, aparecida prepotentemente en el ambito de la moral católica y mencionada anteriormente, de una *completa subjetivización de la moralidad*, según las coordenadas típicas del pensamiento moderno. Es trágico constatar como "la propuesta de una radical interiorización de la moral, de la recomposición integral de la moralidad a partir del sujeto (moral "autónoma") triunfe en el ambito católico precisamente en el momento en el que sus límites parecen evidentes y su crisis ya reconocida."[[12]](#footnote-12) La propuesta del pensamiento individualista moderno no constituye una solución del problema precisamente porque lo que está en crisis es propiamente el sujeto, como punto de referencia imprescindible de la responsabilidad moral. Estamos frente a una *crisis de la subjetividad* moderna, che en Occidente es la aportación de la sociedad burguesa (R. Buttiglione). La referencia exclusiva al sujeto en su conciencia autónoma no solo es inadecuada como fundamento de la moral, sino que resulta también históricamente superada.

El subjetivismo moderno, en efecto, es solo aparentemente una exaltación del *sujeto*;en realidad es una absolutización del *individuo*, aislado en sí mismo y en competencia con todos para afirmar sus propios deseos y el arbitrio de la propia libertad[[13]](#footnote-13). La condición para ser sujeto es la capacidad de iniciativa consciente y libre para obrar:pero eso exige una trascendencia de la libertad respecto al propio deseo, el rechazo de mecanismos interiores y exteriores que someten al individuo a poderes extraños a él. Lo que en la actual sociedad de masas se cuestiona gravemente es la unidad del individuo, la cual, permitiéndole superar los deseos fragmentarios y cambiantes, lo constituye en sujeto.

Cuando "la razón calla acerca de los valores", de los fines de la vida, entonces el individuo queda abandonado a la emoción del momento, de la que no consigue salir[[14]](#footnote-14). El yo es fragmentado en momentos y ámbitos vitales diversos, se convierte en un yo fragil, facilmente dominado por las leyes diversas y contrapuestas que se le imponen de tanto en tanto por la organización social. El individuo es llevado a interpretar personajes diversos en distintos escenarios, con roles y reglas diversas:uno es la ley de la economia, otro la de la familia, otro la que domina la política, otro la que se aplica al tiempo libre.El yo fragmentado e individualista, incapaz de llegar a ser un sujeto libre para obrar, es la victima deseada por todo poder burocrático.

La disolución del sujeto en el mundo contemporáneo está unida a la afirmación de la sociedad de masas y a la concomitante crisis de la familia, que se ha venido dibujando de forma clara en los últimos treinta años. Por un lado, en efecto, la masificación del capitalismo desarrollado no tiene ya necesidad de suponer como garantia de su desarrollo una moralidad subjetiva y difunde por el contrario una amoralidad de masas, que usa para controlar e impedir el pensamiento crítico (cfr. la Escuela de Franfurt).

El propagarse una cultura audiovisual, cuyos medios de difusión son cada vez más potentes e invasores, no solo impide la posibilidad de un distanciamiento crítico por parte del sujeto (McLuhan), sino que llega a ser también vehículo fácil de afirmación de aquellos valores de puro vitalismo y del "libertinaje de masas", que destruye las referencias éticas tradicionales e impone la única "ética" que sirve a la supervivencia del sistema:la de la producción y el consumo[[15]](#footnote-15). La crisis del sujeto moral está unida, en particular, con la crisis de la familia, lugar en el que la personalidad libre puede formarse a través de lazos de dependencia[[16]](#footnote-16). Los lazos familiares han llegado ha ser cuanto menos lábiles y precarios.

Cada vez más evanescente la figura del padre, decisiva para la formación del sentido moral (cfr. S. Freud, J. Lacan, L. Kohlberg, J. Piaget). El padre no media ya entre la ley y el individuo, favoreciendo así la interiorización de la primera en una modalidad que tenga en cuenta también el deseo subjetivo. El individuo se encuentra en contacto inmediato con un colectivo anónimo y es facilmente aplastado por esta presión insostenible. En contraste, sin embargo, con las ilusiones de toda una generación en rebelión contra el padre, la desaparición o debilitamiento de esta figura no ha liberado al yo, ni ha favorecido la aparición de la personalidad libre y consciente (H. Marcuse). Más bien ha hecho extremadamente dificil su aparición, quitando su condición genética en la familia. En efecto, en el ámbito de una sociedad de mercado, donde predomina el intercambio, el interés, los criterios de productividad y de eficacia, el anonimato de la función, la familia representaba un anacronismo hecho de contactos gratuitos y relaciones personales, en las cuales la persona era acogida por sí misma y no por su utilidad social y productiva.

Este anacronismo era necesario en la sociedad burguesa, pero no en la nueva sociedad de masas que puede prescindir de tal refugio, en el que aún encuentra hospitalidad 0la gratuidad y la fraternidad cristiana, que pueden generar el sujeto moral. He aquí por qué la Iglesia ha defendido siempre y defiende hoy aún la familia como lugar de nacimiento del sujeto cristiano y he aquí por qué con la crisis de la familia y de su tradicional función educativa, el ataque se hace radical.

Mientras nos adentramos en el análisis de la crisis, nos preparamos también a encontrar la respuesta adecuada a una adecuada predicación de la moral cristiana en el contexto actual. Me parece necesario anteponer aún, a la parte positiva y propositiva, dos momentos de análisis de los factores que intervienen en determinar la situación actual de la moral. Se trata de recorrer muy sintéticamente el cambio histórico que ha formado el horizonte y el panorama presente cuando hablamos de moral. En primer lugar se señalarán algunos elementos relativos a la moderna historia cultural de la moral en el Occidente. En segundo lugar indicaré los momentos clave del cambio mas reciente al interno de la teologia moral católica. No se trata obviamente de panorámicas que tengan la mínima pretensión de ser exhaustivas u originales:me parece interesante evocar cualquier problemática, en cuanto influye sobre la cuestion que entiendo iluminar y ayudar a resolver.

**2.- Las dificultades de la moral "moderna"**

La moral occidental de la época moderna puede ser estudiada desde las relaciones que ella mantiene con el cristianismo y con su propuesta ética. Cambio filosófico y cambio teológico se entrelazan y condicionan recíprocamente, así que es correcto y resulta muy útil verlos en sus relaciones recíprocas.

Una propuesta de lectura en tal sentido es aquella, provocatoria, que espone F. Nietzsche en su obra *Así habló Zarathustra*[[17]](#footnote-17). Contra todas las tentativas de concordia, él intenta desvelar la intrínseca contradicción de la concepción moderna de libertad en relación a los valores morales del cristianismo. Así distingue tres fases en la evolución del espíritu humano:la del camello (fase de la paciencia:someterse a una ley exterior, como en la tradición judeo-cristiana);la del león (fase de la autonomia y de la libertad:el hombre moderno se rebela ante toda ley exterior a sí);la del niño (fase futura del superhombre, que dá un sí gozoso e incondicional a la vida).

Aceptando hipotéticamente y provisionalmente el análisis y la terminologia nietzschiana, podemos pensar encontrarnos ahora al final del segundo período, en la edad del león, de la rebelión a toda ley exterior, en el momento de la autonomia. Pero es dificil predecir todavía solo los primeros signos de la aurora de la edad del niño, aquella de la gozosa afirmación de la vida... La celebración de la pura autonomia de la libertad, como único valor originario, ha puesto en peligro la misma creación, el mundo habitado y habitable y por tanto para nosotros la misma posibilidad de la vida. Desde aquí, en vez de la gozosa y descuidada expansión de la energia vital, asistimos, más bien, a la renovada y preocupante búsqueda de una ética para el hombre moderno, que, sin embargo, no se sabe en que fundamentar, una vez perdido el enganche en la verdad y en el ser.

*Ética cristiana sin Cristo*

Si Nietzsche expresa el pensamiento de una oposición dialéctica entre cristianismo y mundo moderno, por mucho tiempo la cuestión ha sido puesta en terminos de perfecta continuidad a nivel de contenido moral. I.Kant, por ejemplo, en su opúsculo programático y representativo de la postura iluminista (ilustración), que lleva por título: *La religión dentro de los límites de la razón* (1793)[[18]](#footnote-18), se había planteado el problema de qué cosa podia ser aún válida del cristianismo en un mundo llegado a adulto y emancipado de las creencias supersticiosas y de las dependencias exteriores. Su respuesta es clara:del cristianismo aquello que tiene valor permanente es la parte moral. La moral cristiana es la moral verdaderamente universal, válida para todos los hombres de todos los tiempos. Pero es necesario desligarla de las referencias históricas y de la fe:es necesario desligarla de la referencia a la persona de Jesús (en efecto "un hecho histórico singular no podrá nunca fundamentar una verdad universal", según el célebre axioma iluminístico formulado por G. E. Lessing), de la referencia al pecado del hombre y de la gracia de Dios que lo salva. Por tanto, secularización de la moral cristiana, como condición de su validez universal. Y, además, su completa interiorización: ésta expresa la ley interior universal de la razón, que desde dentro obliga a la persona, en razón de sí misma y no por sanciones externas.

Las raices de esta solución secularizante se adentran en la separación de la ética de la religión que se inició alrededor del siglo XVI. El momento terrible de la crisis fue ciertamente el período de las "guerras de religión" que aparecen en Europa en la segunda mitad del 1500 hasta el 1648 como consecuencia de la ruptura de la unidad cristiana occidental. Los historiadores han calculado que en el transcurso de estas guerras hubo más muertes que durante la primera guerra mundial! Para los humanistas y racionalistas la fe se tenía como la fuente del particularismo y la división:la pertenencia confesional hacia imposible la paz y la convivencia social. Así el intelectual de la naciente Europa moderna vuelve las espaldas a la religión como fundamento de la sociedad y mira con confianza a la razón, como única instancia capaz de fundamentar una ética verdaderamente universal para la convivencia humana. Nace la ecuación típica de la mentalidad iluminística moderna:"fe = particularismo e intolerancia; razón = universalidad y tolerancia". Así se expresa el teológo protestante W. Pannenberg:"La idea de que la ética en razón de su evidencia humana universal, se distinga de la cuestión religiosa, abandonada a la esfera de lo privado, ha llegado a ser característica del inicio de la época moderna, cuando, frente a la división confesional irreversible, se buscó un nuevo terreno sobre el que apoyar la convivencia humana y se pensó encontralo en las convicciones éticas fundamentales"[[19]](#footnote-19).

Mas allá de la referencia al mundo de la cultura y a los grandes filósofos, este modo de pensar el cristianismo de entonces se difundió ampliamente entre la gente común. Cuantas veces hemos oido decir que para ser cristiano basta vivir honestamente y seguir la propia conciencia! Se piensa que el núcleo que cuenta en el cristianismo sea el constituido por sus preceptos morales y que para vivir en fidelidad a estos preceptos basta seguir la propia conciencia. Se elaboró así una ética hecha de imperativos absolutos, caracterizada por una gran rigor (rigidez), por una gran presión sobre la persona. Una ética interior, laica, del deber. Una ética individualista.

Desde el punto de vista teológico se debe señalar una tendencia pelagiana en este modo de pensar: se puede ser cristiano hasta sin la gracia, sin Cristo. Un teólogo griego ortodoxo, Ch. Yannanas, examinando la evolución de la moral occidental, habla del peligro mortal que tal concepción de la ética es para la fe y la Iglesia:" La ética es la corrupción de la Iglesia"[[20]](#footnote-20). En efecto, esta moral del deber, separada de la fe y de la Iglesia, llega a ser pura coherencia, esfuerzo individual y colectivo para mejorar la sociedad. Esto tiene consecuencias no solo para la moral, que se individualiza y se separa de la gracia, sino también para la misma Iglesia, cuya vida se reduce a la disciplina moral y cuya naturaleza se interpreta como la congregación de las personas justas y honestas.

*El "naufragio" de la ética moderna*

Valorando este proceso histórico a la luz de los éxitos contemporáneos, Romano Guardini habla, en estraña sintonia con Nietzsche, de deslealtad de la época moderna respecto al cristianismo[[21]](#footnote-21). La modernidad se ha comportado como un parásito respecto al cristianismo, viviendo de las rentas de los valores morales descubiertos y acumulados desde las épocas cristianas y sustituyéndolos por valores neutros, hasta posiblemente fuera de contexto de la fe cristiana. Pero, dice Guardini, esta deslealtad ha llegado ya al final:en nuestra época se manifestó y se está manifestando siempre con mayor claridad que fuera del cristianismo y de la fe es humanamente imposible vivir los valores cristianos.

En nuestro tiempo está apareciendo cada vez más la figura de una existencia no cristiana, el vacio y el miedo que ello comporta. La fe en el progreso de la ciencia desde hace tiempo ha desaparecido y ha sido sustituida por la angustiosa búsqueda de puntos de referencia éticos que impidan al hombre el destruirse a sí mismo y al mundo, con los potentes instrumentos tecnológicos que ha llegado a construir. "Llegará un tiempo de claridad (lucidez) terrible, pero saludable - dice Guardini -. Ningún cristiano puede alegrarse de la aparición de una radical negación del cristianismo... Pero está bién que se descubra la desnudez de esa deslealtad. Porque entonces se verá cual es efectivamente la realidad, cuando el hombre se aparta de la Revelación, y cesan sus frutos." (p.101)

Desde el punto de vista de las teorias morales, parece vislumbrarse ya algunos claros indicios del fin de esta fase y que se puede hacer una lectura "teológica" del cambio de la ética contemporánea. La pretensión kantiana, en efecto, era garantizar la absolutización de la moral, desconectándola del contexto de la fe. La ética de la razón autónoma se presentaba como una ética rigurosa del deber, capaz de garantizar al máximo la exigencia moral respecto a la persona.

Mas si el hombre, por sí solo, no llega a observar la ley y no quiere sentirse continuamente acusado por ella, ni puede en modo alguno encontrar perdón por sus faltas, entonces le queda solo un camino:no siendo capaz de ponerse a sí mismo a nivel de la ley, debe adecuar la ley a sí mismo y a sus posibilidades. La definición de lo *humanum* no estará ya conforme con el ideal revelado por Cristo ni a las exigencias absolutas de la verdad que está en el interior de todo hombre, sino que será medida sobre la base de sus posibilidades efectivas, sus límites, las circunstancias en las que se encuentre.

Simplificando al máximo los cambios en la reflexión moral, se podrian indicar dos corrientes que encarnan la reducción, o mejor dicho, la eliminación de la ley, ahora ya separada de la gracia.

En primer lugar tenemos la que podríamos llamar moral de la autenticidad (J.P. Sartre). Aquí la libertad es ley en sí misma, sin ningún aditamento. El rechazo de cualquier presupuesto a la libertad (llámese naturaleza, ley, Dios) y de cualquier referencia de valor externo ("el infierno son los otros")es visto como condición de autenticidad.

En un plano ciertamente menos radical, pero en el fondo en la misma línea, se inspiran en esta opinión, todas las morales que proponen la buena intención subjetiva como criterio único del obrar moral:lo importante es la coherencia consigo mismo, con las propias convicciones. El hombre solo es responsable ante sí mismo y no ante ningún otro.

En la vertiente opuesta está la *ética de la eficacia*. Aquí se busca para la moral un criterio de verificación objetivo, pero se le busca sobre el modelo de las ciencias naturales, en un ámbito extra moral. Moralmente bueno es aquello que resulta eficaz para producir la máxima felicidad al mayor número de personas posible (J. Stuart Mill). Es moral lo que es útil para producir la felicidad. Así se reduce inevitablemente la felicidad al nivel del bienestar cuantificable, esto es al nivel más bajo, y se acaba abandonando la distinción entre bien moral y bien útil, sustituyendo la valoración ética por una valoración técnica, que calcula los bienes obtenibles mediante una acción antes que con otra.

*Por una ética de la virtud*

En los últimos diez años se ha desarrollado en los Estados Unidos, en Inglaterra y también en Alemania, un gran debate en torno a un libro de A. MacIntyre, *Después de la virtud. Ensayo de teoría moral*[[22]](#footnote-22). Además de las recensiones, se han contabilizado más de 80 intervenciones al respecto. Este libro ha salido abiertamente a propósito del malestar en el campo de la ética, a trastornar los cánones consolidados de la reflexión académica y a poner sobre el tapete las reflexiones que desde hace tiempo empezaban a surgir entre los filósofos del área anglosajona.

¿De qué se trata? El libro denuncia de forma seca y convincente *el fallo (la quiebra) de la ética moderna*, de la ética del racionalismo y del iluminismo, que tiene como conceptos fundamentales y básicos los del "deber" y la "norma". Este autor habla de la situación de "naufragio" de las diferentes corrientes éticas:estas solamente son capaces de proponer fragmentos dispersos e inconexos de la concepción de la vida moral. No siendo capaces de fundamentar racionalmente las normas morales conducen al *emotivismo, (voluntarismo)*, esto es, a la idea que las normas no son más que el fruto de una opción de la voluntad. Frente a tanta desolación el autor lo compara con el final del imperio romano:"El momento del cambio decisivo en la historia antigua se tuvo cuando hombres y mujeres de buena voluntad se libraron de la obligación de apuntalar el imperio romano y dejaron de identificar la continuación de la civilización y de la comunidad moral con la conservación de tal imperio. La obligación, más bien, que se impusieron fue la construcción de nuevas comunidades en las que la vida moral pudiese ser mantenida, de modo que tanto la civilización como la moral tuviesen la posibilidad de sobrevivir a la época incipiente de barbarie y oscuridad. Si mi opinión de nuestra situación moral es exacta, debemos concluir que desde hace algún tiempo también nosotros hemos llegado a este punto de elección (cambio). Lo que cuenta, en esta fase, es la construcción de formas locales de comunidades en cuyo interior la civilización y la vida moral e intelectual se puedan conservar a través de los nuevos siglos oscuros que ya se abalanzan sobre nosotros.... Estamos esperando: no a Godot, sino a otro san Benito, sin duda muy distinto". (p. 313)

MacIntyre, que se ha convertido, durante este tiempo, a la Iglesia católica, no está solo manteniendo esta nueva tendencia, que intenta comenzar sobre nuevas bases, con respecto a las de la ética moderna. Como se ha dicho, él encarna una corriente bien representada en el ámbito de la filosofía moral reciente. Entre los más importantes de estos filósofos, indico E. Anscombe, S. Hauerwas, P. Wadell. Estos, inspirándose en la tradición clásica antigua de la moral (sobre todo en Aristóteles, como también en san Agustín y en santo Tomás) indican algunos puntos esenciales para reencontrar el sentido permanente y actual.

Y para comenzar proponen antes que nada redescubrir la amplitud de la demanda moral:el problema moral no es, antes que nada, el de ¿"que debo hacer?" (problema de la acción justa), sino el de "como debo vivir?"(*problema de la vida buena y feliz*). La mirada restrictiva centrada sobre la cuestión de la acción justa, ha llevado a transformar la moral en una "ética del dilema" (E. Pincoffs), que se ocupa solo de situaciones problemáticas externas, olvidando la vida y la persona del sujeto que obra. Se ocupa en cuestiones complicadas y raras, dejando de lado el comportamiento cotidiano que determina la fisonomía moral concreta de una persona.

En segundo lugar, estos autores subrayan la centralidad (el papel central )del sujeto moral. La cuestión moral es "¿ quién debo ser?". Por esto, deben centrarse de nuevo las cuestiones de la *finalidad* de la vida humana y de las *virtudes*. Es a través del desarrollo de las virtudes como el hombre llega a ser, quien debe ser y adquiere la capacidad de realizar actos buenos.Esto es:solo cuando adquiere la madurez de una sensibilidad moral acorde con los fines, es cuando llega a ser capaz de percibir los problemas morales, de plantearlos correctamente en relación con los valores en juego y de encontrar las soluciones adecuadas.

Por último, se indica la importancia decisiva de la *comunidad* para la vida moral. La ética tiene necesidad de una morada, porque solo dentro de una comunidad orientada al bien o de la amistad de personas virtuosas, el sujeto (la persona) puede llegar a ser virtuoso/a.

**3.- Las vicisitudes de la teología moral católica**

También la teología moral católica, como reflexión crítica y sistemática sobre el obrar del cristiano a la luz de la Revelación, vive en estrecho contacto con la cultura de la época en la que se desarrolla. Custodiando la verdad esencial de los preceptos de Dios en la medida en la que es fiel a las fuentes propias (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio), la teología moral explícita la comprensión del obrar cristiano sirviéndose de categorías y de instrumentos históricos. En cuanto al contenido tiene por objeto una verdad no solo racional, sino también revelada;pero como reflexión de este contenido, es obra humana, más o menos válida, más o menos adecuada.

El Concilio Vaticano II, en el decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius,* en el n. 16, ha expresado la convicción que es necesario cambiar respecto a una secular tradición, la manualística post-tridentina. En efecto, así ha trazado el camino a los moralistas:"Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo". El documento de actuación del programa conciliar publicado por la Congregación para la Enseñanza Católica en febrero de 1976 (*Tra i molteplici segni*, nn. 95-101) habla explícitamente, a propósito de la teología moral, de "renovación deseada por el Concilio"

*Los límites de la manualística "pre-conciliar"*

Antes de comentar brevemente el sentido del perfeccionamiento y de la renovación deseada por el Concilio, creo que es oportuno asomarnos a los trazos característicos de la manualística pre-conciliar[[23]](#footnote-23).

Se trata de un género literario típico, el "manual" para la formación de confesores en los Seminarios católicos. El primer modelo, que sirvió de base a toda esta literatura, es el del jesuita español J. Azor, publicado en Roma en 1600. Como manuales para los confesores , estos tratados habían hecho elecciones de contenidos y estructurales con relación a la exposición de santo Tomás, a cuya autoridad pretenden acogerse:la parte teórica se limitaba a breves tratados sobre los actos humanos, la conciencia, el pecado y las leyes. Se limitaba a dar los términos esenciales para indicar las condiciones de imputabilidad de los actos, evitando los problemas especulativos demasiado alejados de la práctica pastoral. La parte que considera el fin último y la bienaventuranza (vida eterna) se omitía; también las cuestiones sobre la virtud estaban muy descuidadas, mientras la dimensión de la gracia, de los dones del Espíritu Santo, de la ley nueva se dejaba para el tratado de ascética y mística. La moral separada de la dogmática y de la espiritualidad venía ser mas bien un tratado sobre los mandamientos y sus preceptos, muy semejante al derecho canónico. La atención, como es natural en textos encaminados a la formación de los confesores, se concentraba preferentemente en los actos concretos en su relación con la ley y la conciencia. La moral estaba estructurada como "casos de conciencia". Un moralista al principio de siglo llegó a decir que los actos humanos eran el campo de batalla compartido por dos adversarios:la ley y la conciencia. (L. Lehu)

Se han señalado ya algunos trazos de esta manera de ver la moral:la concentración sobre los actos concretos;el carácter jurídico y filosófico (ley moral natural) de la moral;el aspecto minimalístico de las prescripciones (preceptos), dispuesto a defender cuanto sea posible la conciencia de la ley. Me parece importante insistir sobre una característica , preñada de consecuencias particularmente negativas, y que es el origen de muchas otras limitaciones:el *legalismo*. El legalismo consiste en entender las normas morales como expresiones de la voluntad arbitraria del legislador. Los mandamientos de la ley moral son entendidos desde el modelo de las leyes promulgadas por el legislador humano. La ley de la Iglesia es vista a la medida de una ley dada por un parlamento:se puede cambiar con un acto de la voluntad del que la ha dado. Cuando se habla de leyes, mandamientos, prescripciones morales no se piensa ya en *la verdad sobre la via* que lleva al hombre a su fin, como en el planteamiento de santo Tomás, sino en preceptos que tienen su origen y su motivación solamente en la voluntad legislativa de Dios o de quien tiene la autoridad legítima por su mandato.

Es una concepción que tiene su origen en Ockam, para el que *"bonum quia iussum, malum quia prohibitum"* y no *"iussum quia bonum, prohibitum quia malum"*. Para este filósofo nominalista, cuya determinante influencia en la moral posterior ha sido demostrada por los estudios históricos de S. Pinckaers, un acto es bueno si está mandado y porque está mandado, y malo porque está prohibido. Los mandamientos no son las leyes de la vida, que revelan el sabio diseño del creador y los caminos de la verdad y el amor, que Él ha inscrito en el ser del hombre. Se trata mas bien solo de sus mandatos, basados en su voluntad legisladora. Si Dios cambiase su voluntad legislativa, entonces, acciones como el homicidio y la blasfemia podrían ser actos de virtud. Según esta opinión, la ley llega a ser el enemigo de la libertad y de la conciencia, en cuanto es la expresión de una voluntad exterior que limita la del hombre. Se entiende que en este horizonte legalístico de entender la moral, que llega hasta nuestros días y desde el que algunos han interpretado el Concilio, la misericordia pastoral consistirá en atenuar, todo lo posible, la ley en favor de la conciencia, en defender la libertad del individuo de las pretensiones exorbitantes de la autoridad.

*La renovación deseada por el Vaticano II*

El camino indicado por el Concilio a la teología moral es, por tanto, el de una profunda renovación[[24]](#footnote-24):su objeto ya no deberá ser solo los actos concretos, a la luz de la ley, sino "la altura de la vocación de los fieles en Cristo". Se trata de retomar la importancia del fin último para la vida moral, que se da por la vocación en Cristo. Con esta primera e importante indicación, la vida moral se liga al fundamento cristológico de la existencia cristiana, del que se debe deducir su orientación más profunda y cualificante. Tal fundamento tiene una función dinámica y atrayente:no se trata de cumplir con los actos conforme a una ley, sino de crecer según una vocación que da unidad a la vida y que le da su último sentido.

La obligación no es el elemento primario, sino que deriva del don de la gracia. El precepto, con su carácter obligatorio, no es suprimido, sino redimensionado, en un camino que debe llevar a la maduración de la virtud moral, bajo el impulso de las virtudes cardinales. Los preceptos singulares tienen su centro, su fuerza propulsiva y unitaria en la caridad, en una perspectiva ya no individualistica, sino social:"dar fruto para la vida del mundo". A fin de perfeccionar y renovar de este modo la teología moral el Concilio ofrece también dos indicaciones metodológicas:su exposición se hará de forma científica y se tendrá que basar mayormente en la Sagrada Escritura. Se trata por un lado, por tanto, de reencontrar las fuentes teológicas específicas de la ética cristiana y de hacer que de estas, antes que de toda reflexión puramente racional, se nutra;y por otro lado se deberá garantizar el rigor en la exposición y la metodología coherente en cuanto "ciencia teológica".

*Las "sendas cortadas" de la moral del post-Concilio*

Los auspicios del Vaticano II para una renovación de la teología moral a través de un mayor fundamento bíblico y teológico (particularmente cristológico), remachados, sobre todo en el período inmediatamente postconciliar, aparecen todavía sustancialmente desatendidos y mas bien marginados respecto a los temas sobre los que se ha centrado el debate durante los 20-25 últimos años en la teología moral. La cuestión central ha venido a ser la del *proprium* (lo específico) de la ética cristiana en relación a la casi indiscutida aceptación de la autonomía de la razón moral. Es eminente la preocupación de encontrar una comunicabilidad universal a nivel de normas intramundanas y válidas en las relaciones interpersonales:esto, además, ha contribuido a poner de relieve la tesis de la autonomía de la razón moral, aunque después esta autonomía se interprete y explique a nivel teológico. Así se han denunciado, casi en seguida, los "límites de la moral bíblica" y la necesidad de evitar todo fundamentalismo[[25]](#footnote-25) asegurando a la moral cristiana una base más ampliamente filosófica. Sin embargo el abandono de la sugerencia conciliar de una mayor base bíblica para la moral parece debido - como interpreta S. Pinckaers - sobre todo a la óptica limitada y estrechamente normativa con la que se entiende la moral y con la que consiguientemente se acerca al texto bíblico. Si aquello que se busca en la Biblia son sobre todo "normas", entonces parece que ella tenga poco que decir a la moral. ¿El Decálogo no coincide acaso sustancialmente con la ley moral natural, accesible de por si, también a la razón de todo hombre? El sermón de la Montaña de Jesús parece expresar, con su estilo paradójico y radical, mas bien un ideal y una llamada a la intención que no normas determinadas y realmente aplicables. Las partes morales del Epistolario paulino, en fin, parece reducirse a mera "parenesis", a una exhortación no determinada en su contenido, o más bien, al contrario, se muestran de tal modo condicionadas históricamente en su aspecto preceptivo, que no se pueden sostener actualmente. Realmente solo una aproximación diversa y más completa puede superar el impás.....

Desde el punto de vista del nexo con la dogmática, después de un primer período de entusiasmo, este camino se ha abandonado como poco fructuoso. También aquí la orientación normativa y el privilegio dado a la comunicabilidad racional de la moral ha llevado a hablar, en vez de teología moral, de "ética teológica". El acento se pone más bien sobre la estructura original de las afirmaciones normativas acerca del comportamiento categorial:en cuanto tal ellas no son deducibles de la fe, sino que son fruto de la razón práctica. Por eso se habla de una "ética" racional, producto de la razón autónoma, colocada después en un contexto de fe, que le hace asumir a nivel de intencionalidad, pero no de contenido, un carácter "teológico". Es la razón práctica que, autónomamente, obra una justa ponderación de los bienes prevalentes en la situación, e individua las normas morales adecuadas al caso.

*La crisis en torno a la "Humanae vitae"*

En este marco se coloca la grave crisis que siguió a la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, que ha tenido una función de detonante, haciendo explotar la crisis de la teología moral. El amplio proceso de renovación indicado por el Concilio parece bloquearse y el debate parece centrarse de nuevo en la relación entre conciencia y ley, en un horizonte que no sale aún de la estrechez del horizonte legalístico;en la cuestión de la ley natural en relación a la posibilidad de formular normas siempre absolutamente vinculantes, relativas a acciones "intrínsecamente malas";en la competencia del Magisterio en materia moral.

La señal mas grave de la crisis desarrollada después de la *Humanae vitae* y su consecuencia más radical me parece que es *la reivindicación de un legítimo pluralismo moral en el seno de la Iglesia* católica[[26]](#footnote-26), y esto no solo en el ámbito de la determinación positiva de opciones temporales de naturaleza social y política, en las que el mismo Concilio Vaticano II ha reconocido la legitimidad de un cierto pluralismo[[27]](#footnote-27), sino también a propósito de normas morales negativas correspondientes a la tutela de bienes morales esenciales y constitutivos de la persona. Esta reivindicación asume diversas formas. Algunos hablan de unidad a nivel de intencionalidad trascendental, que sin embargo debería dejar espacio a diferentes y aún opuestas opciones categoriales, dependiendo de las diversas situaciones culturales y existenciales[[28]](#footnote-28). Otros, como hemos visto, sostienen que la unidad a nivel de opciones morales es pedida por la unidad de la Iglesia solo para las acciones con relevancia de testimonio público y no para las cuestiones de moral solo "privada" (B. Fraling). Otros, aún, distinguen entre núcleo de la fe y "periferia" de la moral (B. Häring). La propuesta de semejante pluralismo moral, compatible con la misma fe y con la unidad de la Iglesia plantea la cuestión de la relación entre la fe y la moral y del significado (sentido) del actuar moral para la edificación de la Iglesia, como sacramento visible. Es un tema decisivo sobre el que se volverá más adelante. Por ahora baste señalar que esta propuesta en el fondo no hace más que confirmar el extrinsecismo de la fe respecto de la moral que era propio de la manualística, la cual llegaba a salvar la identidad de la moral católica solo a nivel jurídico, esto es apelando a una autoridad de tipo legislativo.Este extrinsecismo quería superar el Concilio.

Pablo VI, en un discurso del septiembre de 1967 a la Congregación de los Redentoristas, pone en su lugar la renovación de la moral querida por el Concilio y precisa el significado[[29]](#footnote-29). Es un texto poco conocido, pero extremamente importante para entender el sentido auténtico de la renovación conciliar, en relación al desarrollo posterior y actual de la teología moral.

Antes que nada el Papa expresa "su gran dolor por difundirse en el ámbito de la moral católica opiniones que, en contraste con el Magisterio y sobre la base de una falsa interpretación del Concilio, han aceptado adaptar imprudentemente la doctrina moral cristiana a las tendencias y a las perversas opiniones de este mundo, como si la ley de Cristo debiese adaptarse al mundo y no más bien el mundo a la ley de Cristo". Y a continuación precisa: "En esto se cuide de inducir a los fieles a una opinión diferente, como si sobre la base de la enseñanza del Concilio, hoy sean lícitas cosas que la Iglesia en el pasado había declarado intrínsecamente malas. ¿Quien no ve que de esto derivaría un nefasto relativismo moral, que llevaría sin más a la ruina todo el patrimonio doctrinal de la Iglesia?".

El severo y preocupado aviso de Pablo VI, a pocos años de la clausura del Concilio y antes de la publicación de la *Humanae vitae*, llama de nuevo a la *continuidad* con la tradición moral de la Iglesia como criterio de autenticidad de la teología moral católica. La enseñanza moral de la Iglesia conserva las verdades necesarias para la salvación y el Señor no ha podido permitir el error sobre cuestiones tan decisivas en los siglos precedentes. El contenido de la verdad moral es permanente e inmutable, al menos en los elementos decisivos de interpretación de los preceptos de Dios. La *renovación* profunda que el Concilio ha deseado *no implica por tanto una ruptura sobre los contenidos, sino más bien un perfeccionamiento en la exposición*. Es en este nivel en el que aparece la insuficiencia de la manualística preconciliar, no en la propuesta de los contenidos morales esenciales, para los que se debe garantizar la continuidad.

**4.- Las líneas de renovación para la moral**

Los retos actuales, las dimensiones de la crisis de la moral ante la que nos encontramos, las sendas demasiado frecuentemente interrumpidas de la teología moral post-conciliar son una invitación urgente a reanudar con nueva conciencia la tarea que el Concilio ha encomendado a los moralistas. El punto dedil en el que se han fijado las consideraciones precedentes ha sido la constatación del pernicioso *extrinsecismo de la fe respecto a la moral*. En el n. 43 de la *Gaudium et spes*, los Padres conciliares han afirmado que "uno de los más graves errores de nuestra época" debe ser considerado el "divorcio entre la fe y la vida diaria". En su raíz este error procede de la opinión que el Evangelio no es suficiente para iluminar al hombre en su obrar concreto. Y así, para determinar la verdad moral práctica, se acaba por dirigirse a la razón autónoma, separándola del Evangelio, que el mismo Concilio había definido "como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta". (*Dei Verbum*, n. 7)

Lo que está en crisis es una preceptística no unida ya al sentido de la vida, que haga evidente y plausible la razón de la norma. La moral tiene necesidad de re-dimensionarse, de reencontrar el sitio adecuado dentro de la exposición de la fe. Si es verdadero el análisis que hemos rápidamente delineado, el fallo de la ética moderna es la quiebra de una moral racional del deber desligada de su contexto de sentido: desligada de un fin para la vida, de la verdad sobre el hombre, de la comunidad que la vuelva evidente y persuasiva.

Los senderos de la teología moral católica del post-Concilio se han cortado porque en el fondo eran aún los viejos senderos del legalismo y de una moral filosófica deudora hasta el extremo de la ética moderna. El vino nuevo ("nuevo" de aquella novedad eterna y definitiva del Evangelio y no de la "diversidad" siempre cambiante y siempre vieja de las modas) exige ahora de los moralistas la construcción de otros nuevos senderos, más allá de los estrechos esquemas de la contraposición sistemática entre ley y conciencia, entre razón y fe, entre libertad individual y obediencia al Magisterio. El trabajo de la teología moral no es ya solo el proponer de nuevo los preceptos inmutables, ni el de adaptarlos convenientemente a la situación del hombre moderno: es más bien el de un pensar en las condiciones genéticas de la aparición de un sujeto cristiano, que en la acogida del don de la gracia de Cristo y en la compañía de la Iglesia, llegue a entender la ley como camino de la vida. Un camino ciertamente arduo, pero que no lo mortifica, sino que lo conduce a la felicidad.

Un gran maestro de la teología católica de este siglo, Hans Urs von Balthasar, ha indicado embrionariamente los trazos para la superación del extrinsecismo de la moral a la fe, en sus *Nueve tesis para una ética cristiana*[[30]](#footnote-30). Es sobre este camino, que, junto con otros[[31]](#footnote-31) intento colocarme para ofrecer algunas notas para la renovación de la moral católica.

*Moral y Evangelio*

Se ha dicho que se trata de reconstruir el sujeto cristiano. ¿Pero como surge el sujeto cristiano? Hacerse esta pregunta decisiva significa investigar el nexo originario entre moral y Evangelio y buscarlo allí donde la libertad humana despierta con toda su energía al anuncio alegre de una realización presente y gratuitamente dada. El Evangelio es, en efecto, cumplimiento de esa promesa, que está en el centro de todo dinamismo, de toda espera, de toda acción.

Si se contempla la moral católica de los últimos siglos, en el modo como se ha expresado y cristalizado en los manuales clásicos, se debe constatar una dejación de la dimensión evangélica respecto a los problemas por ella afrontados. La moral se ha concebido como el ámbito de las prohibiciones y de las obligaciones, derivadas de los preceptos. La lógica del Evangelio, en su dinámica de mensaje de amor que pide un lanzamiento libre y espontáneo, más aún una donación total y gratuita de sí mismo a Dios y a los hermanos, era asignada más bien a la espiritualidad. La separación entre moral y Evangelio ha llegado a ser aún más dramática en el protestantismo donde las obras de la moral, puestas bajo la égira de la ley, no pueden obtener la justificación que solo el Evangelio y la fe dan gratuitamente. Roger Mehl así expresa esta oposición:"El Evangelio no es una moral, él pertenece a otro orden de cosas. La cuestión que el Evangelio presenta es la de la fe, no la de la moral."[[32]](#footnote-32).

Si el Concilio Vaticano II ha deseado el restablecimiento del nexo entre moral y Evangelio, es cierto que tal nexo está construido sobre una base distinta a aquella de una ética de las obligaciones y las prohibiciones. Para poder acercarse al Evangelio y sacar fruto es necesario otro modo de plantear el problema moral. La moral no es, ante todo, la cuestión del obrar conforme a la ley, sino la cuestión de una vida buena: "Como debo vivir? ¿Que soy llamado a ser para realizar una vida digna a mi vocación?".

En sintonía con toda la gran tradición patrística, con san Agustín en particular, y con santo Tomás de Aquino, es necesario *repensar la moral a partir de la cuestión de la felicidad*, entendida en toda su magnitud y seriedad: esto es, la cuestión del verdadero bien y del verdadero fin último, que el hombre busca en todo su obrar, cuestión del amor objetivamente bueno, que cualifica toda la vida, porque tiende al bien auténtico. El primer tratado sistemático de moral cristiana de la Iglesia occidental, el *De moribus Ecclesiae catholicae* de san Agustín comienza exactamente con esta pregunta:" ¿Cuál será, pues, nuestro punto de partida?... Buscamos mediante la razón el modo en el que el hombre debe vivir. Ciertamente todos nosotros queremos vivir felices y en todo el género humano no hay nadie que no esté conforme con esta afirmación aún antes que sea plenamente propuesta."[[33]](#footnote-33).

El Evangelio es, precisamente, el anuncio absolutamente gratuito de que esta felicidad, esperada por la libertad como sentido de todo su esfuerzo, es finalmente dada en medida inimaginable. Ella no es meta a conquistar con nuestras obras, sino más bien gracia que se acoge mediante la fe y que fructifica con nuestro obrar. La ética, como búsqueda de la razón sobre normas concretas de comportamiento, se coloca dentro de la moral, entendida como cuestión sobre el sentido y sobre la finalidad de la libertad humana, sentido y fin que sean capaces de justificar la sumisión voluntaria y la esperanza. Si la Iglesia predica la moral es dentro de este impulso de anuncio del Evangelio sobre el bien de la vida prometido y dado al hombre.

*La persona de Jesucristo y la moral*

Pero el Evangelio es una Persona, es el encuentro vivo con la persona de Jesucristo: Verdad, que revela el rostro del Padre, y por tanto también Camino para el hombre hacia la felicidad. *Cristo es, por tanto, el centro y el punto de referencia de la moral cristiana*, la cual no puede concebirse si no como relación con su persona. Él es la "norma categorial concreta"(von Balthasar), en cuanto expresa en su misma persona la total realización de la voluntad del Padre, de manera insuperable y completa. Él ha vivido en la concreción histórica de una existencia humana, el amor mismo del Hijo de Dios al Padre, la obediencia perfecta a su voluntad. En el Espíritu Santo esta norma personal se universaliza e interioriza en el cristiano como "ley nueva" en su misma vida: "No soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí" (Gal.2, 20).

A la luz de esta dimensión cristológica se pueden tomar y articular adecuadamente los nexos teológicos entre Evangelio y moral.

Ante todo, porque Cristo es una persona, la relación del cristiano con él no puede acabarse en una respuesta de asentimiento meramente intelectual a las verdades conceptuales que le afectan. Esto significaría vaciar la fe. Él espera de nosotros una respuesta que afecta a toda la persona, que se expresa, más bien, a través de la adhesión de nuestra voluntad a sus preceptos: "en esto sabemos que le conocemos, en que guardamos sus mandamientos" (1 Jn.2, 3). La respuesta a su amor gratuito y absolutamente precedente a nuestra libertad, creada y pecadora, no se resuelve en palabras, sino en un concreto testimonio de amor con hechos: "Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad" (1 Jn. 3, 18). Y el testimonio de la vida transformada llega a ser a su vez evangelización, invitación a la comunión (cfr. 1 Jn. 1, 3). El nexo entre "fides" y "mores" es por tanto constitutivo e intrínseco: toda separación haría vana la adhesión de fe, privándola de su naturaleza específica de respuesta global de la persona a la persona de Cristo. "El Evangelio es fuente de toda verdad salvífica y de toda regla moral" (Dei Verbum, n. 7).

Por otra parte, y por la misma razón, el anuncio de la persona de Jesucristo no puede tampoco reducirse al anuncio de ideas o de preceptos. Él es el "fin" del hombre y no un simple maestro, que nos introduzca en las verdades morales. Él mismo, en su persona, es la posibilidad de felicidad para el hombre. Desde el momento que la felicidad del hombre es una persona ("Yo soy el camino, la verdad y la vida":Jn. 14, 6), la moral como búsqueda de la felicidad esta sujeta a una radical renovación: en su vértice es *sequela Christi*, adhesión completa de la libertad a Él.

Así se ven dos extremos a evitar: un cristianismo desencarnado, en el que la respuesta de fe a Cristo no se traduce en la vida del creyente al nivel de la concreta práctica del obrar; un moralismo que reduce a Cristo a ser ejemplo y sostén de valores morales autónomos en sí y separados de Él.

Sin embargo, la fe no es un simple "horizonte trascendental" o intencional de la vida, un horizonte que determina actitudes, pero no implica acciones concretas. Se expresa necesariamente en aplicaciones particulares a nivel normativo (los preceptos morales), que encuentran ni más ni menos su fuente y su razón de ser, en la persona de Cristo. El nexo entre la fe y la moral no se puede reducir solo al amor entendido como actitud "trascendental", sin que pueda verificarse en aspectos concretos y "categoriales" del obrar.

Las normas morales particulares, necesarias para la verdad del seguimiento de Cristo, están por tanto ordenadas a vivir la gracia del encuentro con Él y se deben aclarar con la relación de dependencia a Él. Son "secundarias" respecto a la gracia interior, no en el sentido que tengan solo valor accesorio, sino en el sentido que están subordinadas al elemento primario y que tiene valor arquitectónico[[34]](#footnote-34). En efecto, estos preceptos morales o preparan al encuentro con Cristo, predisponiendo al hombre a reconocer a Cristo como respuesta adecuada a su necesidad de perfección, o, más bien, dan testimonio del encuentro ya realizado, ayudando a ordenar la vida en conformidad con el don de la gracia.

*En Cristo está la verdad del hombre*

Por otro lado, es siguiendo a Cristo como el cristiano descubre hasta lo más profundo su propia humanidad."Cuando he hallado a Cristo me he descubierto como hombre" dijo desde el púlpito de San Ambrosio el rector Mario Victorino, anunciando el motivo profundo de su conversión al cristianismo. Es esta la visión que ha indicado Juan Pablo II en su Encíclica programática *Redemtor hominis*: "El hombre que quiere comprenderse a sí mismo hasta lo mas profundo - no solo según inmediatos, parciales, a veces superficiales y hasta aparentes criterios y medidas del propio ser - debe, con su inquietud e incerteza y hasta con su debilidad y pecado, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo" (n. 10). Y hasta el Concilio Vaticano II, y propiamente desde la luz de Cristo, se ha dirigido a todos para iluminar el misterio del hombre. Bajo todos los cambios, todos los aspectos históricos y mudables, el Concilio ha afirmado que "bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre" (*Gaudium et spes*, n. 10). Cristo es *la verdad del hombre*; en él, contemplándole, el hombre se conoce a sí mismo según la verdad integral del origen, aquella verdad que permanece a través de todos los cambios históricos. Esto porque el hombre ha sido creado en él. Él es la imagen perfecta del Padre, en el que también nosotros hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios.

Por eso la verdad que la razón humana puede descubrir acerca del hombre es parte de la verdad completa que resplandece en el rostro de Cristo. La verdad racionalmente accesible es restituida y verificada en la luz de la fe: la fe ayuda la razón y le permite su ejercicio adecuado. En la perspectiva moral esto significa que la verdad de la creación, la verdad propia de *la ley natural*, común en línea de principio a todos los hombres, porque es universal y accesible a la razón, el cristiano la reencuentra, purificada de toda oscuridad, en la luz de *la ley nueva del Evangelio*. Esta última va ciertamente más allá, y con sus exigencias supera la moral natural, pero sin contradecirla. LLeva a cumplimiento, mas sin abolir ni siquiera una tilde de las exigencias inscritas en la verdad originaria, que existe desde el principio. La ley de la caridad no destruye, ni elimina, sino confirma y perfecciona los preceptos de Dios, expresión de su sabiduría creadora.

Para entender las exigencias naturales de la razón y dialogar con todos los hombres de buena voluntad, el cristiano no debe poner entre paréntesis la fe (aparcar la fe). A partir de la luz que ella le da y que mantiene la búsqueda de su misma inteligencia, él es capaz de discernir los contenidos de la moral universal. Así la Iglesia presentará las exigencias de las leyes morales, derivadas de la sabiduría creadora de Dios, no como preceptos de un legislador, que se acogen sumisamente, ni como reglas que derivan de una elección parcial de fe y válidas solo dentro de la comunidad de los creyentes, sino como *verdades morales sobre el bien de la persona*. La capacidad argumentativa racional y la persuasiva vivencia cristiana serán los títulos de crédito y los lugares de diálogo sobre *el humanum* con todo hombre de buena voluntad.

*La Iglesia morada del ethos*

Como hemos visto, superando las estrecheces de la visión de la moral individualística y centrada en la idea del deber, sobre todo en el ámbito de la filosofía de más allá del Océano se ha ido descubriendo siempre la intrínseca dimensión comunitaria de la experiencia moral: el sujeto moral nace en una comunidad. La subjetividad moral, aún en aquello que tiene de más íntimo, reclama una objetividad mediante la que participa en la verdad y adquiere dignidad universal. La conciencia moral es *cum scire*, saber junto con otro, o mejor:saber junto con aquella verdad, que une a todos los demás hombres.

Una búsqueda sobre las mismas palabras fundamentales del discurso moral puede descubrirnos esta intrínseca y constitutiva referencia a la comunidad.Ya Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* había señalado la semejanza entre el término ética (con la epsilón) como disposición del carácter y el de ethos (con la eta) que significa costumbre (habito). Y M. Heidegger ha vuelto a unir hábito con "habitar", con "morar"[[35]](#footnote-35). El dicho famoso y a la vez oscuro de Heráclito: "*ethos anthropo daimon*" podría traducirse, según el filósofo alemán, en el sentido de "el hombre en cuanto hombre tiene su domicilio en la casa de Dios". Más profunda y radical que la interpretación axiológica de la moral, casi exclusivamente impuesta en el Occidente moderno, con consiguiente privilegio a los conceptos de "deber" y de "ley", aparece su interpretación ontológica, en la cual la indicación del don del ser precede y funda el imperativo del deber ser de la libertad.

Así mismo el concepto griego de "*eleutherìa*" (libertad) se relaciona con los de casa y patria. No se coloca primariamente en el horizonte de la libertad de elección, sino que encuentra su contexto semántico originario en la contraposición a la condición de esclavo. Ser libre significa antes que nada "estar y sentirse en propia casa", vivir en un lugar comunitario donde son reconocidos los propios derechos del ciudadano. Se puede entender ahora la palabra de Jesús sobre la libertad: "El esclavo no se queda en casa para siempre;mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres." (Jn.8, 35-36). El Hijo de Dios nos hace libres porque nos hace habitar en su misma "morada", como hijos adoptivos del Padre.

Después de analizar la carta a los Gálatas (caps. 4-6) el Card.J. Ratzinger concluye así su investigación sobre el significado bíblico de libertad: "La libertad es antes que nada la participación en una realidad social, el pueblo de Dios. Pero más allá de los límites de toda entidad social, la participación en el pueblo de Dios, en el cuerpo de Cristo, es participación en el ser divino, en la fuente de la vida y de la felicidad"[[36]](#footnote-36).

¿ Cuál es, por tanto, la *"morada" de la moral cristiana*, el lugar genético en el que surge su sujeto adecuado?

El *"ser en Cristo"* mediante el Espíritu constituye la identidad radical del sujeto moral cristiano, su domicilio, el don que, precediendo absolutamente cualquier acción, asegura raíces a su acción haciéndola expresiva de tal don. Dice H.U.von Balthasar: "Sin ese *domiciliarse,* la acción después de una mirada al don de Dios desde la fe, se lanzaría al mundo y buscaría, a través de una actividad nerviosa y precipitada, dirigida a "cambiar el mundo", dar su respuesta al amor de Dios. Pero se trataría entonces solo de las *obras*, según la concepción rechazada por Jesús y por Pablo"[[37]](#footnote-37). Permanecer en el don de Dios es posible a la libertad humana, frágil y pecadora, porque aquel don se ha convertido en "per-don", don exuberante en la redención mediante la cruz de Cristo. Como en la parábola del hijo pródigo (Lc.15, 11-32) la libertad humana, después de tantas peripecias lejos de su domicilio, en la tierra de esclavitud, descubre entonces que se le adelanta el perdón del Padre, que le sale al encuentro. Así la libertad vive de un per-don que la constituye y que funda, de un modo aún más verdadero y radical que el mismo don de la creación (ley natural), la obligación moral[[38]](#footnote-38).

Este don abierto siempre al perdón tiene además una dimensión objetiva. El "ser en Cristo" se realiza mediante nuestra incorporación a la Iglesia. El *"èn"* es también un *"sùn"* con los hermanos en la fe. El momento en el que se establece el nexo entre eclesialidad y moral y se documenta con la máxima densidad teológica es en el sacramento de la *Eucaristía*: lugar donde surge la Iglesia y, al mismo tiempo, lugar en el que se nos da el mandamiento nuevo de la moral cristiana: "amaos como yo os he amado"(Jn.13, 34). La Eucaristía, es el don que Cristo hace de sí mismo a los suyos, el verdadero domicilio del hombre nuevo, del que deriva toda su ética.

Además la Iglesia es la Esposa de Cristo, que recibe de él su Espíritu y es así asociada gratuitamente, bajo la cruz, a la obra de la redención. Justamente en la conexión entre el Espíritu y la Iglesia se funda la función materna de la Iglesia en la formación moral de los cristianos. Esto ocurre en una doble y fundamental dirección: mediante la interpretación auténtica de la ley divina y su correcta aplicación a las nuevas circunstancias de la historia y mediante el perdón de los pecados, la consolación y exhortación pastoral. *Magistra et mater.*

*El obrar moral como edificación de la Iglesia*

A su vez el obrar moral del creyente, injertado en Cristo, tiene un relieve eclesial. En cuanto expresión del don del Espíritu, que da fruto en un miembro de la comunión eclesial, "eclesializa" el mundo. Podría decirse que el *fin* principal de la moral no es, ante todo, la realización de una perfección personal, sino *la glorificación de Dios a través de la edificación de la Iglesia*, cuerpo de Cristo: *"in laudem gloriae gratiae suae"* (Ef.1, 6). La prueba sobre la calidad ética del obrar cristiano se encuentra propiamente en la comunión eclesial. La canonización de los santos expresa el reconocimiento por parte de la Iglesia de que su vida ha edificado realmente todo el cuerpo, que ha sido una "vida eclesial", hasta el punto de poder ser propuesta como regla ("canon") a la vida de los otros fieles.

Por otra parte no hay oposición entre perfección moral personal y edificación de la Iglesia, porque la Iglesia es Iglesia de personas, que crece cuanto más madura la respuesta de cada uno a la propia vocación a la caridad. La caridad es, en efecto, la forma de todas las virtudes, su constitutivo intrínseco: crecer en la caridad significa no solo participar siempre mas íntimamente en la vida divina, sino también ensanchar las medidas del propio corazón en sentido eclesial. La caridad dada a la Iglesia es la fuente misma de nuestras propias virtudes. Edificar el cuerpo de Cristo significa entrar en la virtud de la caridad y, a través de ella, en todas las otras.

Si el sujeto moral nace del encuentro con Cristo, es mediante su inserción bautismal en la Gracia y la infusión de las virtudes teologales, que se hace posible, se consolida y perfecciona, a un nivel nuevo, la práctica de la virtud moral. Lo que acontece en el plano simplemente humano no es anulado o superfluo, sino más bien asumido e integrado en el dinamismo de una generación nueva de la persona en Cristo.

Respecto al tema del pluralismo moral, que ya antes se ha aludido como una de las problemáticas mas candentes de la moral actual, parece pertinente llamar la atención sobre el pensamiento de santo Tomás a propósito del significado eclesiológico de la concordia en el juicio moral[[39]](#footnote-39). Comentando el cap. XII de la carta a los Romanos él señala *la concordia* como una de las características esenciales de la *charitas* eclesial: consiste en la unidad del saber *(in unitate scientiae)*. Ahora bien no repugna a la concordia, entendida como amistad en la caridad, que se tenga un disenso acerca de materias especulativas. Bien distinto es el caso del juicio de la razón acerca de que hacer: aquí el disenso se opone directamente a la amistad. En efecto tal disenso implica un contraste entre la voluntad, que destruye la concordia, aquella "unidad de corazones", que es característica constitutiva de la Iglesia. Es sorprendentemente a partir de la necesidad de esta concordia que santo Tomás piensa que es contrario a la unidad eclesial el disenso en la fe: en efecto él argumenta que la fe no es solo especulativa (ella "actúa mediante la caridad", como dice Gal.5, 6) y por tanto disentir acerca de la fe es contrario a la caridad. Para terminar con este disenso en el juicio moral el Apóstol recomienda "no querer ser prudentes ante nuestros ojos, a solas". Y el Aquinate añade: "hasta el punto de juzgar prudente solo aquello que a vosotros parezca serlo". La concordia eclesial viene a ser, por tanto, un criterio y hasta una modalidad del discernimiento de la verdad moral. Mediante la fe y la caridad, en el ámbito materno de la Iglesia, se abre así el espacio vital de una educación y formación de la conciencia moral cristiana.

*Contenidos privilegiados de la predicación moral*

Pasemos ahora a una cuestión candente, que habíamos dejado abierta al inicio de este capítulo. ¿Cuales deben ser los contenidos privilegiados de la predicación moral católica en nuestra situación actual? ¿Vale la pena insistir aún sobre la moral sexual o no es el caso de afrontar problemáticas más actuales y sobre las que se encuentra una mayor disponibilidad para la escucha? Si se plantea así el problema, se da en seguida un carácter arbitrario a las propias elecciones. El criterio de la verdad a predicar no puede ser el de su aceptabilidad social, del cociente de "share" que ella tiene, aún cuando ciertamente se considere un modo de anuncio que permita al interlocutor la comprensión y la sintonía.

Preguntémonos antes que nada por los motivos de la acentuación de la predicación moral tradicional. Di todos los ámbitos en los que se expresa el obrar responsable del hombre, la predicación moral cristiana ha privilegiado siempre sobre todo tres esferas:el respeto de la vida humana, la sexualidad y el lenguaje[[40]](#footnote-40). En correspondencia con estas tres esferas y en sintonía con la tradición filosófica clásica, ha individuado específicas normas de comportamiento con validez absoluta: normas que son substraídas a cualquier cálculo de conveniencia proveniente del contexto y de las circunstancias y que no admiten ninguna excepción, en cuanto prohíben acciones que son siempre intrínsecamente contradictorias con una voluntad orientada al bien de la persona. La muerte directa de un ser humano inocente, la deliberada separación de la sexualidad de su contexto de don integral interpersonal, la voluntaria ofensa de la confianza mediante la mentira han sido siempre consideradas por la tradición comportamientos por sí mismos malos y nunca aprobados. Por ellos , como por el testimonio de la fe, la verdad moral llega a pedir el sacrificio supremo del martirio.

¿Porqué esta absoluta exigencia ética en tales ámbitos? Si se reflexiona adecuadamente sobre el significado antropológico y moral que connotan estas dimensiones, se debe reconocer que representan *sectores de la existencia en los cuales la persona se expresa de modo inmediato* y no se la puede tomar por tanto en una forma meramente instrumental, sin lesionar al mismo tiempo la dignidad propia o la de los otros (R.Spaemann).

El especial relieve de las exigencias éticas conexas a estas tres esferas depende últimamente de la primacía de la relación interpersonal, como medida de la relación con Dios: "quien no ama a su propio hermano al que ve, como puede amar a Dios a quien no ve." (1 Jn.4, 20). El primero y más grande de los mandamientos es amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, pero se realiza mediante el segundo que le es semejante: amar al prójimo como a sí mismo (cfr. Mt. 22, 37-39). En este mandamiento del amor al prójimo dirá Pablo que "toda la ley encuentra su cumplimiento" (Gal. 5, 14;Rom.13, 8-10).

La tradición bíblica y la misma tradición moral cristiana constantemente han privilegiado algunos "lugares" de la moral estrechamente unidos a *las relaciones interpersonales inmediatas*: la relación padres - hijos, la relación hombre - mujer, la relación fraterna[[41]](#footnote-41). En ellas se expresa de manera eminente la postura y el contenido fundamental de la moral: el reconocimiento del don y la acogida de la vocación al don de sí mismo. La norma específicamente cristiana del amor al prójimo universaliza esta postura hasta abrazar a todos como hermanos (Lc.10, 29-37), aún a los enemigos (Mt.5, 44), y encuentra su vértice en el amor activo a todos aquellos que son los más débiles, necesitados, abandonados. Entonces aparece claro el fundamento cristológico del mandamiento:"... cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos mas pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt. 25, 40).

Entre las cuestiones hoy más dramáticamente urgentes y al mismo tiempo más en sintonía con este mandamiento de Jesús está la cuestión de la vida débil e indefensa, amenazada cuando aún está escondida en el seno de la madre o cuando se está apagando. *Si la defensa de la vida* debe abrazar el espectro integral de las amenazas a las que está expuesta, ningún llamamiento a la tesis de la "túnica inconsútil"[[42]](#footnote-42) puede evitar el reconocer la prioridad absoluta de la cuestión del aborto. La Madre Teresa de Calcuta, hablando en Milán el 22 de mayo de 1979 vino a decir: "El aborto es más grave que la guerra. El aborto es el principio que pone en peligro la paz del mundo.". De esta aguda visión se ha hecho intérprete la Iglesia en sus máximos niveles, en las palabras del card. Joseph Ratzinger en el Consistorio extraordinario de abril de 1991. En él señaló el alcance no solo individual, sino social y político de la cuestión del aborto: su legitimación pone en cuestión los fundamentos mismos de la democracia[[43]](#footnote-43).

Es así también indicada la apertura de las cuestiones de moralidad interpersonal en la problemática global, de naturaleza social, económica, ambiental y política. Son expresiones coherentes de la práctica del amor que no tiene límites, pero que encuentra el punto inicial de verificación y de educación precisamente en el ámbito de las relaciones primarias entre personas.

La política como forma eminente de caridad (Pablo VI), debe confrontarse con los complejos problemas de la convivencia social e internacional. No encuentra soluciones fáciles, unívocas, válidas de una vez para siempre: es el ámbito del posible y del opinable, en el que el Magisterio no tiene siempre una respuesta preparada y debe ejercitarse la inventiva y la responsabilidad propia de los laicos cristianos, (cfr Gaudium et spes, n. 43), de las difíciles mediaciones de legítimos intereses para dar forma a una convivencia justa. Este esfuerzo difícil e importante tiene su punto de referencia primero e imprescindible en el valor de la persona, que es respetada inequívocamente en sus derechos fundamentales, base irrenunciable del bien común.

En conformidad con lo ya expuesto parece decisivo subrayar el carácter positivo que debe tener la predicación moral:"más que las denuncias servirá un anuncio gozoso del don de la vida". Para no ajustarse a una serie de prescripciones éticas fastidiosas, advertidas como limitación de la libertad y fuera del tiempo, la voz de la Iglesia deberá indicar antes que nada el horizonte positivo del valor de la vida, de la verdad, del don de sí mismo. Deberá saber hablar al hombre sin censurar los desafíos del sufrimiento, de la soledad, de la prueba, de la muerte. Sobre las cuestiones últimas y decisivas solo Cristo puede dar una respuesta satisfactoria. Sin esta perspectiva que abre la verdad moral a las preguntas por el sentido del sujeto, la propuesta de una retórica de tipo casuístico, aún salvando la "objetividad" de la moral, constituiría hoy una incomprensible y repulsiva caricatura.

**5.- Conclusión: evangelización y moral**

Que la moral debe tener un espacio no secundario en la evangelización no es posible negarlo. Esto pertenece a la esencia misma del mandato misional original:" Id y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, *enseñándoles a observar todo lo que yo os he mandado"* (Mt.28, 19-20). De viva voz el Señor Jesús nos recuerda el valor de la vida moral en orden a la salvación: "No el que dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt.7, 21).

Y, sin embargo, la predicación moral debe reencontrar su contexto teológico, redimensionándose dentro del anuncio del Evangelio. La prioridad histórica de la actual situación europea está representada por la *reconstrucción del sujeto cristiano*, que no puede darse más por descontado en su identidad espiritual y cultural. Tal sujeto nace de la acogida de un anuncio y no de la insistencia sobre normas morales especificas, que ahora le resultan incomprensibles especialmente cuando están desgajadas de su horizonte cristiano de sentido y reducidas a una función meramente racional, que se supone más comprensible. Este sujeto tiene necesidad de una *morada eclesial* para su formación: debe poder experimentar la gracia del *sentire cum Ecclesia*, antes de ser interpelado a la obediencia al Magisterio sobre concretos preceptos morales.

Por tanto la predicación moral puede ser una real ocasión de auténtica evangelización, a costa de no pensarla solo en función de una equívoca "promoción humana". Esta predicación aún permaneciendo fiel a la verdad acerca de los juicios morales específicos, debe ser capaz de presentarlos fuera de las estrecheces casuísticas, haciéndoles reencontrar la evidencia que viene de su puesta en relación con el sentido último, por el que la libertad advierte que "vale la pena" movilizarse. Al hablar de las *experiencias humanas cualificantes* es necesario que la moral reencuentre la *perspectiva específicamente cristiana* y sea así de nuevo capaz de provocar la subjetividad. Lo que no excluye la posibilidad de hablar a un nivel de moral "natural" racional, sino que la incluye en la integridad de aquella verdad que resplandece en Cristo.

**6.-Referencias magisteriales**

Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n.16.

Pablo VI, *Allocutio ad Sodales Congregationis SS. Redemptoris*, sept.1967: AAS 59 (1967), 960-963.

Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 1-27. 102-108.

Congregación para la Educación Católica, Doc. *Tra i molteplici segni*, sobre *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, III, II, 4: la teologia morale: in "Enchiridion Vaticanum", vol.5, EDB, Bologna 1982, 1207-1210.

**7.-Bibliografia**

G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

G. Angelini, *Ritorno all'etica? Tendenze e ambiguità di un fenomeno recente*, en "Regno/att." 14 (1990), 438-449.

G. Angelini, *La crisi della morale*, en "Riv. Clero Ital." 70/10 (1989), 662-675.

R. Buttiglione, *La crisi della morale. Riflesioni sul dibattito intorno alla Humanae vitae*, Dino, Roma 1991.

C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981.

L. Giussani, *Moralità: memoria e desiderio*, Jaca Book, Milano 1991.

R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984.

T.J. Herron (Editor),  *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide. A Symposium*, Ignatius Press, San Francisco 1990 (con intervenciones de Ratzinger, Vanhoye, Chantraine, May, Grisez, Haas y Herron).

A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

L. Melina, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un "ri-dimensionamento" teologico della morale*, in "Antropotes" 1 (1989), 7-27.

L. Melina, *La morale: ostacolo per l'evangelizzazione?*, in AA.VV. *Annunciare Cristo all'Europa*, Istra, Milano 1991, 161-182.

S. Pinckaers, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992.

P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, Desclée Int., Paris 1985.

J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa. Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Paoline, Milano 1992.

L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Paoline, Roma 1990.

**Capítulo segundo**

**LOS ABSOLUTOS DE LA MORAL EN DISCUSIÓN**

*El testimonio de la tradición.*

Toda la gran tradición de la Iglesia ha afirmado siempre que existen acciones en sí mismas y por si mismas malas, las cuales no pueden hacerse buenas en virtud de las intenciones subjetivas que las acompañan, de los bienes que se obtienen a través de ellas o de las circunstancias secundarias en las cuales han sido realizadas. Uno de los testimonios más claros y autorizados de esta doctrina tradicional es el pasaje que sigue, tomado del opúsculo de S. Agustín, *Contra mendacium* (VII, 18): "En cuanto a los actos que son en si mismos pecados, como el robo, la fornicación, la blasfemia, ¿ quién osaría decir que no son ya pecados cuando se realizan por un buen motivo, o, incluso, conclusión aún más absurda, que son pecados justifica­dos?(...). Hablar así es contribuir a la subversión de la sociedad, de la moral, y de las leyes. ¿Qué crímenes, qué escándalos, qué sacrilegios no se podrían cometer, por grandes que fueren, con la excusa de obrar con total rectitud y justicia, no ya con impunidad, sino honestamente y con el fin de esperar una recompensa, lejos del deber de temer un castigo? Si aún una sola vez admitiéramos que en todas las acciones malas de los hombres lo que se examina no es ya *lo que se hizo* sino *el motivo por el ha sido hecho*, ¿no deberíamos, pues, concluir que los actos, de cualquier tipo que sean, son siempre buenos si el motivo por el que se realizaron es bueno? ".

Sobre la base de estas evidencias, patrimonio común del sentido moral de todos lo hombres, y que se pueden encontrar en las diversas culturas y en las diferentes épocas históricas[[44]](#footnote-44), y fundándose además en s. Pablo: "no se debe hacer el mal para obtener el bien " (Rom 3,8), la enseñanza de la Iglesia ha sostenido siempre que las normas morales que prohíben estas acciones "intrínsecamente malas" tienen valor absoluto y no pueden admitir excepciones. De modo explícito y directo la reciente encíclica *Veritatis splendor* ha definido como "núcleo de las enseñanzas,... que hoy volvemos a recordar con la autoridad del sucesor de Pedro,... la *reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos norales* y, en particular, de aquellos que prohíben siempre y sin excepción los *actos intrínsecamente malos*."(n. 115).

Como ya se dijo, la enseñanza moral católica ha señalado normas absolutas de este tipo, sobre todo en tres ámbitos: el de la vida, el del lenguaje y el de la sexualidad. En estas tres esferas "la personalidad se expresa de modo inmediato y uno no puede comportarse en ellas de manera meramente instrumental sin dañar la propia dignidad y la dignidad de los demás"[[45]](#footnote-45). Matar a una persona humana inocente, el engaño voluntario mediante una mentira, el ejercicio de la sexualidad fuera del contexto conyugal de una auténtica donación interpersonal, han sido consideradas acciones intrínsecamente malas, nunca lícitas por ningún motivo. Las normas morales que prohíben tales acciones valen, pues, siempre y sin excepción (*semper et pro semper*).

Para documentar posteriormente la unanimidad de la tradición moral sobre este punto, basta ver como los grandes maestros de la Escolástica medieval reaccionaban ante la opinión de un antiguo comentarista pagano de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, quién sostenía la licitud de mentir o cometer adulterio con la mujer de un tirano con el fin de liberar de ese modo la patria de aquel tirano. S. T. de Aquino expresa una posición común (Roberto Grossatesta, S. Alberto Magno, etc.) cuando afirma que "aquel comentarista no debe ser seguido: por ningún fin bueno se debe cometer adulterio". Se trata, de hecho, de una acción que es pecado en sí misma[[46]](#footnote-46). Quien cometiese tal acción en alguna circunstancia de presión psicológica y de opresión, debería, quizás, ser disculpado y compadecido por la falta de libertad con la que ha obrado, pero nunca aprobado. El testimonio de los mártires muestra claramente cual es la acción justa, incluso en circunstancias difíciles de extrema presión psicológica, aunque requiera un heroísmo fuera de lo común.

En línea con esta larga tradición, también el reciente Magisterio moral del Romano Pontífice, ha declarado "intrínsecamente malos" algunos actos. El aborto, la fecundación artificial, la masturbación, son casos de acciones de esta clase. En particular el n. 14 de la *Humanae vitae* ha definido la contracepción como una acción "*intrinsice inhonesta*", que no puede justificarse ni por buenas razones, ni por el conjunto de una vida conyugal fecunda. Se trata, de hecho, de un acto "indigno de la persona", contrario a la verdad del amor conyugal y al don de sí, que los actos sexuales están llamados a expresar mediante el lenguaje del cuerpo[[47]](#footnote-47).

Sin embargo, siguiendo la discusión sobre la *Humanae vitae*, *se ha discutido que existan acciones intrínsecamente malas, y que las correspondientes normas que las prohíben tengan valor absoluto, sin excepciones*. Verdaderamente, los promotores de esta posición pueden ser encontrados ya en el *Informe de la mayoría* impertinentemente publicada antes de la Encíclica, en 1967[[48]](#footnote-48). En ésta, para argumentar a favor de la licitud de la contracepción química, se da una interpretación particular de la prohibición de matar: matar es malo porque es contrario a la recta razón, "a menos que esté en juego un bien mayor", como sería el caso del bien de la comunidad respecto a la pena de muerte. Aunque el Informe que citamos declara explícitamente que algunas acciones, en el ámbito de la moral sexual, han de ser consideradas intrínsecamente malas y nunca justificables, el principio que aquí consideramos contiene en sí la negación virtual de todo absoluto moral. Veamos ahora, con más detalle, las tesis y las argumentaciones que discuten la existencia de absolutos morales.

**1. El rechazo de las normas morales absolutas**

La oposición a la norma de la *Humanae Vitae* no se limita a su objeto concreto ( una norma particular de moral conyugal ) sino que recurre a una argumentación filosófica de nivel general, que niega la existencia de actos intrínsecamente malos y la posibilidad de formular normas morales con valor absoluto que los prohíban. Por tanto, y *a fortiori*, el Magisterio no podrá arrogarse el derecho de enseñar normas válidas sin excepciones.

*El objeto del debate*

Antes de examinar las argumentaciones aducidas contra los absolutos morales, es necesario hacer algunas precisiones para entender bien cual es el objeto de la discusión.

Por *absolutos morales* se entiende normas morales que describen ciertos tipos de acciones, objeto posible de elección, y que las califican como intrínsecamente malas, por tanto prohibidas siempre, sin excepciones. Incluso los innovadores admiten algunos absolutos morales, pero sólo a un nivel trascendental o puramente formal. ¿Qué significa esto? Ellos admiten que se pueden formular normas absolutas que se refieren a ciertos comportamientos: "no odiar", "no comportarse de modo deshonesto". Retienen sin embargo que estas normas son de carácter formal: tienen valor exhortativo pero no instructivo[[49]](#footnote-49); se refieren a la bondad de la persona, pero no describen concretamente ciertos tipos de acciones que hay que evitar siempre y en todas partes. La norma: "no seas deshonesto" no me dice aún qué acciones son deshonestas y que deben, por tanto, ser evitadas sin excepción.

Aquí se deben introducir algunas distinciones. La primera es la que se da entre *normas formales* y *normas materiales*. Las primeras se refieren a los comportamientos de la persona, las segundas describen los *actos* en su aspecto físico exterior. Una segunda distinción, unida a la anterior, es la que opone respectivamente bondad y rectitud (*good/right; gut/richtig*), malicia y error (*evil/wrong; schlecht/fal­sch*): la bondad (malicia) hace referencia a la persona y los comporta­mientos, mientras que la rectitud (error) se refiere a los actos externos y a su adecuación correspondiente. Estoy convencido de que ya en estas distinciones esa posición es errónea. Intentaré mostrarlo poco a poco.

Por el momento ya estamos capacitados para acercarnos un poco más al sentido exacto de la negación de los absolutos morales. Se niega que haya normas morales absolutas de tipo material. Es necesario, sin embargo, una precisión más: los innovadores admiten que hay algunas normas morales absolutas de tipo material, como por ejemplo, "no se debe asesinar jamás", pero aquí "asesinar" tendría ya un significado moral negativo: significaría "matar injustamente", esto es, "matar sin una razón proporcionada que haga justa mi acción ". Se trataría, por tanto, de una mera tautología. La norma significaría: "es siempre moralmente malo matar injustamente". También aquí la norma garantizaría su carácter absoluto al precio de ser exhortativa solamente, pero no instructiva: no me diría aún que es lo que debo evitar en concreto, sino sólo que debo evitar hacer un acto inmoral, equivocado moralmente.

En este punto debería estar ya claro, por fin, el sentido preciso de la negación de los absolutos morales por parte de estos teólogos moralistas. Ellos *niegan la posibilidad de formular normas morales absolutas (válidas, sin excepciones posibles) relativas a acciones determinadas, descritas en términos neutros, no todavía moralmente relevantes*. Por ejemplo: "tener relaciones sexuales con una persona que no es la propia mujer", es una descripción "material" y "neutra". Según estos autores no podría ser objeto de una norma que la prohíba de manera absoluta. Esto significa ‑observamos nosotros‑ que se podría siempre suponer circunstancias en las cuales una tal acción o, incluso, todas las otras hasta ahora prohibidas por normas absolutas, pudieran convertirse, no sólo en lícitas, sino, aun más, en imperativas y obligatorias.

*Acciones "intrínsecamente malas"*

La expresión "intrínsecamente malo" aplicada a una acción tiene una raíz histórica precisa, según muestra el P. Servais Pinckaers[[50]](#footnote-50). Esa fórmula no es propiamente tomista (S. Tomás habla con el mismo significado, de acciones *secundum se mala* o *per se mala* o *naturaliter mala*[[51]](#footnote-51)), sino que ha sido elaborada en la escolástica posterior para refutar a la luz de la doctrina tradicional la nueva teoría "ockamista" del carácter puramente extrínseco del valor moral de una acción. Según Ockam, la bondad o maldad de un cierto modo de obrar, derivan de la relación extrínseca de este comportamiento con la ley. El homicidio no seria malo en si, sino sólo en cuanto vedado por una ley. Por tanto, la reivindicación anti‑occamista" del carácter "intrínseco" y no "extrínseco" del valor moral respecto a la acción, refleja el elemento especifico de una teoría moral no legalista. Desgraciadamente la moral de los manuales pre‑conciliares estaba influenciada, precisamente por esta mentalidad legalista. Se admitían los absolutos morales, pero no se los justificaba racionalmente de modo suficiente. Uno de los mejores manuales anteriores al Concilio, el de Prümmer (1935), define la calificación moral de un acto como la relación trascendental que tiene en su ser físico, exterior, respecto a la norma moral[[52]](#footnote-52).

*El proporcionalismo*

La moral de manual no estaba, por tanto, en condiciones de justificar los absolutos morales. Ella los afirmaba y, hasta que no hubo rechazo a esa postura, podía bastar su referencia a la ley. Los teólogos innovadores han captado, justamente, la debilidad de esta posición y han hecho una pregunta radical, a la cual la manualística no estaba en condiciones de responder por el horizonte restringido en el que se movía: ¿Cuál es la razón por la cual la ley define como recto o equivocado moralmente un cierto comportamiento? La respuesta que ellos dan se conecta con el consecuencialismo, de matriz utilitarista, o también al más mitigado proporcionalismo. La adopción de estas teorías de ética filosófica, para la fundación de la norma moral, ha sido amplía en el ámbito de la teología moral católica, sobre todo en las áreas alemana y anglosajona. La encíclica *Veritatis splendor* describe sintéticamente con el título común de "teleologismo" (n. 75), estas teorías éticas, que después criticará detalladamente.

El *proporcionalismo* consiste en apoyar la norma moral, llamada "material" (de rectitud, no de bondad) sobre la base de una ponderación de los efectos de una acción. Se habla más exactamente de la ponderación de los bienes "pre‑morales" ( J.Fuchs) u ónticos (B.Schüller)[[53]](#footnote-53). El valor moral de una acción también aquí no es intrínseco, sino extrínseco: deriva del cálculo de factores extra morales, de la ponderación de ventajas y desventajas que para la persona del que obra, y para los otros, tiene una acción determinada.

Las normas morales, dicen los proporcionalistas, intentan proteger determinados bienes humanos (la vida, la propiedad, la procreación, la sociabilidad, etc...). Estos bienes no son en si bienes morales, absolutamente obligatorios: son bienes contingentes, concurrentes entre ellos hasta el punto de encontrarse en conflicto en situaciones concretas; frecuentemente no es posible realizarlos todos contemporáneamente sino que será necesario sacrificar alguno. El verdadero y único bien moral es la voluntad buena y los comportamientos trascenden­tales buenos, que se verifican buscando el comportamiento más recto y ventajoso. Aquí, de paso, se ve la extraña combinación de un subjeti­vismo trascendental kantiano de la buena voluntad con un consecuencia­lismo objetivo de la eficiencia acerca de la acción exterior.

El principio para encontrar la norma de la acción exterior es: "escoge siempre el bien mayor" (B. Schüller). Este es el *principio de la razón proporcionada*, que sirve de regla general para determinar en concreto lo que hay que hacer: se debe hacer la acción que tenga las mejores consecuencias, en el sentido de garantizar el máximo de bienes pre‑morales compatibles entre ellos. La ética proporcionalista reivindica para si el título de "ética de la responsabilidad", en cuanto que pide al hombre responsabilizarse de los efectos de todas sus acciones y omisiones, para el bien del mundo. A la ética abstracta de la "convicción", que fija algunos principios inmutables y sanciona los absolutos de una vez para siempre, esta ética de la responsabilidad contrapone el comportamiento inductivo flexible, atento a lo concreto (M. Weber).

Ahora bien, como sea que los bienes pre‑morales son contingentes, relativos y concurrentes, no se podría jamás determinar anticipadamente una preferencia unívoca para uno de ellos. Sólo en la situación concreta se puede determinar la norma adecuada. La norma adecuada verdaderamente, en moral, es aquella que considera todos los elementos de la acción, en el caso concreto, que los valora a todos. He aquí, pues, que por principio, todas las normas materiales "neutras", formuladas en términos generales, fuera de la situación de quien obra, están abiertas a excepciones. Ellas valen "ut in pluribus", en la mayoría de los casos (J.Fuchs). Son como los bocetos de normas,que dan una primera orientación para obrar, en cuanto indican, basándose en la experiencia, que la mayor parte de las veces la preferencia debe orientarse en una cierta dirección. Pero esta primera orientación, dada por la norma general, debe ser concretada siempre después. Las normas en apariencia más absolutas, también deben ser verificadas y pueden estar sujetas a excepciones, porque las situaciones imprevisibles pueden exigir el sacrificio del valor exigido por ellas mismas en nombre de otros bienes más altos o más urgentes. La prohibición de la tortura, del estupro, etc., nos parecen sin excepción, porque no alcanzamos a imaginar en qué situaciones pueden ser estos actos considerados moralmente rectos; sin embargo, no se puede excluir, a priori, que situaciones especiales podrían darse, y sean tales, que pudieran hacer que a estos actos se les considerara moralmente justos.

Uno de los primeros promotores de esta teoría, P. Knauer, la considera en plena continuidad con la casuística tradicional conexa con el principio del doble efecto. En un famoso artículo de 1.965[[54]](#footnote-54), con el cual abre el camino de la teología moral católica al proporcionalismo, él sostiene que las cuatro condiciones clásicas expuestas para admitir una acción con doble efecto[[55]](#footnote-55), pueden ser reducidas a una sola: la existencia de una razón proporcionada para realizar un cierto acto provocando efectos malos. Ni el carácter directo o indirecto del efecto malo, ni una cualifica­ción moral intrínseca de la acción, serían relevantes. Por tanto el principio de la razón proporcionada puede extenderse mucho más allá del ámbito de los casos excepcionales descritos como *acciones de doble efecto* y ser usado a todos los efectos como criterio para la determinación de la moralidad de todas las acciones, en dependencia de una ponderación racional de las ventajas y desventajas previstas. Últimamente quedaría sólo el principio de que "una acción está moralmente justificada cuando se tiene una *razón proporcionada* para realizarla. Y se tiene una razón proporcionada cuando los efectos positivos que provoca prevalecen sobre los negativos.

Un tipo de planteamiento de esa clase se presenta, a primera vista, con indudables cartas de crédito. Se trata de un avance concreto, que sintoniza con las exigencias de comprobación de la mentalidad científica moderna. Además, también aparece dotado de una laudable flexibilidad humana, capaz de evitar exigencias rígidas e incomprensibles, propias de un moralismo inhumano del tipo *fiat iustitia et pereat mundus*. Sin embargo, el planteamiento proporcionalístico borra la distinción original irreductible entre bien y mal moral, y acaba por reducir los problemas morales a cuestiones de cálculo entre ventajas y desventajas. Sin embargo, antes de llevar más a fondo nuestra critica, debemos examinar otra argumentación aducida para sostener la negación de los absolutos morales.

*Historicidad de las normas morales*

Para negar el pretendido carácter absoluto de las normas morales se pone también en cuestión su ineludible historicidad (J. Fuchs). En un primer nivel, la historicidad de las normas se hace depender de la *historici­dad del conocimiento humano*. La normas morales son formulaciones producidas por la inteligencia humana, condicionadas, por tanto, por los límites y por las parcialidades debidas a las circunstancias culturales y ambientales en las que fueron elaboradas. Provienen de experiencias particulares y son expresión de un cúmulo de experiencias morales. No podrían, sin embargo, prever todas las experiencias posibles, y, en consecuencia, deberían dejar abierta la posibilidad para su perfeccionamiento o incluso para su falsación, a la luz de ulteriores circunstancias. El conocimiento humano, al cual pertenecen las normas, es progresivo y, por consiguiente, debe permanecer abierto, sin fijarse en normas que tengan la pretensión de valer siempre.

En un segundo nivel, además, la historicidad de la norma proviene de la misma *historicidad de la naturaleza humana* (K.Rahner). La naturaleza humana no sería un dato fijo e inmutable, destilable en preceptos válidos para siempre. El hombre es un ser de cultura: su naturaleza está plasmada por la cultura, así que su modo de autocomprenderse determina su conocimiento, el significado de sus gestos y de su obrar.

No es posible comprender una norma sin hacer referencia a los presupuestos de la antropología de la qué es expresión y esta antropología se desarrolla históricamente sobre la base de la autocomprensión y de las opciones fundamentales del sentido que la libertad realiza, individual y socialmente (K.Demmer). Por tanto, las normas morales están, inevitablemente, involucradas en un proceso hermenéuti­co, que las coloca históricamente a prueba, a la luz de los nuevos datos culturales, científicos, experimentales. Pretender que las normas sean absolutas seria negar el carácter humano e histórico de la verdad moral.

**2. Crítica del proporcionalismo y elementos en positivo**

*El acto como una elección y su objeto*

Si se considera bien la teoría del proporcionalismo, se puede ver que ella comparte con el legalismo de la manualística por lo menos un *presupuesto*: el de que *la calificación moral viene a los actos extrínsecamente*. De aquí la negación del "mal intrínseco". Para el legalismo, la valoración moral de la acción derivaba de la relación extrínseca con la ley; para el proporcionalismo deriva de la valoración de las consecuencias. El valor moral se hace derivar de factores no morales: los mejores bienes pre‑morales que es posible conseguir. Podemos decir que el *acto humano es considerado como un evento que acaece en el mundo y que trae consecuencias* positivas y negativas en sí.

Para entender mejor este punto decisivo, se puede poner un ejemplo que evidencia el diferente modo de examinar un caso moral en esta concepción y en aquélla tradicional[[56]](#footnote-56). Supongamos que se deba considerar la situación de una mujer con cinco hijos, sin trabajo y con una casa insuficiente. Mientras esperaba el sexto hijo, se le muere el marido de repente, dejando sin recursos a la familia. Para agravar la situación, su médico diagnostica que el embarazo y el parto podrían resultar fatales para su misma vida.

Según la concepción proporcionalista de la moral que estoy describiendo, a la señora se le presenta la siguiente alternativa: o arriesgarse a llevar adelante el embarazo con la alta probabilidad que esta elección conlleva de que la madre muera y deje a seis niños huérfanos y sin recursos; o realizar el aborto y, así, estar segura de que vivirá ella con sus cinco niños, sin problemas posteriores que se unan a los ya graves que debe afrontar. Si la alternativa es, verdadera­mente, la descrita por el proporcionalismo, parece lógica y humana la respuesta: es moral la acción que provoca un estado de cosas mejor y es, ciertamente, preferible la situación de una madre viva que atiende a sus cinco hijos, a la de seis huérfanos sin recursos y sin ningún progenitor que los cuide.

Esto desde el punto de vista de la rectitud. Desde el de la bondad moral de la persona, la teoría que estamos describiendo diría así: la bondad moral de aquella señora está garantizada por su intención de producir con su obrar el mejor resultado para si y para sus hijos. La vida física del niño todavía no nacido es un bien sólo pre‑moral, que no puede exigir un respeto absoluto sin considerar los otros bienes en juego. El valor de la vida física del niño todavía no nacido debe contrapesarse con todos los otros bienes humanos concurrentes que están en conflicto con aquélla situación, para hallar la elección justa (recta) tutelando suficientemente los más importan­tes.

Pero, en realidad, la alternativa que se presenta a la elección de la señora, no es precisamente la que acabamos de indicar, aceptando hipotéticamente la óptica del proporcionalismo. De hecho, nuestros actos no tienen sólo consecuencias exteriores a nosotros mismos. Tienen, sobre todo, efecto sobre nosotros mismos: nos hacen ser buenos o malos. Como dice S. Gregorio de Nissa: "nosotros somos hijos de nuestros actos"[[57]](#footnote-57). Escogiendo mentir, nos hacemos mentirosos; escogien­do robar, somos ladrones; matando, somos homicidas. Entonces, según la perspectiva de la moral clásica, la alternativa del caso propuesto resulta: o seis hijos vivos y una madre que por uno de ellos ha dado su vida, o cinco hijos vivos junto a una madre homicida. Es claro que las circunstancias dramáticas del caso atenuarían la responsabilidad de la mujer que escogiese el aborto; pero no podrían hacer buena una acción mala. Permitirían, quizá, excusarla; pero no valorar positiva­mente la elección de abortar.

*Aspecto físico y aspecto moral del acto*

A la luz del ejemplo estamos ahora en condiciones de elaborar una critica del proporcionalismo y de recoger los elementos para un justo planteamiento ético. El proporcionalismo comete, pues, un error, ante todo de teoría de la acción. Concibe la acción como un suceso físico que provoca ciertos efectos exteriores al hombre: según la valoración correcta, o incorrecta, de las ventajas y desventajas conectadas con las acciones, estas acciones deberían ser definidas como rectas (justas) o equivocadas moralmente. Por el contrario el nivel de la bondad moral se colocaría en la interioridad subjetiva de la buena voluntad, sin una conexión necesaria con las acciones que se realizan. La dicotomía ética entre bueno (malo) y recto (equivocado) depende, al fin, de una dicotomía antropológica entre intencionalidad y elección: la intención se convierte en una motivación puramente subjetiva e inverificable, mientras que la elección se exterioriza en una obra, considerada al modo de un evento natural, que produce consecuencias en el mundo de los fenómenos. El *nexo entre la persona y sus actos* se pierde y con él la seriedad profunda de la elección moral, su relevancia para la persona, y no sólo para los efectos exteriores que la elección produce[[58]](#footnote-58).

Podemos también decir que el proporcionalismo considera los actos humanos como sucesos físicos y no como *elecciones* de la libertad. La teoría proporcionalista asume una perspectiva exterior al considerar el obrar del hombre, que no tiene en cuenta el significado personal de la elección. El objeto propio de un acto humano no es algo que acaece fuera de mí, sino la elección que hago. Las elecciones que realizo no son sólo elecciones de bienes finitos entre otros bienes finitos. No tienen sólo un carácter transitivo, sino también inmanente (como dice S. Tomás)[[59]](#footnote-59): cuando obro, elijo algo perteneciente a mi mismo. Elijo ser lo que es él que hace una cosa determinada: cuando robo, escojo ser un ladrón; cuando cometo adulterio, elijo ser adúltero; cuando miento, mentiroso. El proporcio­nalismo reduce el *obrar* moral al *hacer*, al nivel técnico de producir ciertos efectos, no considerando el efecto que el obrar produce sobre el que lo escoge, sobre el que realiza una acción determinada.

Pero la elección viene calificada de acuerdo con el objeto intentado por quien obra (Cf. *Veritatis splendor*, n. 78). Este objeto es una finalidad objetiva incorporada a la acción: aquélla que la tradición escolástica ha llamado *finis operis*, el fin inmediato que da significado al obrar. Se le puede también llamar *significado objetivo del obrar*[[60]](#footnote-60), a condición de quitar a esta expresión todo acento fisicista. El objeto del obrar no es una cosa, sino una acción finalizada. Por ejemplo, el objeto de la acción de robar un caballo no es el caballo, sino el acto de robarlo.

Se puede entender mejor este punto que tiene relevancia capital para la reflexión ética, si se piensa en aquello que dice S. Tomás sobre la legítima defensa[[61]](#footnote-61). S. Tomás dice que no es lícito nunca *matar para defenderse*, sino que puede ser lícito *matar defendiéndose*. No es un juego de palabras, sino un caso que puede ayudarnos a entender cuál es el objeto de la elección: en el caso en que mato defendiéndome, el objeto de mi elección no es el matar al otro, sino la protección de mi vida con medios proporcionados. Por eso, desde el punto de vista ético, la legítima defensa no es una excepción al mandamiento de no matar, sino un caso del todo distinto.

Esto nos introduce en la distinción esencial entre el *aspecto físico* y el *aspecto moral* de un acto[[62]](#footnote-62). El aspecto físico es lo que viene determinado por la observación exterior de lo que sucede. Es el acto visto como un evento que acaece en el mundo exterior y que provoca ciertos efectos. El aspecto moral del acto es el acto visto desde el interior del sujeto, en la perspectiva de una elección de la libertad, y por esto calificado por el objeto (significado objetivo) intentado por quien obra. Por esto, S. Tomás dice, siempre, que si quiero dar a uno miel, y por error le diera hiel, desde el punto de vista moral le he dado miel, aunque físicamente le di hiel y lo amargo le queda en la boca. Naturalmente será mi tarea, y forma parte de mi responsabilidad moral, verificar primero de qué recipiente saco una cucharadita de miel para alguien...

Así *dos actos idénticos físicamente, exteriormente indistingui­bles, pueden pertenecer a especies morales totalmente distintas*. Se puede proponer otro ejemplo muy precioso para la aplicación a la moral conyugal. Una mujer puede tomar la píldora anovulatoria con una finalidad no anticonceptiva: para regular el ciclo solamente. Me han contado el caso de una monja de clausura que tuvo necesidad durante cierto período de esta cura, prescrita por el médico; y, es obvio, el fin no era evitar la concepción: la terapia fue el objeto de su elección. Pensemos ahora en el caso de una casada que toma la píldora para la regulación de su ciclo, y sabe que eso hará infecundos los actos conyugales cierto período. Ella, desde el p. de vista moral, mientras está en tratamiento, puede realizar los actos conyugales, aun sabiendo que no serán fecundos. Pero, *desde el punto de vista físico*, su acción es idéntica a la de una señora que, por el contrario, toma la píldora sólo para hacer infecundos los actos conyugales. *Desde el punto de vista moral*, sin embargo, la primera acción no es la contracepción, mientras que la segunda lo es. Se debe concluir que la contracepción no es definida adecuadamente por la expresión "tomar la píldora" (aspecto físico de la acción), sino por la otra expresión usada en la *Humanae vitae*: "toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus efectos naturales, se proponga como fin o como medio hacer imposible la procreación " (la acción descrita en su especie moral: *Humanae vitae*, n. 14).

Por esto, es equivocado decir que el caso de la ingestión terapéuti­ca de la píldora es una excepción a la norma moral sobre la contracep­ción ( como ha dicho, por ejemplo, el documento de los obispos austria­cos de 1968, induciendo a confusiones y posibilitando que la norma no quede sin excepciones y que no prevea además otras posibilidades). Comprendemos ahora el porqué *no se trata de una excepción*. La norma moral no tiene como objeto suyo una acción descrita en su aspecto físico, sino la acción entendida en su especie moral: desde el punto de vista moral el acto de la toma terapéutica de la píldora simplemente no entra en las acciones prohibidas por la norma. Por tanto, pues, las normas no son materiales, en el sentido de que describan una acción en su aspecto físico.

Por otra parte, la diferencia no está siquiera en la intención subjetiva de la primera mujer (el llamado *finis operantis*), como si una reflexión mental interior fuese suficiente para cambiar la moralidad de nuestros actos. No: se trata de un dato objetivo; es distinto el "finis operis", esto es, *el significado objetivo del acto*, que, sin embargo, viene captado, no sobre el plano físico exterior, sino por la razón práctica a partir de la perspectiva de quien obra. La posición, que estamos sosteniendo y que es el pensamiento auténtico de S. Tomás, equidista del subjetivismo ‑ que hace de la intención subjetiva (*finis operantis*) la única fuente de la moralidad capaz de dar a los actos los significados arbitrarios entendidos por el sujeto ‑ y del materialismo ‑ que considera a los actos humanos como sucesos, independientemente de los fines que les son inmanentes, en cuanto son elecciones humanas‑.

Pero entonces, ¿ no se podría también describir, quizá, la con­tracepción, hecha por motivos graves, como un "acto de procreación~ responsable"?. ¿ No se podría, así mismo, caracterizar el contenido de la acción con referencia al fin último, entendido por quien la realiza?. Ya Hegel había indicado que una acción humana podía ser descrita de maneras muy diversas, hasta el punto de quitarles cualquier carácter moral. Pero, sin evocar a los filósofos, también las historietas cómicas de nuestros pueblos tienen el caso del campesino que se defendía de la acusación de haber robado una cabra, diciendo que él sólo había cogido una cuerda y que no tenía culpa si, además, atada a ella, estaba también el animal de su vecino...que le había seguido dócilmente. Quien firmara un cheque en blanco, y después dijese, en serio y sin malicia, haber escrito sólo su nombre encima de un pedazo de papel, podría quizás ser absuelto del delito, pero sería con seguridad declarado incapaz de entender y de querer. Aquí viene a ayudarnos la frase de San Agustín citada al principio: en las acciones se debe considerar antes que todo "lo que se hace", el objeto inmediato de la elección en su significado moral. El "motivo por el que se hace" viene sólo en un segundo momento.

*Bien de la persona y bienes para la persona*

Nuestros actos tienen un significado objetivo que los hace inteligibles como elecciones humanas (la elección de lo que hacemos): la primera moralidad de las acciones depende de este significado objetivo con relación al bien de la persona. Nuestras elecciones consideran siempre los bienes humanos ( caballos, cabras, cheques, cuidados para la salud, alimentos, cultura sexualidad, etc.) las realidades que son *bienes para la persona* y que son deseables. Hacia estos bienes estamos orientados por nuestras inclinaciones naturales: estos bienes responden a exigencias de la naturaleza humana. Por sí mismas estas inclina­ciones naturales no son suficientes para fundar el valor moral del obrar, aunque orienten a la razón práctica hacia los fines y los bienes deseables. Hablando técnicamente se debe decir que las inclinaciones naturales tienen valor eurístico respecto del valor moral, pero que es la razón la que constituye la instancia hermenéutica decisiva,a la luz de los principios primeros de la moral.

La dimensión moral interviene cuando estos bienes humanos se convierten en objeto de elección, de un acto humano libre y responsable. De hecho, la moralidad es dimensión constitutiva de los actos humanos, esto es, de los actos libremente queridos. Entonces, estos bienes humanos, que son elegidos, deben ser queridos y elegidos en relación al *bien de la persona humana*, a su dignidad, a la finalidad para la que ella fue creada.

Al elegir los bienes humanos finitos, los "bienes para la persona", debo respetar y afirmar siempre, como criterio último de mi voluntad, el "bien de la persona". El bien moral es el bien de la libertad que escoge, afirmando y queriendo en su elección de los bienes humanos, el bien de la persona. Así se verán los bienes jerarquizarse, de acuerdo con una escala objetiva de valor o según una escala contingente de urgencia.

También, ciertamente, entrará aquí una justa ponderación entre los bienes. Pero hay bienes para la persona que están casi estrictamente ligados al bien de la persona que no se podrá nunca negarlos sin negar y violar el bien de la persona misma. Si alguna vez será necesario suspender la realización de un bien moral inferior, dando la preferencia a uno superior, o a uno más urgente y fundamental, nunca se podrá hacer objeto de elección una acción que directamente viola en el bien finito el bien de la persona de aquel que obra o de los otros.

*Normas morales negativas y positivas*[[63]](#footnote-63)

Se entiende así también por qué las normas absolutas morales son todas de carácter negativo: es decir, son normas que prohíben hacer alguna acción y no que manden hacer algo. De hecho, una norma moral negativa expresa el juicio de la razón práctica, en el supuesto de que una determinada clase de acción es en si misma intrínsecamente mala, esto es, que por su objeto implica una elección contraria al bien de la persona y no podrá nunca devenir buena, ni siquiera si procura ventajas a nivel de otros bienes humanos y tampoco si se hace en vistas a la consecución de un ulterior fin bueno. La voluntad que conscientemente escoge ese tipo de acción deviene mala, porque asume como medios para sus fines (aunque buenos finalmente) una elección que viola el bien de la persona. Para determinar que una elección es negativa, basta este elemento: *malum ex quocumque defectu*.

Por el contrario, hay una cierta asimetría respecto a las *normas positivas*: no se podrá nunca decir a priori que una acción es intrínse­camente buena. Efectivamente la determinación preliminar de la bondad *ex obiecto* de una acción no es suficiente para garantizar que ésta sea también siempre y en todo caso buena. Aquí es verdad que sólo en concreto, después de haber considerado todos los elementos de la acción, se podrá afirmar que aquella acción es buena : *bonum ex integra causa*.

Las *fuentes de la moralidad* del obrar: el objeto, el fin subjetivamente entendido y las circunstancias, deben ser todos simultáneamente buenos para que sea buena la acción. Está claro que uno puede realizar una acción en sí misma buena (buena por su objeto, por su *finis operis*), como dar una limosna, para un fin subjetivo malo (*finis operantis*), por ejemplo, farisaicamente exhibirse para conseguir poder político y dominar a los otros. Pero es también claro que no basta tener una intención buena (ayudar a los pobres de un cierto instituto de caridad) para legitimar métodos inmorales para obtener el dinero necesario (recibir comisiones en el desempeño del cargo de administra­dor público, realizar un hurto, un negocio turbio, etc.).

Una acción en si misma buena (buena en su objeto) no es también necesariamente obligatoria: deberán ser consideradas todas las circuns­tancias en que uno se encuentra para juzgar si la acción es de verdad conveniente y si no hay deberes más altos y urgentes que exijan la suspensión de aquella acción. Por ejemplo, el deber de santificar las fiestas, concretado en el mandato de asistir a Misa, es un precepto válido siempre, pero no en todos los casos (*semper sed non pro semper*) y puede quedar suspendido por el deber más urgente de atender a un enfermo grave, que tenemos la responsabilidad de cuidar en casa.

Entre la acciones buenas hay, por consiguiente, margen siempre para *una legítima ponderación de los bienes en juego*. El error del proporcionalismo es el de hacer de la ponderación entre los bienes que derivan como consecuencia de las acciones, el único criterio de la moralidad del obrar, olvidando el criterio fundamental de la moralidad que proviene del objeto de la elección.

*Verdad e historicidad en el conocimiento moral*[[64]](#footnote-64)

La norma moral es, por consiguiente, la expresión de un conocimiento: se trata del conocimiento del bien de la persona en relación con el objeto de una cierta acción, es decir, a la elección de la voluntad que la asume como fin o como medio. Es un conocimiento que se expresa a través de un juicio, que tiene carácter práctico,es decir, relativo al obrar, y no sólo al conocer. Podemos decir que la norma expresa la *verdad sobre el bien de la persona* en cuanto que este bien está confiado a la libertad, en una elección determinada[[65]](#footnote-65).

Ciertamente, el conocimiento del hombre se desarrolla en la historia, condicionada por límites y parcialidades, con carácter progresivo, sujeto a mejoramientos, pero también a empeoramientos. Sin embargo, es necesario evitar el axioma del idealismo por el cual el conocimiento verdadero es sólo el de la totalidad, mientras que el conocimiento limitado seria sinónimo de conocimiento falso. Nuestro conocimiento es limitado, pero verdadero; puede ser perfeccionado, pero logra sobre algunos aspectos una certeza que no puede ser falsificada. Se trata de dimensiones de la naturaleza humana que no pueden cambiar. Que el engaño voluntario al prójimo es un acto contra el bien de la persona, es una verdad que ha sido verdadera ayer, es verdadera hoy y será verdadera mañana.

Más allá de todo esto que cambia, hay algo en el hombre que no cambia. El Concilio Vaticano II ha recordado que "todos los hombres tienen la misma naturaleza y el mismo origen" (*Gaudium et spes*, n. 29), una "naturaleza común" (*Lumen gentium*, n. 13), la misma vocación y el mismo destino: son fundamentalmente iguales en su naturaleza y en su vocación sobrenatural y pueden ser ciudadanos del único pueblo de Dios, sin distinción de raza, lugar o época histórica[[66]](#footnote-66).

Esta realidad, que es común y no cambia, tiene su raíz en Cristo, que es el mismo ayer, hoy y siempre (*Hb*, 13,8), en el cual hemos sido creados (cfr *Gaudium et spes*, n. lO). En nombre de esta común naturaleza y vocación en Cristo, en relación a esta dignidad, formula sus normas la moral. De hecho, como siempre afirma el Concilio, "el carácter moral del comportamiento no depende sólo de la intención sincera y de la valoración de los motivos, sino que está determinado por criterios objetivos que tienen su fundamento en la naturaleza misma de la persona y de sus actos ". (*Gaudium et spes*, n 51).

*Confirmación en el Magisterio reciente*

Se ha visto ya como la posición que defiende la existencia de los absolutos morales pertenece a la gran tradición de la Iglesia. Se podrían poner otros numerosos ejemplos[[67]](#footnote-67).

En la encíclica *Veritatis splendor* (nn. 71-83), Juan Pablo II, con la autoridad de su magisterio ordinario, pero haciendo referencia a toda la tradición y al magisterio ordinario universal de la Iglesia, ha propuesto de nuevo esta doctrina. Recojamos algunas de las formulaciones más claras a este respecto:

"Así pues, *hay que rechazar la tesis*, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, *según la cual sería imposible calificar como moralmente mala según su especie* -su "objeto"- *la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas*" (n. 79).

"Ahora bien, la razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como "no-ordenables" a Dios, porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen. Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados "intrínsecamente malos" ("*intrinsece malum*"): lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias" (n. 80).

"Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto 'subjetivamente' honesto o justificable como elección" (n. 81).

"Por otra parte, la intención es buena cuando apunta al verdadero bien de la persona con relación a su fin último. Pero los actos, cuyo objeto es 'no-ordenable' a Dios e 'indigno de la persona humana', se oponen siempre y en todos los casos a este bien. En este sentido, el respeto a las normas que prohíben tales actos y que obligan '*semper et pro semper*', o sea sin excepción alguna, no sólo no limita la buena intención, sino que hasta constituyen su expresión fundamental" (n. 82).

Juan Pablo II, con la autoridad de su Magisterio, había ya intervenido repetidamente sobre la cuestión. Citamos los pasajes más relevantes. Ante todo, la exhortación apostólica post­sinodal de 1984 *Reconciliatlo et Paenitentia*, en el n. 17 dice:

"Hay obligación de añadir ‑como ha hecho el Sínodo‑ que algunos pecados, en cuanto a su materia, son *intrínsecamente* graves y mortales. Esto es, existen actos que por si mismos y en sí mismos, independiente­mente de las circunstancias, son gravemente ilícitos en razón de su objeto. Estos actos, si se realizan con suficiente conocimiento y libertad, son siempre culpa grave". Y se cita como testigo la doctrina enseñada por el Concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación (DS 1544).

En el discurso de 11‑4‑1986, el Santo Padre dijo al respecto:

"Esta ley (=la ley moral) no está constituida sólo por orientaciones generales, cuya concreción en sus contenidos está condicionada por las diversas y mudables situaciones históricas. Existen normas morales que tienen un preciso contenido inmutable e incondicionado: (...) por ejemplo, la norma que prohíbe la contracepción o la que condena la eliminación directa de una persona inocente. Negar que existan normas que tengan tal valor, puede sólo hacerlo quien niegue que exista una verdad de la persona, una naturaleza inmutable del hombre, fundada al fin en aquella Sabiduría creadora que da la medida a toda la realidad".

Finalmente, he aquí las expresiones usadas por SS. Juan Pablo II, al referirse en particular a la enseñanza de la Iglesia sobre la contracepción, en la alocución de 12‑11‑1988:

"Pablo VI, al calificar el acto contraceptivo como intrínsecamente ilícito, ha pretendido enseñar que la norma moral es tal que no admite excepciones: ninguna circunstancia personal o social ha podido nunca, ni puede, ni podrá hacer que tal acto sea ordenado en sí mismo. La existencia de normas particulares para el obrar del hombre en el mundo, dotadas de una tal fuerza obligante que excluyen siempre y en todas partes la posibilidad de excepciones, es una enseñanza constante de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia que no puede ser discutida por ningún teólogo católico: aquí se toca un punto central de la doctrina cristiana referido a Dios y al hombre. (...): aquellas normas morales son simplemente la exigencia, de cual ninguna circunstancia histórica puede dispensar, de la Santidad de Dios, de la que participa cada persona humana en concreto no en abstracto, y de la que ninguna circunstancia histórica puede dispensar. No sólo esto, sino que su negación *hace vana la Cruz de Cristo* (1 Co 1,17). El Verbo, al encarnarse, ha entrado plenamente en nuestra existencia cotidiana, que se articula en actos humanos concretos; muriendo por nuestros pecados, Él nos ha recreado con la santidad originaria, que debe expresarse en nuestra actividad en el mundo. Y aún más: aquella negación implica, como consecuencia lógica, que no existe ninguna verdad humana que pueda substraerse al flujo del devenir histórico".

**3. Para una concepción auténtica del obrar moral cristiano**

En la refutación de la tesis que niega la existencia de normas morales que tengan valor absoluto, hemos ido poco a poco proponien­do también algunos elementos en positivo, para una adecuada teoría de la acción moral del hombre. Querría ahora recoger principalmente algunas conside­raciones de carácter teológico.

*Responsabilidad del hombre y Providencia de Dios*

Robert Spaemann ha observado justamente que la tesis del proporcionalismo comporta una "hipertrofia de la responsabilidad" del hombre para el buen funcionamiento del mundo. De hecho, no limita la responsabilidad del acto que se realiza, con relación al nexo ético que determina el significado objetivo, pero extiende la responsabilidad a todas las consecuencias previsibles de las propias acciones y omisiones. Así, la hipertrofia de la reponsabilidad (para la que todo hombre en toda acción tendría la responsabilidad del mundo) lleva inevitablemente al abandono de las responsabilidades concretas de lo que se está moralmente obligado a hacer o a no hacer.

Este filósofo alemán de la ética trae dos ejemplos significativos. El primero relativo a un experimento realizado por una radio bávara hace algunos años. Algunas personas seleccionadas en la calle se declararon dispuestas, aunque con cierta repugnancia, proporcionar a otras personas sometidas a experimentación una serie de sacudidas eléctricas hasta el límite de la peligrosidad letal. Se les había dicho que tal experimento era de grandísima importancia para la humanidad, una investigación del aprendizaje con fines muy beneficiosos para las futuras generaciones. Se daban, por consiguiente, justificaciones proporcionalísticas, para legitimar el gesto de estas personas, que comportaba poner en riesgo la vida de otras. A aquellas personas se les había escapado algo, señala Spaemann: no formaba parte de su deber comprometerse en el desarrollo de los métodos de aprendizaje, mientras que eran, por el contrario, verdaderamente responsables desde el punto de vista moral de aquella determinada persona concreta que recibía sus descargas eléctricas y que podría haber muerto. Esta persona era su "prójimo", para con el cual tenían la responsabilidad moral directa y no la humanidad futura...

El segundo terrible ejemplo, contado por el mismo Spaemann, es el de un policía alemán durante la última guerra, a quien se mandó matar a una niña hebrea de doce años, que le suplicaba que la dejase vivir. Su sádico superior le puso la siguiente alternativa: si no lo hacía, el superior habría ordenado la ejecución de otras doce personas inocentes e indefensas. El policía disparó sobre la niña y después enloqueció. Él hizo lo que tenía la obligación de no hacer, en nombre de la responsabilidad por doce personas, de cuyas muertes él no habría tenido moralmente que responder. Spaemann cita a este propósito una fórmula de la legislación de la antigua Roma: "Lo que es contrario a la reverencia, a la piedad y a las buenas costumbres, se considerara siempre como si fuese imposible. "Aquel policía debería haber dicho "no puedo", aunque materialmente podía. Está claro que a na­die puede serle imputado los efectos de las omisiones de aquello que le es físicamente imposible. Pero hay también cosas imposibles desde el punto de vista moral: por eso mismo no pueden ser imputadas a nadie las consecuencias de omisiones de acciones moralmente malas. Aquí, según el análisis de Spaemann, está el error del consecuencialismo: "En verdad, no tenemos manos, no tenemos lengua, no tenemos sexo para usarlos a nuestro capricho, aunque cada vez estuviese en juego sólo la intención final buena".

La teoría del proporcionalismo haciéndonos responsables de la marcha del mundo nos hace irresponsables moralmente de las elecciones concretas. Esta teoría se basa, en un análisis último, en un presupuesto ateo: la ausencia de la Providencia. No somos responsables de la marcha del mundo y de las acciones de los otros. El tirano que nos amenaza o el sádico superior que nos pone en la terrible alternativa pueden realizar la matanza también después de que nosotros mismos nos pleguemos al homicidio o a otra cualquiera torpe acción; así como podrían convertirse al bien después de un firme testimonio nuestro. Nuestra responsabilidad está limitada a nuestros actos. Somos responsables de hacer el bien y no de que el bien triunfe en el mundo.

*Normas morales y crecimiento personal en la virtud*

Como ya se ha dicho, los absolutos morales son solamente negativos y se limitan a declarar ilícitos, siempre y en todas partes, ciertos comportamientos en contraste con la dignidad de la persona, con su bien auténtico. Aquí se evidencia *el limite de una moral de la ley*. De hecho, estas normas son poquísimas. La vida moral no consiste sólo en respetarlas y después, dentro de los limites de lo lícito, hacer lo que nos parece o agrada. La libertad humana crece en tanto en cuanto nos adherimos al bien y no sólo en la medida en que nos abstenemos del mal. Las normas morales absolutas son como las protecciones en las carreteras, sirven para decirnos que más allá están los campos, las fosas, los árboles. Quien va contra los quitamiedos, se sale de la carretera; pero las protecciones no son sólo para mirarlas, son para respetarlas. La carretera no es sólo para quedarnos parados mirando sus protecciones sino par ser recorrida y hacernos llegar a la meta.

Ha sido señalado que una moral de la ley centrada sólo en las normas, llega a degenerar en una moral útil sólo para los casos límites, una *ética del dilema* (E. Pincoffs), que olvida la vida normal, en la cual damos cada día forma a nuestra existencia, con nuestras elecciones pequeñas y vanales, no muy pensadas, dependientes de elecciones más fundamentales. Una ética de la norma olvida, además, la realidad decisiva de la moral: el sujeto. Depende, de hecho, del sujeto la percepción de la situación moral en qué se ejercita la elección. Quien está privado de sensibilidad y de formación moral no advierte ni siquiera el problema ético en que le colocan ciertas circunstancias[[68]](#footnote-68).

En consecuencia, la forma de la moral cristiana deberá ser más bien la de una *moral de las virtudes*, esto es, una moral que mira a la formación de aquellas disposiciones estables de la persona, de naturaleza afectiva, intelectual, del carácter, para permitirle percibir el bien y escogerlo, encontrar las modalidades mejores y actualizarlas. También la ley, segun el planteamiento tomista, debe ser considerada orientada a la formación de las virtudes. Hay aquí un margen grande y no deducible de una ley general, para la "creatividad" en el bien. Una vez excluido lo que es malo y debe evitarse, se debe madurar la capacidad y la competencia para el bien.

Es necesario volver a dar el puesto que le corresponde a la virtud de la prudencia, perfección de la razón práctica, que es capacidad concreta para discernir y realizar el bien moral, en las circunstancias particulares. Ninguna ley puede sustituir a la prudencia. No basta la obediencia a las leyes para calificar a la perfección moral: Es preciso la interior y original habilidad para las acciones excelentes que derivan de una connaturalidad vivida con el bien. "El virtuoso es la norma viviente de lo que está bien, porque a él le parece bien lo que es también en sí mismo verdaderamente bien" (Sto. Tomás, comentando a Aristóteles)[[69]](#footnote-69).

Desde el punto de vista cristiano se tratará de reconocer la función propia de los *dones del Espíritu Santo*, los cuales permiten al cristiano percibir el Espíritu del Señor, principio de la ley nueva, y escuchar los consejos de Jesús, como venidos de la persona más sabia y amiga[[70]](#footnote-70). De esto se tratará más difusamente con motivo de la formación de la conciencia cristiana. Por ahora, después de la larga, fatigosa y técnica discusión de los absolutos morales, deseaba recordar que el vértice de la moral cristiana es la amistad con Jesús y no la obediencia servil a las leyes (Jn,15, l5).

**4. Referencias magisteriales**

Juan Pablo II, Exhortación apostólica, post‑sinodal *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.

Juan Pablo II, *Discursos* del 11 de abril de 1986 y del 12 de noviembre de 1988.

Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 71-83.

**5. Bibliografía**

AA.VV. (dirigido por S. Pinckaers y C.J. Pinto de Oliveira), *Universalité et permanence des Lois morales*, (Univ. Fribourg Suisse, 1986.

J. Finnis, Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1991.

W. May, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989.

S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Univ. Fribourg Suisse, 1986.

R. Spaemann & altri, *Etica teleologica o etica deontologica. Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, Quaderni CRIS, n. 49-50, Roma 1983.

**Capítulo tercero**

**LIBERTAD, "OPCIÓN FUNDAMENTAL" Y PECADO**

Son múltiples las razones de la ahora pluridecenal crisis de la Confesión, sacramento cada vez más frecuentemente abandonado por los fieles, quizá poco valorado por los sacerdotes y, a veces, reducido a una consulta psicológica, cuando no celebrado arbitrariamente en forma colectiva. La conexión con la Eucaristía, un tiempo inculcada escrupulosamente como necesaria para estar seguro de encontrarse en "estado de gracia", aparece hoy como objeto de confusión y extravío. En las jóvenes generaciones, sobre todo, no se advierte ya la necesidad de confesarse, ni aún en presencia de pecados "graves", de modo que el acercamiento a la comunión, a falta de un acto personal de arrepenti­miento, corre el peligro demasiado frecuen­te, de conver­tirse en un gesto mecánico, superficial o cuando menos confiado a criterios del todo subjetivos.

Parece útil, por lo tanto, ofrecer algunas precisiones y puntos de reflexión sobre una de las cuestiones que, en el ámbito de la teología moral, en nuestra opinión, más han influido sobre la pastoral y la mentalidad de los fieles, contribuyendo en forma directa a la crisis actual del sacramento de la Confesión. Intenta­mos hacer referencia a una cierta versión de la teoría de la "opción fundamental" y a la consiguiente pérdida de la distinción tradicio­nal entre pecado mortal y pecado venial.

**1. La teoría de la "opción fundamental".**

La proposición teológica a la que se alude, es aquella que *identifica, sin reservas, el pecado mortal con la opción fundamental negativa*. Según esta tesis, es pecado mortal la opción fundamental negativa dirigida formalmente contra Dios o el prójimo. Se trata de una tesis ampliamente difundida en la teología moral católica (B.Häring.G.­B.Libanio, [[71]](#footnote-71) F.Böckle, E.Chiavacci, J.Fuchs, etc.) hasta el punto de haberse dicho que se puede considerar ahora mayoritaria.

Se observa con el fin de justificarla, que una pena tan grave como la subsiguiente al pecado mortal (la pérdida del estado de gracia y, por este motivo, de la vida eterna: la condena eterna a las penas del infierno) podría derivar solamente de una toma de posición libre por el mal (recusación directa de Dios y del próji­mo), una toma de posición que hace la persona de ella misma, una "auto-determinación" que implica el centro profundo de la persona en su relación con Dios. Por el contrario, las elecciones negativas ocasionales, relativas también a lo que en un tiempo se definía como "materia grave", no estarían en grado de expresar toda la persona, condicionadas, serían más bien signo de flaqueza o cesión. Estas selec­ciones particulares y cotidianas, que tienen como objeto bienes humanos contingentes, no tendrían la capacidad de cambiar el orien­tación ética fundamental, que determina la fisonomía moral profunda de la persona. No podrían constituir el pecado mortal que priva del estado de gracia e impide la posibilidad de acercarse dignamente a la Eucaristía. Cuando se quiere valorar la gravedad de una culpa, el énfasis debería desplazarse de una consideración objetivista de la materia, a una ponderación de la implicación de la persona, en su núcleo hondo y profundo. En otras palabras, para configurar el pecado mortal no serían suficientes ya, los tres criterios tradicio­nales: materia grave, plena advertencia y deliberado consentimiento.

*Libertad fundamental y libertad de elección.*

Las argumentaciones que brevemente recordamos, reflejan una perspectiva personalista que reacciona ante la visión demasiado objetiva, legalista y jurídica a la que estaba sometida la manualís­tica preconciliar. Los actos eran considerados como "casi" aisla­dos uno del otro, y sobre todo, aislados de la persona, que es el sujeto. Se señala acertadamente, que existen actos más funda­mentales que otros, que están en la raíz de la vida moral, que determinan más profun­damente la identidad personal, y que, de cualquier modo, generan los otros actos. La moral no puede considerar aisladamente cada uno de los actos, separándolos de las elecciones fundamentales de vida de la persona. Esta justa instancia ha inspirado la primera propuesta teológica, que ha hablado de opción fundamental. Recuérde­se el famoso artículo de los Padres M. Flick y Z. Alzeghy en *Grego­rianum* del 1960. Este artículo recogía una serie de indagaciones iniciadas en el ámbito de la antropología sobrenatural dispuestas para entender mejor la psicología de la gracia, y trataba de apli­carlas a la teología moral.

En esta aplicación, sin embargo, ha intervenido cada vez más masivamente la influencia de la filosofía trascendental de matriz rahneriana, la cual ha llevado al desarrollo de un modelo específi­co de "teoría de la opción fundamental", que pretendemos tomar en consideración en cuanto ha llegado a ser prevalente. No se intenta por eso, negar la legitimidad, ni tampoco la utilidad de recurrir a la catego­ría de "opción fundamental", que por sí misma constituye una impor­tante contribución al progreso de la reflexión moral, en el sentido arriba precisado. El objetivo que me propongo es más limita­do: criticar un modelo muy difundido que aparece en grave contraste con la doctrina católica. A pesar de todo, también mediante la crítica, aparecerán las condiciones para una legítima y fructuosa aplicación de la categoría de "opción fundamen­tal". El modelo que examinaremos críticamente ha sido desarrollado de modo sistemático, además de por el mismo K.Rahner [[72]](#footnote-72), por autores como J.Fuchs [[73]](#footnote-73), y R.McCormic [[74]](#footnote-74). El punto decisivo de este modelo con­sis­te en la *distin­ción entre libertad de elección* (o libertad "catego­rial") y *una más radical libertad fundamental o básica* (llamada también "trascen­den­tal"). Mientras la libertad de elección se ejercería sólo con vistas a motivos y actos particulares, la liber­tad fundamental consistiría en las determinación de sí mismo como totali­dad, frente a Dios.

La libertad de elección es consciente y concierne a los bienes humanos, mientras la libertad fundamental no es nunca plenamente consciente y mira a Dios. Ésta no es plenamente consciente (en el lenguaje de esta teoría se dice que es "atemática") porque el sujeto que se autodetermina, no puede nunca aferrarse plenamente a sí mismo, como un objeto entre los otros. El sujeto no puede nunca mostrarse como un simple objeto ante sí, algo que siempre se le escapa de sí mismo: al menos la subjetividad con la que él trata de aferrarse.

Joseph Boyle, moralista americano, autor de una aguda crítica filosófica a estas teorías[[75]](#footnote-75), ha individualizado tres elementos específicos y calificativos de su posición:

1) La opción fundamental proviene del núcleo íntimo de la persona en su capacidad de autodeterminarse completamente como persona;

2) no tiene como objeto acciones particulares, sino el mismo yo en su relación con Dios;

3) no se trata de una acción como las otras y entre las otras, sino más bien, de una actitud básica, de cuyo origen puede no tenerse pleno conocimiento.

*El núcleo esencial de la proposición.*

Más allá de la diversidad entre los autores, y la diferente radica­lidad de sus propuestas, *el punto común y característico de la propuesta que examinamos* consiste en la afirmación de que hay una diferencia de nivel entre el obrar ético intramundano, en el que se ejercita la libertad de elección, y la libre disposición que hace la persona de sí misma en la confron­tación con Dios. El núcleo princi­pal de la proposición es, pues, la afirmación de que *la opción funda­mental, moralmente decisiva no es una elección libre, no es un acto humano entre los demás*: sucede a un nivel distinto de aquél de la elección "categorial", en una libertad fundamental en la que el sujeto dispone de sí mismo "trascendentalmente", frente a Dios. De esta libertad fundamental no se tendría conocimiento temático, sino solamente atemático. La libertad, que ya estaría decidida a nivel trascendente y atemático, trataría de expresarse también a nivel de elección histórica sin alcanzarlo nunca por completo. Hay por eso, actos que dependen de zonas "periféricas" de la libre personalidad, los cuales, aun siendo conscientes y libres, no expresan a la persona en su autodeterminación fundamental y no inciden en este nivel.

También en las formulaciones más moderadas, la relación entre la elección ética en materia grave, incluso libre y conocida, y la autode­ter­mina­ción ante Dios (opción fundamental) sería sólo ocasio­nal y no necesaria. La materia grave constituiría solamente un indicio, no necesaria­mente resolutivo, de que en aquel acto particu­lar de elección podría estar comprometida la propia libertad funda­mental ante Dios.

**2. Proposición de un nuevo reparto triple de los pecados.**

*Pecado mortal, pecado grave y pecado venial.*

De esta teoría sobre la libertad que distingue radicalmente libertad de elección y libertad de autodeterminación, nace la proposición de sustituir el tradicional doble reparto del pecado en "mortal" - venial", por el nuevo triple reparto: "mortal, grave y venial"[[76]](#footnote-76). Esta proposición fue avanzada también en el ámbito del Sínodo de los obispos de 1983, pero sobre ella, Juan Pablo II, sin refutarla directamente, expresa reservas en el inmediato documento *Reconciliatio et paenitentia* (n. 17), y formula condiciones tales, como para excluirla implícita­mente. El *pecado venial*, sería aquél en el que entra en juego una materia leve, o en el que no existe suficiente conocimiento o libertad de elección; el *mortal* requeriría el ejercicio de la libertad fundamental, en el que una persona se autodetermina rechazando a Dios como fin último; el pecado *grave* correspondería a una elección y libre y consciente, en el ámbito de una materia grave, pero no tal que involucre a la libertad fundamen­tal. En otras palabras, el núcleo cualificante y nuevo de esta propuesta tripartita, es la afirmación de que *una persona podría elegir con suficiente libertad y advertencia, cumplir un acto gravemente en contraste con la ley moral* (por ejemplo: el aborto, el homicidio directo de un inocente, un adulterio, etc.) *sin que con eso cambiase su opción fundamental positiva hacia Dios*.

De este modo, *las opciones morales cotidianas se considerarían desligadas de una inmediata y necesaria referencia a la opción por Dios*. No serían las elecciones morales, ni los actos humanos libres y conscientes, el lugar donde el hombre se autodeterminaría respecto a Dios. Esta última autodeterminación tendría un nivel diferente y no plenamente consciente, bien en un momento final y recapitulador de la vida (P. Schoonenberg, L.Boros) o bien en su orientación trascen­den­tal, nunca totalmente asequible a nivel temático (J.Fuchs, K.Rah­ner).

Una consecuencia pastoralmente importante de este planteamiento es el completo subjetivismo a que conduce en la determinación de los criterios para establecer si la persona se encuentra en gracia de Dios. El único punto de referencia, desde el momento que no podemos emplear criterios objetivos relativos a elecciones morales particu­lares, sería el criterio subjetivo de la mayor o menor profun­didad con la que el sujeto se ha empeñado en una elección moralmente negativa. Únicamente sobre la base de esta sensación interior (nunca será un conocimiento temático pleno), y no sobre la base de crite­rios objetivos relativos a las elecciones realizadas de hecho, cada uno decidirá por sí solo si está en gracia de Dios o no, si puede acercarse a la Eucaristía o no incluso después de un acto malo en sí mismo realizado con pleno conocimiento y libertad [[77]](#footnote-77).

**3.Elementos de crítica a las proposiciones precedentes.**

*Los datos magisteriales*

Antes de entrar en una crítica filosófica y teológica de las proposiciones precedentemente expuestas, trataremos de comprobar la compatibilidad con la enseñanza auténtica del Magisterio.

El primer punto de referencia es la doctrina del *Concilio de Trento* expuesta en los decretos de la justificación, y del sacramen­to de la Confesión. En realidad las susodichas posiciones aparecen en contraste con lo enseñado solemnemente respecto a la necesidad de confesar todos y cada uno los pecados mortales (DS 1679, 1680 y 1707), respecto a la distinción y la naturaleza especí­fica de los pecados mortales y veniales (DS 1573,1575), y respecto al hecho que hay otros pecados mortales, de género específicamente diverso, además de aquellos contra la fe (DS 1544,1577).

En particular, citando expresamente **I Co** 6,9 s., los Padres del Tridentino han afirmado: "Contra los espíritus astutos de algunos hombres que "con palabras persuasivas y lisonjeras engañan el corazón de los simples", se debe afirmar que la gracia recibida en la justificación se puede perder no solamente a causa de alguna infideli­dad mediante la cual se pierde la misma fe, sino también a causa de cualquier otro pecado mortal, aunque eso no comporte la pérdida de la fe: defendiendo así la doctrina de la ley divina, la cual excluye del reino de Dios no sólo a los infieles, sino también a los fieles que son "impuros, adúlteros, afeminados, homosexuales, ladrones, avaros, borrachos, ultrajadores, rapaces" (**1 Co** 6,9 s.), y todos los demás que cometen pecados mortales, de los que podrían abstenerse con la ayuda de la gracia divina, pero a causa de los cuales ellos se separan de la gracia de Cristo" (DS 1544).

Es cierto que Trento afirma también que no se puede tener una certeza absoluta del mismo estado de gracia (DS 1533-1534). Esta tesis viene con frecuencia dedicada a sostener el carácter atemático y por eso trascendental, de la libertad que opta por Dios. Pero en realidad, si no se puede tener la certeza de estar en gracia de Dios, eso no excluye que se pueda tener la certeza moral de haber cometido un pecado mortal, que nos quita la gracia. Así, la posibi­lidad de una certeza de este tipo se presupone propia de la enseñan­za del mismo Concilio, bajo el deber de confesar todos y cada uno de los pecados mortales. El Santo Padre Juan Pablo II ha reafirmado tal doctrina, en comunión con los Padres Sinodales de 1983, en el documento "**Reconciliación y Peniten­cia"**, donde en n. 17, se lee: "Es pecado mortal aquello que tiene por objeto una materia grave y que además se comete con plena advertencia y deliberado consentimiento". También *Veritatis splendor* (n. 70) cita precisamente este texto, cuando se refiere a la doctrina del Concilio de Trento, para revalidar "la importancia y la actualidad permanente de la distin­ción entre pecados mortales y veniales, según la tradición de la Iglesia.". No hay, pues, lugar para la hipótesis de un "pecado grave no mortal", en el sentido sostenido por algunos moralistas e ilus­trado precedentemente.

Algunos aspectos de la teoría de la opción fundamental, en relación al pecado mortal en materia sexual, han sido criticados también por la Congregación para la Doctrina de la fe, en la Ins­truc­ción *Persona humana* de 1975, en el n.10. No entrando en una discu­sión de la teoría en cuanto tal, y no refutándole directamente una legitimidad cualquie­ra, este documento afirma que como fuere, se debe reconocer que una semejante opción fundamental "puede ser modificada radicalmente por actos particulares [...]. En todo caso, no es cierto que uno solo de estos actos particulares no pueda ser suficiente para que se cometa pecado mortal".

Con una gran precisión y fuerza magisterial, Juan Pablo II, en la reciente encíclica *Veritatis splendor*, fija así los límites dentro de los que la teoría de la opción fundamental puede ser compatible con la "sana doctrina": "Por tanto, se afirma que *la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica* y, por ello, no determinada todavía en forma vinculante de la libertad, *se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres.* Precisamente por esto, *la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave*." (n. 67). Como se puede ver, la doctrina tradicional del pecado mortal es la que constituye el principio de discernimiento de las propuestas teológicas a cerca de la opción fundamental. A partir de esta doctrina se establece la centralidad, para la autodeterminación de la libertad, del momento de las elecciones libres y conscientes en materia grave: y mediante estas últimas y en conexión intrínseca con ellas, la opción fundamental (o, como más exactamente la llama la *Veritatis splendor*, la elección fundamental) se realiza, se confir­ma­ o se revoca.

Pero, más allá del contraste directo con el Magisterio de la Iglesia, estas teorías se prestan también a una crítica filosófica y teológi­ca, desde múltiples puntos de vista. Esta crítica es la que ahora desarrollare­mos.

*Crítica filosófica*

Las teorías de la opción fundamental, que caen bajo el modelo expuesto anteriormente, parecen desear para el hombre, un acto de libertad "perfecta", angélica, fuera de los condiciona­mientos del espacio y del tiempo en que se realizan necesariamente las eleccio­nes humanas. Desconocen así la realidad concreta de la libertad humana, que es libertad verdadera, aunque se ejercita entre múlti­ples condicionamientos, en cuanto es libertad finita, corres­pondien­te a una criatura compuesta de cuerpo y de alma.

La propuesta de un doble nivel de libertad depende de una *antro­pología dualista*. El hombre se concibe ante todo como espíritu, casi como puro espíritu, encerrado en un cuerpo que lo limita. Mientras el espíritu (el nivel trascendental de la libertad) hace su opción por Dios, más allá de los condicionamientos, el cuerpo resulta un obstáculo, que no permite expresarla nunca completamente. Las elecciones, condiciona­das por la intervención de los apetitos del cuerpo y relativas a bienes contingentes, vienen privadas de valor fundamental para la persona, la cual se expresa antes y fuera de las eleccio­nes. Además estas teorías mantienen que la opción funda­mental se ejercita directamente en relación al Bien Supremo, conocido de manera atemática, independientemente de las mediaciones de eleccio­nes relativas a bienes finitos. En realidad, según la doctrina de Santo Tomás, el hombre elige el Bien Supremo, como su fin último, mediante la elección de un bien finito[[78]](#footnote-78). En realidad no tenemos un conocimiento directo e inmediato del Bien Supremo: si lo tuviésemos, no tendríamos ya ni siquiera libertad de elección ante Él. Por el contrario, estamos dotados de una orientación natural al bien en común (la felicidad), y de una multiplicidad de inclinacio­nes relativas a los diferentes bienes, objeto de nuestra elección. Estos bienes finitos, al ser siempre limitados, no se imponen nunca a la voluntad humana en la elección, que por eso permanece libre en su confrontación. Los bienes finitos, objeto de las elecciones de nuestra voluntad, no siempre son buenos "bajo todos los aspectos". Son queridos, pero siempre en la perspectiva formal del deseo del bien en común, de la tensión hacia la propia felicidad, por tanto de la propia autodeterminación en referencia a lo que retiene el Bien Supremo. A través de las múltiples elecciones de los bienes finitos, en el orden querido por Dios, es como lo escogemos o rechazamos a Él, como fin último, determinado y concreto de la vida. Es por tanto verdad, que existe una elección del fin último y concreto (*electio finis ultimi*), y que esta elección es fundamen­tal para la persona (*deliberatio de seipso*)[[79]](#footnote-79), pero ocurre en la elec­ción de un objeto determinado[[80]](#footnote-80). En realidad, nosotros siempre queremos algo determinado y en tal deseo concreto (elección), es donde se actualiza y se determina materialmente la voluntad del bien en general[[81]](#footnote-81).

De este modo, también la elección de fe, que es ciertamente fundamental en la existencia personal del creyente, en cuanto acto humano es la elección de adherirse a Cristo, reconociendo en él el Camino para llegar al Bien, a la Verdad y a la Vida. Se trata de la elección del fin último concreto de la vida, que deberá sostener como intencionalidad fundamental todas los demás elecciones particu­lares de la existencia. Sin embargo, también esta elección fundamen­tal es un acto determinado de la voluntad en la historia, que tiene como objeto un bien en sí mismo particular y limitado (la fe no es visión), el cual encuentra su valor en la comparación con la natural y necesaria inclinación al bien en común (la felicidad).

La teoría de la opción fundamental no permite entender ninguna realidad, al negar la necesaria mediación de las elecciones de los múltiples bienes finitos, para llegar a la elección del Bien Supre­mo. Ante todo hacen incomprensible una opción fundamental negativa: ¿de qué manera la libertad fundamental puede declararse contra el Bien Supremo, una vez que se niega la doctrina tradicional según la cual esto sucede cuando se prefieren a él, *en los actos de elec­ción*, los bienes finitos? Si se aceptan los presupuestos de la teoría de la opción fundamental se acaba haciendo del pecado mortal humano un pecado diabólico: fuera del espacio y del tiempo, se trataría de un absurdo y orgullo­so rechazo de Dios [[82]](#footnote-82).

El error de esta impostación dualística es olvidar la dimensión, integral de las elecciones humanas. éstas no son solamente eleccio­nes de este o aquel objeto exterior, que tienen consecuencias sobre el estado de cosas del mundo. Las elecciones libres tienen también y sobre todo, un carácter inmanente al sujeto humano. El sujeto humano, en la unidad sustancial de cuerpo y alma que lo caracteri­za, cuando elige una acción, se elige también a sí mismo al realizar la acción. Se ha dicho que al elegir cometer un hurto, uno elige ser un ladrón, lo mismo al elegir realizar un primer acto de generosidad, un niño al comienzo de su vida moral, elige ser bueno.

A este nivel se puede estar plenamente de acuerdo con J.Maritain [[83]](#footnote-83) y con los Padres Flick y Alzeghy acerca de la primera opción fundamen­tal de la vida moral y su importancia básica. Es una opción severamente fundamental, pero se realiza en una elección particular de la libertad y se puede cambiar por otra elección particular. La *elección del fin último* y determinado de nuestra vida, con la que la libertad humana alcanza su nivel radical (opción fundamental) ocurre siempre por medio de la *elección de un medio concre­to*, la elección de una via determinada. Y es esta elección la que hace humana­mente "deci­ble" e históricamente comprensible, es la opción funda­mental. La verdad de la teoría de la opción fundamental correctamente comprendida, consiste precisamente en subrayar que hay elecciones de los medios, en las que está explícitamente en juego la elección del fin último, y que una elección de este tipo está en la base de otras elecciones sucesivas, llamadas a confirmarla, pero con capaci­dad de renegarla.

*Crítica teológica*.

Desde la perspectiva teológica observamos que estas teorías separan la actuación moral intramundana de la opción fundamental de la fe, vivida como caridad. La fe es, en efecto, el acto libre con el que el hombre confía todo sí mismo a Dios, ofreciendo el pleno obsequio de la inteligencia y de la voluntad a Dios que se reve­la (cfr *Dei Verbum*, n. 5). Ahora bien, el acto de la fe es un acto humano libre y consciente que compromete a la persona en una vida de alianza con Dios y de observancia de los mandamientos, que expresan la ley moral definitivamente revelada en Jesucristo y autorizada­mente interpretada por la Iglesia. El acto de la fe no es un vago consenti­miento carente de contenido específico, sino la libre adhesión de toda la persona misma a otra Persona; es la adhesión a las modalidades históricas y sacramentales mediante las cuales esta Persona de Jesucristo, Hijo del Dios vivo, ha elegido entrar en relación con nosotros. Ahora bien, la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, enseña que algunos actos son moralmente malos, siempre incompatibles con la vida de fe y de caridad : fornicación, adulte­rio, muerte directa de un inocente, etc. Quien lo comete con sufi­ciente conocimiento y libertad, completa un pecado mortal (cfr *Reconciliatio et paenitentiae*, n.17), aunque su elección concreta no se dirigía consciente y directamente contra Dios.

Desde el punto de vista teológico, la cuestión que estamos tratando encuentra su lugar en la relación que une caridad y manda­mientos (cfr *Veritatis splendor*, n. 68). Santo Tomás de Aquino afronta esta problemática cuando se plantea la cuestión de si en la economía de la ley nueva, que es ley del Espíritu Santo, ley de la *caridad*, se contienen también, necesariamen­te, *preceptos* deter­mina­dos, referentes a obras exteriores[[84]](#footnote-84). Santo Tomás fundamenta su respuesta afirma­ti­va en la verdad central del anuncio cristiano, citando *Jn* I, 14: "la Palabra se hizo carne". El Dios de la Ley - podremos decir nosotros - no se ha detenido en lo trascendental y en lo formal de la intencionalidad, sino que ha entrado en lo catego­rial, para salvar la "carne" concreta del actuar humano. De ese modo, la ley nueva del Espíritu no se contenta con indicaciones de bondad subjetiva de la intención para la salvación, sino que pres­cribe también preceptos exteriores indicando en los "consejos" el camino para facilitar positivamente la consecución del fin, y prescribiendo en los "preceptos" lo que lo promueve, o también, lo que le es intrínsecamen­te contradictorio, hasta el punto de que nunca podrá convertir­se en elección de un auténtico crecimiento moral.

Puede ser releída también en esta óptica la primera Carta de San Juan, donde el Apóstol expresa el *ligamen constitutivo entre el amor de Dios y observancia de los mandamientos*, de modo que la observan­cia de los mandamientos constituye el criterio de comproba­ción de la presencia del amor de Dios en nosotros (cf. *Jn* 5, 2-3). La vida moral, que se realiza en el amor y en la observancia de los manda­mientos, tiene su raíz en la fe. Pero la fe es confesión que "Jesu­cristo ha venido en la carne" (*Jn* 4,2). El espíritu que viene de Dios es en realidad el que reconoce a Jesús venido en carne. En el nivel moral podemos decir que el testimonio de la caridad debe expresarse en la carne de nuestras elecciones, mediante la observan­cia de los mandamientos y preceptos determinados. Por eso, la libertad que ama debe estar dispuesta también al *martirio* (cfr *Veritatis splendor*, n. 68). Los mártires son aquéllos que dan testimonio del amor en la carne, ofreciendo su carne a la muerte y renunciando cumplir un pequeñísimo gesto. El gesto puede parecer irrelevante, como la participación en un acto de culto pagano, quemando algunos granos de incienso delante de un ídolo, o un acto de abjura­ción, añadiendo la propia firma sobre un trozo de carta. Pero ellos sabían y saben, que la interio­ridad debe expresarse en el exterior, y que nuestros gestos repercuten sobre nosotros haciéndo­nos buenos o malos. Por el contrario, las teorías puestas a examen desencarnan la caridad, separándola de los mandamientos, desuniendo la fe de las obras que la testimonian, desvalorizan la importancia de las elecciones en relación a una interioridad inefable e inalcan­zable. Últimamente, convierten en superfluo el *martirio*, esto es el acto libre que la Iglesia ha considerado siempre como el vértice del testimonio y del amor a Cristo, el vértice de la moralidad[[85]](#footnote-85). De él ha dicho el Concilio: "por eso el martirio, con el cual el discípulo se asemeja al maestro, que libremente acepta la muerte por la salvación del mundo, y a él se conforma con el derramamiento de la sangre, es estimado por la Iglesia como don insigne y suprema prueba de caridad" (*Lumen gentium*, n.42).

**4. Dimensiones del pecado.**

Después de haber sometido a crítica filosófica y teológica algunas teorías de la opción fundamental, debemos volver ahora a la temática del pecado. De hecho, la propuesta de tripartición (mor­tal, grave, venial), confunde, en realidad, dos planos muy distintos del pecado: el *teologal*, al que se refiere a la pareja "mortal, ve­nial", y el *antropoló­gico*, al que por el contrario, se refiere a la pareja "grave, leve".

*La dimensión teologal del pecado*

La distinción entre pecado mortal y venial, definida en el Concilio de Trento (DS 1537, 1544, 1577) es relativa a la dimensión "teologal" del pecado. El pecado mortal está descrito, en realidad, en su propia naturaleza y en su diferencia específica, en relación a la Alianza con Dios. El carácter mortal de la culpa se entiende en referencia a las consecuencias del pecado cometido para la relación del sujeto con Dios.

*Mortal* es aquel pecado que "por su naturaleza viola el pacto de amistad entre Dios y el hombre, y entre el hombre y el hombre, que contradice los dos preceptos de la caridad, la cual es la vida del alma"; así es la definición de Santo Tomás de Aquino[[86]](#footnote-86). Es mortal el pecado que destruye la caridad y mata la vida sobrenatural, que hace perder a la persona la orientación a Dios como fin último de la vida y del obrar. El drama de tal pecado, esto es, lo que le hace mortal, es que separa al hombre del fin último al que tiende su vida, del Destino para el cual ha sido hecho, y que anhela su corazón.

Para el hombre que vive en el pecado ya no le es posible realizar acciones que sean proporcionadas al fin último para el que ha sido creado. Y, por tanto, el hombre que ha cometido un pecado mortal, por sí solo no puede volver a Dios: ha destruido en él, el principio mismo de la vida moral; ha muerto a la caridad, aunque no a la fe. En él permanece la fe "informe", despojada de la forma de la caridad (DS 1578), la cual no obstante, continúa como principio interior dispuesto a recibir nuevamente aquella gracia que sola puede resti­tuirlo a la vida. Por el contrario el pecado *venial*, aunque también es un mal moral, no separa al hombre de la amistad con Dios. Se trata de un pecado en sentido analógico y derivado: un debilitamien­to de la caridad, una herida, una culpa "perdonable" (de ahí el significado de "venial"), parecida a una enfermedad que el propio organismo, sano todavía, puede superar por sí mismo. Este ejemplo de la enfermedad es del propio Santo Tomás. El pecado, en sentido verdadero y propio, desde el punto de vista teologal, es el mortal: este es el *analogatum princeps*, mientras que el venial es pecado solamente en sentido analógico. Como afirma Juan Pablo II, "la distinción entre el pecado mortal y el pecado venial, es esencial y decisiva [...]: entre la vida y la muerte, no existe camino interme­dio" (*Reconciliatio et paeniten­tia*, n. 17).

Si desde el punto de vista teórico la distinción es clara, desde el punto de vista práctico, la cuestión de presenta de otro modo. Puede ser difícil distin­guir, en concreto, cuando hay pecado mortal. La dificultad depende de la determinación de la presencia de las condiciones subjetivas de la culpabilidad. Se ha dicho con razón: "La teología del pecado presenta una última paradoja. Preci­samente cuando el hombre debe responder de sus actos, no le es posible dar un juicio definitivo de sí mismo. Este juicio compete a Dios solo. En reali­dad, si el hombre hace crecer su libertad en el tiempo, le es imposible de objetivarla a sí mismo con toda claridad. Sólo Dios "escruta el corazón y las entrañas" (*Sal* 7,10)" [[87]](#footnote-87). Y sin embargo el hombre no está abandonado a las percepciones subjetivas, sino que está sostenido por criterios objetivos, representados por las normas morales, las cuales determinan la gravedad o ligereza de la culpa a partir del objeto del acto. De ese modo hemos llegado, sin embargo, a la dimensión antropológica del pecado.

*La dimensión "antropológica" del pecado*

Gravedad y ligereza se refieren en realidad, no a las consecuen­cias del pecado en las relaciones del hombre con Dios, sino al grado de culpa, desde el punto de vista del sujeto que la comete. Tradi­cional­mente, la naturaleza grave del pecado era vista refiriéndose sólo a la materia del proceder, esto es, al objeto de la elección. Las nuevas teorías proponen verla ligada únicamente a la medida del empeño personal, a la "implicación" del sujeto en el acto que realiza, al grado de compromiso de su libertad fundamental en la elección particular.

Me parece que el criterio tradicional de la gravedad *ex obiecto* (que deriva del objeto del acto) puede y debe ser mantenido, aunque sea necesario completarlo con las perspectivas personalistas sobre las que las muevas propuestas han atraído la atención. El criterio de la gravedad del objeto de elección indica que se trata de los bienes morales, de los fines intermedios objeto de la elec­ción, que necesaria­mente están conectados al fin último. En otro contexto hemos hablado más arriba de algunas esferas de la existencia humana en las que la persona se expresa inmediatamente, en las que no se puede comportar en una forma meramente instrumental sin perjudicar la dignidad propia, o la de los otros.

Si volvemos a cuanto ya se ha dicho respecto al objeto del proceder moral, comprendemos también, sin embargo, que la gravedad "material" de un determinado comportamiento no es una gravedad extrínseca al sujeto. El objeto de un acto es una elección finaliza­da. Al escoger una acción, el sujeto moral hace propio un significa­do objetivo innato en el acto que asume como fin o como medio para cualquier finalidad ulterior. Ahora bien, asumiendo aquella finali­dad objetiva, él la hace propia, y de ese modo confirma o cambia en sí mismo la propia orientación última al fin.

Sobre la base de esta precisión, me parece posible acoger al elemento positivo de la perspectiva personalista, sin caer en el error del subjetivismo. Se puede, en realidad, definir como materia grave aquella en la cual, presupuesto el necesario conocimiento y libertad requerida en un acto humano, el sujeto agente no puede dejar de estar comprometido en una elección que le afecta en lo íntimo, y que de ese modo, lo cambia profundamente, confirmando o cambiando la elección de fondo de su vida. De esa forma, la relación a la materia no sería solamente ocasional respecto a la orientación fundamental de la libertad, pero tampoco se cosificaría el criterio de la gravedad, como si se tratase de un elemento que se desprende mecánica y extrínsecamente respecto al sujeto.

Por otra parte, podría darse la posibilidad de un pecado grave (por lo tanto mortal, desde el punto de vista "teologal") también en materia ligera, cuando la intensidad del compromiso negativo de la libertad expresa una elección gravemente pecaminosa, aunque relativa a un objeto en sí mismo de escasa relevancia. La negación de un acto de cortesía o una palabra dura en el trato con el prójimo, pueden tener el significado interior de un rechazo del otro tan radical, como para ser equiparado al homicidio (cf. *Mt* 5, 21-23), así como una mirada de concupiscen­cia puede equivaler a un adulterio (*Mt* 5,27).

Lo que debe ser excluido es que se pueda realizar un acto grave, con pleno consentimiento y libertad, sin que se vea implicada la orien­tación fundamental de la persona. Cuando en materia grave faltasen el suficiente conocimiento y libertad, se estaría en presencia de un acto imperfectamente humano, de pecado leve (desde el punto de vista antropológico) y por eso venial (desde el punto de vista teologal).

**5.Desafíos y perspectivas pastorales.**

*La tentación de una ética secularizada*

Los planteamientos que acabamos de criticar aquí conducen casi a eliminar de la dimensión cotidiana del obrar, la posibilidad del pecado mortal. Colocan la libertad fundamental de la persona, aquella en la que se realiza la opción fundamental, a un nivel diferente de las elecciones y de los actos libres. Consiguientemen­te, conducen a dejar obsoleta a la Confesión de forma cada vez más acentuada. Si las elecciones libres, también graves, no son ya decisivas a nivel de la relación con Dios, donde entraría en juego una dimensión de la libertad últimamente inaprehensible temáticamen­te, entonces pierde significado la confesión de los peca­dos determi­nados.

Me parece que se refleja aquí una más profunda *tentación* difundi­da en el catolicismo actual: la de *hacer a la ética cada vez más autónoma de la referencia a Dios* y al Dios encarnado en Jesucris­to. Como ya se ha visto, algunos sostienen que las elecciones relativas a bienes humanos contingentes, tendrían significado en orden al recto ordenamiento del mundo (rectitud), mientras que solamente las actitudes fundamentales de la libertad, a nivel de intenciones internas, tendrían significado verdaderamente moral (bondad). Sólo por estas actitudes las verdades morales serían "verdades de salva­ción".

Alejar a Dios del horizonte del proceder mundano, y de las elecciones en las que se expresa nuestra voluntad, significa conce­bir la moral como responsabilidad del hombre solamente hacia sí mismo, hacia los otros y al mundo. Una enorme responsabilidad, pero refirién­dose sólo a la mejor marcha posible de las cosas. Sin embargo, cuando Dios está lejos, la soledad se hace inmensa y la responsabili­dad moral demasiado pesada de soportar. Cuando Dios está lejos, entonces no es posible el perdón de los pecados. Y cuando no hay perdón surge la desesperación en los hombres magnánimos, mien­tras que en los otros, que se adaptan mezquinamente a vivir en el mundo como su único horizonte, surge la gran tentación de hacerse una ley a su propia medida, para sentirse justos frente a ella, una ley que sustituya a la escrita en el corazón de cada uno por la Sabiduría del Creador. Sin el encuentro con la misericordia de Dios que perdona, se le hace imposible al hombre pecador custodiar también íntegra la fidelidad al Dios Creador. Sin la luz del Evange­lio, todavía la chispa de la conciencia moral natural, corre el riesgo de oscurecerse, o, al menos, de no llegar a iluminar las cuestiones de la vida concreta donde estamos más inmersos.

*El drama de la libertad frente al destino*

Por otra parte, hay que reconocer a las propuestas "innovado­ras" por lo menos el mérito de haber señalado la angustia de una predica­ción moral frecuentemente cosificada, atenta a la materia y a la objetividad de la culpa, escrupulosa en la comprobación de cada uno de los actos, pero olvidadiza de las verdaderas dimensiones de la libertad humana. En este tipo de predicaciones tradicionales tal vez Dios asumía el semblante del juez implacable y la Confesión resulta­ra ser un catálogo de pecados, sin el drama de una conversión personal y de un encuentro con la misericordia que renueva la vida.

A la luz de estas observaciones, me parece que puedo sugerir algunas perspectivas pastorales, en cuyo interior debe venir coloca­da la necesaria distinción entre pecado mortal y pecado venial. Puedo evocar aquí estas perspectivas sólo a modo de indicaciones que reclaman un desarrollo mucho mayor de las reflexiones.

Ante todo, es necesario presentar al pecado como *drama de la libertad frente a su destino*, al fin último para el que está hecha. Este es el significado profundo de la enseñanza sobre el pecado "mortal". En nuestras elecciones está en juego la vida. En la libertad se juega la salvación. La tragedia del pecado es la trai­ción a Dios, al propio fin último, a la propia felicidad. La grande­za de la vida moral se puede descubrir solamente en el aliento de la libertad llamada al Infinito y lo Absoluto de Dios. "Estamos hechos para ti, Señor, y nuestro corazón está inquie­to hasta que no reposa en ti" (San Agustín). La medida de la liber­tad es el Infini­to, y no las restricciones de una coherencia con una ley. La moles­tia para la moral, tan difundida en los que han recibi­do una forma­ción "tradi­cional", ¿no depende de esta angustia? Si el horizonte moral esta refrendado solamente por el parangón, las normas y deberes, entonces la libertad se sofoca, porque siente reducirse su deseo de vida y su anhelo del Infinito.

Y sin embargo, este Infinito y este Absoluto, que constituyen el verdadero horizonte en el que la libertad humana puede respirar, no ha permanecido como un fondo indistinto y desconocido al hombre. Este Infinito se ha hecho carne en la historia, y está presente en lo positivo de la vida del hombre. Él ha hecho conocer sus preceptos y sus caminos (cf. **Sal** 103,7), ha tomado la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo. El que ha revelado la voluntad del Padre. Por esto *la libertad del hombre se decide por el Infinito en el instan­te*: en el instante, esto es, dentro de las elecciones más minuciosas y contingentes puede perderse, o realizarse. Además, el gesto más banal adquiere las dimensiones de una respuesta a lo eterno. "Un vaso de agua dado a uno de estos pequeños" en Su nombre, no perderá su recompensa eterna, ante el Padre (cfr *Mt* 10,42). Cada elección, en el instante que estamos viviendo en el tiempo, es una toma de posición de nuestra libertad ante Dios, más bien, delante de aquel Dios que se ha hecho cercano al hombre, y compañero suyo de camino para siempre hasta el final de los tiempos.

Por consiguiente: nunca una moral sin referencia al Dios que es nuestro Fin último; nunca una ley sin Legislador, que ha hecho Alianza con nosotros; nunca preceptos que no se refieran a un rostro preciso, el de Cristo, que nos invita al seguimiento. Y al mismo tiempo, nuestro camino hacia el Fin último está siempre determinado por la verdad de las elecciones concretas de los medios; nuestra relación con el Dios de la Alianza es siempre mediata y comprobada en los mandamien­tos; nuestro amor por Jesús se realiza siempre a través de la observancia de sus preceptos. "Si me amáis, observad mis mandamientos", dice el Señor (*Jn*  14,23).

*Hablar del pecado desde la misericordia*

En segundo lugar es necesario hablar del pecado *desde la misericordia* y del perdón de Dios. Solamente el perdón, el don de Cristo en el Espíritu, que permanece y se multiplica en la historia a través de la Iglesia y sus sacramentos, es el lugar en el que el pecado puede ser descubierto, reconocido, expiado, cicatrizado y convertir­se, paradójicamente, en ocasión de un amor todavía más grato y humilde hacia el Señor. Él nos ha creado, llamado y salvado previen­do nuestro pecado. El tesoro escondido de su misericordia está a nuestra disposición en anticipo, desde antaño. Ahora, el único verdadero gran pecado que no puede ser perdonado, es aquél contra el Espíritu (cf. *Mt* 13,31). Y no puede perdonarse, precisa­mente porque consiste en el rechazo supremo del perdón, en situarse fuera del alcance de la misericordia, fuera de la historia de la salvación. Que esta sea una posibilidad de nuestra libertad, nos descubre la grandeza y lo dramático de la respuesta que estamos llamados a dar en el amor.

**6. Referencias magisteriales.**

Concilio De Trento, Decretum *de iustificatione*, (ene.1547); Decretum *de sacramento paenitentiae*, (nov. 1551); cf. Denzinger - Schönmet­zer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI, Herder, Freiburg im Br. 1976, 1520 - 1583; 1667 - 1693. 1701 - 1715.

Congregación para la Doctrina de la fe, Declaración *Persona humana, su Alcune questioni di etica sessuale*, 29 dic. 1975, n. 10, en "Enchiridion Vaticanum", vol.5, EDB, Bolonia 1982, 1142 - 1147.

Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia*, n.17.

Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 65-70.

**7. Bibliografía.**

J. Boyle, *Freedom, The Human Person and Human Action*, en AA.VV., *Principles of Catholic Moral Life* (ed.W.May), Franciscan Herald Press, Chicago 1980, 237-266.

D. Composta, *La nuova morale e i suoi problemi*, Libreria Editrice­ Vaticana, Città del Vaticano 1990.

K. Demmer, *Opzione fondamentale*, en "Nuovo Dizionario di Teolo­gia morale", Paulinas, Roma, 1990, 854 - 861.

S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1968.

S. Dianich, *Opzione fondamentale*, en "Dizionario enciclopedico di Teologia morale", Paulinas, Roma 1976, 694-705.

M. Flick - Z. Alzeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, en "Gregoria­num" (1960), 593-619.

A. Galli, *L'opzione fondamentale*, en "Sacra Doctrina" 28 (1983), 46-66; *L'opzione fondamentale esistenzialistica e il peccato*, in "Sacra Doctrina" 30 (1985), 213-239.

G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus. vol. I: Christian Moral Princi­ples*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, cp. XVI: *The dis­tinction between grave and light matter*, 381-409.

D. Tettamanzi, *Teologia moral e peccato: alcune discussioni attuali*, in "Sc. catt." 115 (1987), 610-657.

K. Wojtyla, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, cp. III: *Struttura personale dell'autodetermina­zione*, 131-174.

**Capítulo cuarto**

**LA CONCIENCIA MORAL CRISTIANA Y SU FORMACIÓN EN LA IGLESIA**

Uno de los puntos calientes en el debate reciente de la Teología Moral es el de la naturaleza y el papel de la conciencia moral. También en esto, la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* ha tenido el efecto de hacer emerger por un parte, la insuficiencia del enfoque tradicional de la teología manualística y, por otra, el subjetivismo de las corrientes innovadoras. De hecho algunas recientes oposiciones a la enseñanza magisterial no han tenido como punto de mira su contenido normativo como tal, sino más bien aquello que ha sido denunciado como una *interpretación excesivamente rigorista*, la haría vana la responsabilidad personal de la conciencia como ha ido madurando en los tiempos más recientes, y habría estado reconocida por la Iglesia poco a poco más claramente después del concilio Vaticano II[[88]](#footnote-88) (B. Häring, F. Böckle, *Kölner Erklärunq*, enero 1989).

**1. La conciencia como "verdadera intérprete" del orden moral**

*Declaraciones de las Conferencias episcopales y el Concilio*

La presunta rigidez de la posición magisterial, contra la que se han levantado influyentes voces teológicas y concertadas protestas de laicos, consistiría en un poner en discusión la *competencia última de la conciencia*, reconocida, por el contrario, por algunas declaraciones de las Conferencias episcopales nacionales, tenidas inmediatamente después de la publicación de la Encíclica de Pablo VI. En efecto, en diversas ocasiones, durante las visitas ad limina de obispos de aquellas naciones, Juan Pablo II ha pedido una revisión de las indicaciones pastorales emitidas por los obispos en el tiempo inmediatamente posterior a la *Humanae vitae*, las cuales reflejaban todavía una "cierta perplejidad" hacia la Encíclica[[89]](#footnote-89).

Es manifiesto que, en realidad, algunas de estas declaraciones (sobre todo, las de los obispos alemanes, austriacos, franceses, belgas y canadienses) y, como veremos, una nota de la Congregación del Clero de 1971, han funcionado como cobertura autorizada a dicho enfoque acerca de la relación entre enseñanza magisterial y conciencia de los fieles. Esta ha sido reivindicada como la más fiel al "espíritu" del Concilio, si no lo ha sido a su "letra". J. Fuchs[[90]](#footnote-90) afirma de hecho que el texto de la *Gaudium et spes*, n. 16 sobre la conciencia sería un "texto de compromiso" (*ein Kompromisstext*) entre una concepción innovadora y una concepción tradicional. Junto a la visión personalística y religioso‑dialogal de la conciencia aflorarían aún en el texto los residuos de una visión "intelectualística". Las expresiones acerca de las "normas objetivas de la moralidad" serían equívocas y no profundizadas, fundadas en una epistemología insuficiente que pone la verdad moral como un objeto externo e independiente del sujeto. Como consecuencia de esta extraña interpretación y de estos discutibles criterios hermenéuticos, el célebre teólogo alemán se arroga el derecho, cual intérprete del verdadero "espíritu" del texto conciliar, de rechazarlas. La verdad moral sería concebida no más como dependiente de una verdad objetiva, sino como una estructura constitutiva del sujeto en cuanto trascendentalmente orientado al bien a través de su conciencia originaria.

*La conciencia como "verdadera interprete" ("Humanae vitae", 10)*

Pero, ¿cuál es el papel de la conciencia según la *Humanae vitae* y según el Magisterio reciente? Pertenece a la mejor tradición católica la valorización del papel insustituible de la conciencia cuando se trata de determinar el valor moral de una acción concreta. Justo en el núcleo de la discutida Encíclica (n. lO), Pablo VI afirma sin reticencias que la conciencia es *verdadera intérprete* del orden moral establecido por Dios. Sin embargo, precisa que, para desarrollar esta altísima función, la conciencia debe ser "recta".

En el mismo sentido, tanto el Concilio Vaticano II, como el Magisterio más reciente del Santo Padre han insistido sin cansancio sobre el deber grave y primario que tienen los fieles de formarse una conciencia recta (cfr *Veritatis splendor*, n. 64)[[91]](#footnote-91). No se puede sostener, como guía segura del actuar cristiano, la propia intención subjetiva de hacer el bien, sino que hay que preocuparse en una auténtica *formación*, que abra la conciencia a la verdad, con la ayuda de todas aquellas mediaciones eclesiales (por ejemplo el Magisterio, con sus documentos, e incluso la vida y testimonio de las comunidades cristianas, en el gran surco de la tradición), las cuales precisamente están al servicio de la conciencia para verificar y garantizar el papel insustituible de "verdadera intérprete" de la ley divina. Como ha dicho hace unos años Juan Pablo II: "Corresponde solamente a la dignidad del hombre la conciencia rectamente formada"; por ello "los cristianos, en la formación de su conciencia, deben considerar diligentemente la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia" (24 junio 1988).

Sin embargo, si se pasa a considerar la enorme producción teológica reciente sobre la conciencia, se debe constatar que raramente aparece el tema sobre la formación. Tal carencia no es casual. Si se observa atentamente, se debe subrayar que depende del hecho de que se trabaja con concepciones de la conciencia que excluyen por principio la posibilidad de su formación o al menos lo consideran como un fenómeno de naturaleza puramente intelectual, sobre el que no vale la pena gastar muchas palabras.

En el presente capítulo pretendo introducir en la problemática de la conciencia moral cristiana y de su formación en la Iglesia. En una primera parte presentaré algunas concepciones difusas de la conciencia que considero inadecuadas, en cuanto que no consienten una formación en sentido propio. En una segunda etapa pondré en evidencia la caracteres de una conciencia "formable" (=capaz de ser formada). En un tercer momento expondré la "forma" de la conciencia moral cristiana, en su relación con Cristo, con el Espíritu Santo, con la Iglesia. Al final trataré del papel del sacerdote en la formación de la conciencia.

**2. Concepciones insuficientes de la conciencia moral**

En primer lugar, examinaremos dos concepciones insuficientes: la llamada conciencia "autónoma" en algunas de sus interpretaciones, y la conciencia entendida como pura aplicación de la ley. La primera se ha difundido en el post‑Concilio, hasta llegar a ser casi prevalente, aunque sea con diseños diferentes; la segunda es típica de la manualística pre‑conciliar.

**a) La conciencia "autónoma"**

En el ámbito de la teología moral católica del post‑Concilio se ha subrayado una concepción de la conciencia moral que reivindica el carácter de la autonomía. Se la puede explicar como reacción comprensible a un enfoque legalista, que mortificaba la responsabilidad del sujeto exaltando como primera virtud moral la obediencia a la ley.

En realidad, el vínculo moral no puede dejar de tener más que un carácter interior: ningún precepto exterior a mi conciencia puede garantizar adecuadamente la cualidad moral de mi acción. La forma constitutiva de la moralidad deriva de la promulgación interior de una norma vinculante: la ley moral tiene necesariamente por ello, en este sentido, la nota cualificante de una "auto‑nomía" de la conciencia.

En tal reivindicación, aunque claramente inspirada en el pensamiento kantiano, resuena algo que corresponde a la instancia genuinamente evangélica de interioridad y que explica el éxito teológico: "Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre" (*Mc* 7, 15). Sto. Tomás de Aquino expresa precisamente esta instancia cuando dice que para cumplir el bien moral no basta hacer cuanto es bueno "según la recta razón" (*secundum rectam rationem*), sino que hay que hacerlo con la recta razón (*cum recta ratione*)[[92]](#footnote-92).

En otras palabras: el valor moral de nuestro actuar no está determinado por una conformidad puramente exterior a la verdad sobre el bien, sino que exige que tal conformidad sea reconocida mediante un juicio personal (la conciencia), que motive la decisión.

Con otro lenguaje, el de la filosofía moderna del deber, se ha afirmado justamente que el paso del "tu debes!" de una obligación externa al sujeto, al "yo debo!", de la auto‑obligación es inderogable para la constitución de una moralidad auténtica[[93]](#footnote-93). El juicio moral debe tener el carácter de una convicción personal del sujeto y debe ser promulgado en la conciencia: sin esta promulgación simplemente no existe un deber moral relevante.

Sin embargo, la teoría que sostiene la autonomía de la conciencia dice algo que va más allá de todo esto. De hecho no se limita a afirmar la necesidad de que la ley moral sea promulgada en la interioridad del sujeto mediante su misma conciencia. Pretende más bien que la conciencia se de a sí misma su ley, sin depender de alguna ley superior. Así se llega a hablar de "conciencia creativa".

El punto crítico de tal concepción, que pone en evidencia el carácter específicamente innovador en el ámbito de la teología moral católica respecto a la tradición, consiste precisamente en la *negación de la posibilidad de una conciencia moral errónea*. Así se expresa el teólogo moralista alemán Bruno Schüller: "La conciencia no puede engañarse sobre el bien y sobre el mal; lo que ella ordena es siempre e infaliblemente bien moral"[[94]](#footnote-94). Tal reivindicación de infalibilidad de la conciencia moral es típica del subjetivismo moderno[[95]](#footnote-95), pero puede asemejarse a la tesis de Pedro Abelardo según el cual el único modo de pecar en sentido propio consistiría en el actuar en contra de la propia conciencia: "*Peccatum non est nisi contra conscientiam*"[[96]](#footnote-96).

*La conciencia como verificación de los argumentos*

Existen diversos diseños entre los autores que sostienen esta autonomía de la conciencia, objetando la validez absoluta y sin excepciones de la norma. Sin embargo, lo que viene siempre afirmado es una originalidad interpretativa irreductible de la conciencia, tal que le atribuye una primacía absoluta, es más, la competencia última y definitiva en el juicio moral concreto sobre lo que es bueno y lo que es malo. La tesis que agrupa los diversos modelos interpretativos, que vamos a examinar, es que no existe ninguna norma moral operativa formulada a nivel universal, frente a la cual la conciencia no tenga competencia de formular una excepción.

Un primer modelo toma la forma de una reivindicación de la *autonomía* de la conciencia moral, en la valoración de los argumentos en torno a la norma. "La conciencia exige del hombre un juicio bien fundado", dice Böckle[[97]](#footnote-97). Esta reivindicación del carácter racional del juicio de la conciencia viene explicada por él así: "en cada caso la resolución de realizar o no una determinada acción debe tomarse solo teniendo como base motivos racionales; sólo así se puede satisfacer el principio de la conciencia de hacer aquello que uno ha reconocido como bien".

Las normas valen en conciencia solo en la medida en que son convincentes los argumentos racionales que la sostienen. La conciencia es por lo tanto el lugar en el que se instituye una discusión sobre la validez o no de la norma: solo dependiendo del éxito de esta discusión se puede afirmar si la norma vincula o no en conciencia. Esta sería la única manera, según el moralista suizo, de tutelar la autonomía de la conciencia, condición imprescindible de una auténtica moralidad. Más allá de la asunción de esta "responsabilidad", no quedaría más que una obediencia ciega, que envilece la conciencia reduciendola a ser un "órgano de aplicación del magisterio pontificio". Según esta visión, en el ámbito moral, donde autonomía significa convicción racional de la validez de las argumentaciones, las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia valdrían solo por las razones adoptadas en sostenimiento de las normas propuestas. De hecho, estas normas, según Böckle, "no caen del cielo", sino que son obra humana y los titulares del ministerio no tienen por sí mayor prudencia, sabiduría e infalibilidad que los otros.

Desde un punto de vista crítico, aquí debe aclararse que aunque aparentemente el conflicto está entre la conciencia y el Magisterio; en realidad se trata de un conflicto entre opinión personal y enseñanza oficial, reducida incluso esta a una opinión entre otras en el paradigma universal de las argumentaciones. Lo que se reivindica en realidad no es el derecho a un juicio de conciencia divergente en un caso concreto, sino más bien *el derecho a una opinión diversa a cerca de la norma universal.*

La conciencia no se entiende solo como autora del juicio moral concreto, sino como responsable también de la norma universal respecto a la cual ella debe verificar su fundamentación. El Magisterio es reducido a un punto de referencia que hay que tener en cuenta, quizás hasta privilegiado, en un examen totalmente libre acerca del valor de la ley, en el que el juicio es confiado finalmente a la propia razón. Desde el punto de vista teológico, la cuestión del pluralismo de las normas morales pone en duda la competencia del Magisterio de proponer una vía concreta como necesaria para la salvación (o mejor de definir la contradictoriedad de un cierto comportamiento moral concreto con la salvación).

Obviamente en esta postura existe un valor innegable: esto es, el valorar la exigencia de racionalidad de la moral. Un acto es moral cuando se cumple en conformidad con un juicio que reconozca el bien como tal y lo quiera para sí mismo, en conformidad con la razón. Pero, es sobre el concepto de razón y sobre su nexo con la verdad, lo que exigirá que volvamos de nuevo para profundizar más críticamente sobre estos planteamientos.

*Competencia "subjetiva" o "práctica" de la conciencia*

Otra versión de esta concepción de la conciencia es aquella que distingue claramente entre *verdad especulativa* y abstracta, que sería propia de las normas, elaboradas por la ciencia moral y enseñadas por el Magisterio, y una *verdad práctica* concreta, personal, existencial, sobre la que solo la conciencia sería competente. La verdad práctica de la conciencia no tendría como criterio propio la conformidad a la norma universal, enseñada por el Magisterio, que sería, por lo tanto, solo una verdad de pensamiento, sino la coherencia con la propia buena intención. Con esta concepción de la conciencia no hay más necesidad de contestar la norma moral enseñada, por ejemplo, en la *Humanae vitae*. Ésta tendría su valor, pero solo "especulativo"; la verdad "práctica" de la conciencia podría ser tranquilamente otra: sobre ella sería solo competente la conciencia subjetiva, juzgando según su propia intención recta. Aquí se observa que, desde el punto de vista de la conciencia, no habría ningún comportamiento concreto capaz de falsificar la recta intención: cualquier comportamiento concreto podría ser asumido e integrado por la recta intención, sin que ella fuera ulteriormente juzgada por otro. Ninguna conciencia "especulativa" o "práctica" guiaría la intencionalidad: la buen fe sería el criterio moral último y decisivo de la conciencia, que crea su verdad.

*El "caso Washinqton"*

Bajo el punto de vista pastoral la aceptación de esta postura tuvo gran resonancia en el "Official Communication" de la Congregación del Clero, que con fecha 26 abril 1971 resolvió la controversia conocida como "Caso Washington". Asumiendo una expresión de la carta pastoral de los obispos estadounidenses (que parece probablemente preparada con la ayuda de Ch. Curran), el Comunicado afirma que: "las particulares circunstancias que intervienen en un acto humano objetivamente malo, mientras que no pueden transformarlo en objetivamente virtuoso, pueden hacerle "no culpable, menos culpable o subjetivamente defendible".

Cierto que no es problemática la afirmación de que las circunstancias pueden disminuir o incluso quitar la responsabilidad moral de un acto en sí objetivamente malo. Esta es la tesis tradicional que distingue entre pecado formal y pecado material, según la línea de la doctrina clásica sobre el *actus humanus*. Sin embargo, lo que sí es problemático y derrumba el aserto de la moral clásica es la tesis según la cual, a la luz de circunstancias particulares, podría ser *subjetivamente defendible* en conciencia un comportamiento que escoja en modo plenamente humano un acto en sí objetivamente malo. El sentido original del "*intrinsice inhonestum*" de que habla la *Humanae vitae* en el n. 14, es reducido a "objetivo" (contrapuesto a subjetivo), por lo tanto entendido en sentido material, físico y no como objeto a escoger dotado de un propio "*finis operis*", que ninguna intención subjetiva puede pretender cambiar para sí en vistas a un fin bueno.

Frente al grito de victoria de los opositores a la *Humanae vitae*[[98]](#footnote-98) la Congregación del Clero, en un "Apunte" del 30 mayo 1972, afirmó no haber podido funcionar como un "foro doctrinal", sino solo disciplinar, que quería revalidar la enseñanza de la *Humanae vitae* y la doctrina tradicional sobre la conciencia, y tomando de nuevo las formulaciones del comunicado, abandonó la expresión "subjetivamente defendible". A pesar del "Apunte", enviado a la Conferencia Episcopal Italiana, éste no tuvo eco, mientras que puede exhibirse una imponente documentación que muestra cómo en todos estos años se continuó recurriendo al "official Communication" como clave interpretativa oficialmente legítima para aplicar la *Humanae vitae* a nivel pastoral. Baste indicar que la colección de los documentos oficiales más difusa en Italia ‑el *Enchiridion Vaticanum* de los Dehonianos‑ remite en pie de página al Comunicado como la clave interpretativa para el texto de la *Humanae vitae*.

*El "caparazón de la subjetividad"*

Pero cuando falta en la conciencia la referencia al conocimiento de una verdad moral universal, entonces la intencionalidad subjetiva se vuelve absoluta, sin posibilidad de verificaciones racionales. En un semejante cuadro la afirmación de la primacía de la conciencia equivale a la deificación de la subjetividad, encerrada en sí misma. Al final, la tendencia voluntarista llega a *identificar la conciencia con la decisión moral*: se dice que la "conciencia decide", que ella "escoge" (cfr *Veritatis splendor*, n. 58). Ya no se trata de un momento de cognoscitivo, sino de una decisión, sin que ningún criterio superior verifique la presunta intencionalidad buena. Así llega a ser una instancia indiscutible y no verificable: en vez de ser la ventana que abre la persona a la verdad sobre el bien y, por tanto, a aquello que es más común y que origina la comunión, llega a ser el "caparazón de la subjetividad"[[99]](#footnote-99) en el que el hombre puede huir y esconderse de la realidad. Con ello la llamada a la conciencia se deforma fácilmente en una justificación de la subjetividad, que no se deja juzgar por nada, ya que proclama bastarse a si misma a la hora de manifestar qué es el bien y qué el mal.

Está claro que esta concepción autonomística de la conciencia excluye que se pueda hablar en sentido propio de su formación. La única formación posible sería la de una educación para llegar a un razonamiento moral siempre más riguroso, que vigile la coherencia de la deducción de las conclusiones en base a los principios subjetivamente propuestos y justificados. Las conclusiones de la conciencia no podrían ser cuestionadas más que en nombre de la coherencia con la identidad personal y con la opción fundamental que la expresa.

En el horizonte de tal propuesta el Magisterio de la Iglesia aparece inevitablemente como exterioridad de la que hay que defender la libertad de la conciencia. El creyente es visto como un individuo singular, no inserto vitalmente en Cristo mediante su Cuerpo eclesial: la Iglesia la tiene "en frente". El Magisterio de los pastores, si quiere respetar la conciencia autónoma, podrá desarrollar al máximo una función parenética, de "exhortación" a la coherencia, a la fidelidad, a los planteamientos fundamentales. Sin embargo, no podrá inculcar contenidos moralmente obligatorios, con un valor vinculante. Sus juicios determinados en el ámbito moral serán solo indicaciones a "tener en cuenta", como de un parecer entre otros. Al individuo le viene implícitamente atribuida la capacidad de saber por sí solo lo que sirve para la salvación, o al menos le viene asegurado que ella tiene lugar en el plano de las buenas intenciones subjetivas y no a nivel de las decisiones efectivas que toma.

**b) Conciencia como mera "aplicación" de la ley**

Como ya se ha dicho, la precedente visión en realidad actúa en contra de aquel modo de concebir la conciencia que prevalece en la manualística, que ha caracterizado la enseñanza de la moral desde 16OO hasta el Concilio Vaticano II y que también es fuertemente reductivo en el tema de la formación de la conciencia. En esta visión manualística la conciencia se identifica simplemente con la aplicación fiel de la ley a cada caso singular. Me parece que son dos los elementos a subrayar para calificar esta postura e iluminar sus límites.

En primer lugar esta concepción deriva de una comprensión legalística de la moral: la ley moral no es percibida como una verdad sobre el bien de la persona, que puede comprender la razón humana; por el contrario, se entiende como expresión de la voluntad de un Dios legislador y reconducida al modelo de las leyes positivas humanas. La obligación moral tiene un origen extrínseco respecto al sujeto: la voluntad de un legislador. La libertad del individuo debe defenderse contra lo arbitrario: para conservar la propia libertad el individuo debe limitar las pretensiones de la ley. Conciencia y ley llegan a ser como dos adversarios que se enfrentan para conquistar los actos humanos. La defensa de la libertad y de la conciencia lleva a un minimalismo moral: lo que no está manifiestamente prohibido está permitido; lo que es dudoso no obliga.

En segundo lugar, la situación concreta de lo que se escoge tiende inevitablemente a entenderse solo como un "caso" de aplicación de una ley general. La originalidad e irreducible novedad de la vida viene sacrificada al intentar preverlo todo desde lo alto, según un esquema deductivo de aplicación de lo universal a lo particular. Así se ha desarrollado una compleja casuística, como ciencia de los principios de aplicación de la ley. Si de una parte el esquema unívocamente deductivo da la impresión de una mortificación de la complejidad de lo vivido, de otra, precisamente la infinidad de excepciones y la sutileza de los principios de solución de los conflictos "en favor de la conciencia" ponen en peligro lo absoluto de la verdad moral proclamada teóricamente en la ley.

En la concepción, que apenas hemos delineado y que es propia de la moral pre‑conciliar, hay ciertamente posibilidad de aportes externos a la misma conciencia. Incluso, podremos decir que espacio para ello tiene mucho: los conocimientos de la ley y de sus principios aplicativos son reconocidos como decisivos por el juicio de la conciencia. Aún así, más que de "formación", se debiera hablar de "información" de la conciencia. De hecho este proceso tiene un carácter no solo intelectual, sino extrínseco (información sobre la ley): esto viola la necesaria interioridad del vínculo moral.

La mecanicidad unidireccional de una deducción de lo universal a lo particular hace que la formación se reduzca en realidad a una adecuación de lo subjetivo a lo objetivo. El Magisterio entra en la conciencia como un promulgador de leyes que constituyen el principio del razonamiento deductivo y aplicativo de la conciencia, a modo de límite extrínseco para la libertad.

*Las dimensiones de la conciencia moral*

¿Qué podemos mantener de bueno en estas dos concepciones expuestas? En efecto, aun cuando resultan inadecuadas en sí mismas, contienen elementos esenciales para una visión integral de la conciencia moral.

La concepción "aplicativa" pone en relieve la experiencia de sentirse obligados por algo que precede al sujeto y a lo que el sujeto debe obedecer. La conciencia impulsa a hacer "aquello que en verdad es bueno" y no solo "lo que me parece bueno": el carácter obligatorio de sus dictámenes deriva de la ley divina que pretende expresar y no de sí misma. Este es el sentido de la definición clásica de la conciencia como "voz de Dios"(cfr *Veritatis splendor*, n. 58).

Pero esta experiencia de la obligación no depende de una voluntad legisladora extraña, que nos impone arbitrariamente algo, sino de la verdad que funda la misma ley y que la hace comprensible como "verdad sobre el bien" del hombre. En consecuencia, se remarca sobre todo el carácter *verdadero* del juicio de conciencia. La conciencia es consciencia de la verdad moral, en relación a una elección concreta. Como enseña *Veritatis splendor*: "La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia" (n. 61). Precisamente, la experiencia del autovincularse revela la presencia de un momento objetivo de conocimiento de la verdad, del que la conciencia no es árbitro y de la que depende. Frente a las motivaciones meramente afectivas de nuestras elecciones y a los condicionamientos debidos a convenciones sociales, el juicio de conciencia representa la instancia de una verificación racional, sobre la base del conocimiento del valor intrínseco de una determinada acción. Actuar según conciencia significa en efecto superar las motivaciones subjetivas e interesadas, las presiones del ambiente, y afirmar la propia libertad de si mismo atándose a la verdad, íntimamente conocida.

Toda la autoridad y el valor de la conciencia derivan del hecho de ser expresión de la verdad. Por esto, se puede entender la diferencia que ha visto la gran tradición moral católica y que recientemente, en la misma línea, ha revalidado también la *Veritatis splendor* (n. 63), entre la autoridad de la verdadera conciencia y la de la conciencia errónea. La conciencia verdadera obliga por si, en nombre de la verdad que ha reconocido y que expresa fielmente; la conciencia errónea, por el contrario, obliga sí, pero solo *per accidens*[[100]](#footnote-100), esto es, solo por la apariencia de verdad que expresa. No es posible pensar en la formación de la conciencia si no es dentro del cuadro de una concepción que reconozca el carácter cognitivo de su juicio y, por tanto, la primacía de la verdad.

La primera concepción de la conciencia, que hemos tomado en consideración, la así llamada "autónoma", por su parte tiene la ventaja de dar razón del carácter *interior* del vínculo propio de la conciencia. La obligación moral surge en el momento en que la ley es reconocida personalmente por el sujeto. Pero, en realidad la fuente de la obligatoriedad no es el mismo sujeto, sino la verdad que viene reconocida por él y que está en el fundamento de la ley.

Además, ella señala que el papel del sujeto no es meramente pasivo: no se trata de una deducción sobre un modelo del saber matemático, que a partir de unos principios deduce unas conclusiones lógicamente necesarias. Pero, refutar la pasividad no significa necesariamente deber atribuir a la conciencia la creatividad de la ley. Entre pasividad y creatividad está la participación subjetiva a través de la maduración de disposiciones tales que puedan hacer posible la acogida de la verdad moral.

El camino, que ahora se nos abre delante, para la ulterior reflexión, es por tanto aquel que indaga sobre la naturaleza de la conciencia práctica, relativa a la verdad moral. Se tratará de iluminar los elementos y las condiciones subjetivas, que hacen posible una conciencia moral capaz de desarrollar adecuadamente su función de "verdadera intérprete" del orden moral establecido por Dios.

**3. Presupuestos de una conciencia "formable"**

*La naturaleza del conocimiento moral*

¿Cuál es la naturaleza del conocimiento moral, que tiene su última expresión en la conciencia? Para dar respuesta a esta pregunta hay que observar ante todo que la verdad moral tiene un carácter propio, original, que no puede reducirse a un nivel puramente especulativo. Es muy distinto conocer la verdad de un teorema de matemáticas y saber la verdad moral según la que "una persona humana debe ser respetada por sí misma y no por las ventajas que puedo sacar". La diferencia podemos expresarla así, tomada intuitivamente del ejemplo: la verdad moral no es solo una verdad a conocer, sino a reconocer, no es solo para contemplarla, sino para realizarla; es una verdad sobre el bien de la persona, que interpela la libertad de la persona en nombre del último y radical significado, en nombre del sentido de la vida. Esto es lo que entendemos cuando decimos que se trata de una verdad que viene acogida mediante un *conocimiento práctico*.

Ahora bien, mientras el conocimiento especulativo tiene en sí mismo su propio fin, el conocimiento práctico se dirige al actuar. Por lo tanto, el objeto de la conciencia moral es el bien humano, la perfección de la persona como tal: frente a tal bien mi libertad no puede ser neutra, indiferente, sino que se siente interpelada. Por esto en el conocimiento moral, en cuanto conocimiento práctico, acontece un fenómeno que no se verifica en el conocimiento puramente especulativo. Esto es: mientras que en la matemática, para deducir de un axioma teoremas particulares más detallados, basta un cierto grado de inteligencia y no se exigen otras cualidades morales, en la conciencia moral, para llegar a entender adecuadamente qué significa respetar y promover la persona humana en una situación concreta, son necesarias también disposiciones morales cualificadas, que la tradición filosófica y cristiana ha llamado virtudes.

Cuanto más nos mantenemos en el nivel universal del conocimiento moral, menor es necesaria la presencia actual de las virtudes. Para ser un buen profesor de moral, hasta un cierto punto no es necesario ser virtuoso: basta no haber obnubilado del todo en sí la memoria originaria del bien y saber razonar correctamente al respecto. Para ser un hombre de conciencia recta, un buen consejero moral, un buen confesor, es necesaria una connaturalidad vivida con el bien, una finura de espíritu, que exige que toda la persona, y no solo la inteligencia, esté en sintonía con el bien que se busca y se quiere hacer.

*Articulaciones de la conciencia moral*

En la tradición escolástica y después manualística, la conciencia era identificada, también desde el punto de vista terminológico, con el acto del juicio aplicativo de la ley al caso particular y concreto. Como hemos visto, este enfoque ha privilegiado el *aspecto objetivo* de conformidad con la ley, dejando en la penumbra lo hoy tanto se aprecia en la sensibilidad moderna, esto es el elemento de interioridad subjetiva.

Este *aspecto subjetivo* no estaba, sin embargo, olvidado en santo Tomás de Aquino, por lo que puede resultar útil retomar de él de nuevo algunos elementos del complejo fenómeno de la conciencia moral. Si para el Doctor Común la conciencia es el acto del juicio, él señala también algunos *habitus*, algunas disposiciones subjetivas, que son presupuestos necesarios para este acto. La rectitud del juicio de conciencia, su conformidad a la verdad, es garantizada por estas disposiciones subjetivas, las cuales son, precisamente, objeto de formación.

El primero y fundamental de la tales hábitos es la *sindéresis*, la cual permite alcanzar los primeros principios de la ley natural, en base a los cuales se desarrolla después todo el conocimiento moral. La sindéresis expresa la original participación de la mente humana a la luz de la verdad divina, impresa en nosotros con el sello de la imagen de criatura. Esta luz original de los primeros principios no puede ser cancelada nunca del todo, porque pertenece al patrimonio constitutivo de lo humano, aunque su aplicación puede ser más o menos oscurecida, hasta el punto de hacerla inoperante.

La *ciencia moral* constituye un desarrollo crítico y sistemático de estos principios, en confrontación con la experiencia moral vivida por los hombres prudentes. La modalidad silogística, deductiva, a través de la que el de Aquino describe el proceso cognoscitivo, que lleva desde estos principios al juicio concreto de la conciencia, pone en relieve el carácter profundamente racional y comunicable del razonamiento moral. La conciencia es conocimiento de una verdad, que se pone en común con los otros y que tiene un carácter tendencialmente universal.

A pesar de ello no se debe olvidar la importancia de la experiencia, de la intuición, de la connaturalidad para el conocimiento de la verdad moral: y de hecho la virtud que perfecciona la razón práctica y hace posible el conocimiento moral del bien concreto es la *prudencia* de la que en breve hablaremos más extensamente. Como ya se ha dicho, la relación con la verdad no es jamás mecánica y solo intelectual: compromete siempre vital y dramáticamente al sujeto moral hasta en las raíces de su libertad.

*De lo universal a lo particular*

En el paso de lo universal a lo particular el término de "aplicación" puede llevar al engaño: de hecho no se trata de un proceso meramente deductivo e intelectual. La gran variedad de circunstancias singulares, en las que se realiza la acción moral, y, sobre todo, la hilación que existe siempre entre razonamiento ético universal y juicio particular, hacen que para el conocimiento del valor moral concreto no baste referirse a los principios universales del actuar, accesibles a través de la ciencia, sino que son necesarios el conocimiento de principios más particulares. Estos están constituidos por los bienes humanos, fines de las diferentes virtudes morales. Son estas últimas las que aseguran aquella connaturalidad virtuosa con el bien que es indispensable a la virtud de la prudencia, perfección de la razón práctica.

La recta disposición del apetito es, por tanto, necesaria al conocimiento adecuado del bien moral particular, tal como se realiza mediante la prudencia. Es este el sentido de la expresión de santo Tomás al decir que "*qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei*" (la percepción del bien depende de como uno es)[[101]](#footnote-101). El problema de la rectitud de la conciencia en el juicio particular reside todo, por lo tanto, en la relación entre "lo que es bueno en sí" (*bonum simpliciter*) y "lo que me parece bueno a mí" (*bonum apparens*). En este sentido el fin de la formación de la conciencia será el crear en la persona las condiciones subjetivas por las cuales le parezca bueno lo que en realidad también lo es. Ahora bien precisamente es virtuoso aquel al que le parece bueno lo que en realidad es en sí mismo verdaderamente bueno, de tal forma que este puede llamarse regla y medida viviente del bien.

Todo el trabajo de formación de la conciencia consistirá, por lo tanto, no solo en adquirir información a nivel científico, sino sobre todo en hacer que el sujeto moral entre en posesión del *habitus* virtuoso, que lo inclina a reconocer por connaturalidad lo que en sí es el bien (*secundum se bonum*), colmando una consideración puramente abstracta e insuficiente del bien en general y superando las pasiones que le empujan a juzgar bueno solo lo que por el momento le parece bueno (*bonum prout nunc*)[[102]](#footnote-102).

Solo en un caso la conciencia no puede errar jamás en el paso de lo universal a lo particular: cuando el acto particular, al que la conciencia se aplica, encuentra ya un juicio adecuadamente determinado a nivel universal en la sindéresis. Es el caso de un precepto moral negativo, que declara como intrínsecamente contrario al bien moral un determinado comportamiento, por lo que a la conciencia no le falta más que aplicar tal precepto, una vez reconocida la pertinencia. Sin embargo, normalmente el paso al juicio concreto sobre el bien en particular exigirá una disposición afectiva recta, que crea una connaturalidad y un gusto hacia cuanto es verdaderamente bueno. De ahí que afirme santo Tomás que, en el régimen de la ley nueva, la obra del Espíritu Santo a nivel cognoscitivo consiste precisamente en resanar las disposiciones afectivas corruptas y crear un gusto sano en el justificado mediante la caridad.

*La necesaria docilidad*

El recto juicio de la conciencia se hace posible por un modo de ser de la persona, que se abre totalmente a sí misma, en su inteligencia y en su voluntad, a la verdad sobre el bien.

Una de las partes integrantes de la virtud de la prudencia, en cuyo ámbito se desarrolla la recta conciencia, según santo Tomás es la *docilidad*[[103]](#footnote-103). Esta cualidad es vista como necesaria no solo para quienes comienzan a formar en sí mismos la prudencia, sino también para cuantos ya la poseen. El punto de partida de la argumentación está representado por los límites constitutivos del conocimiento moral de cada uno: "teniendo en cuenta la infinita diversidad que caracteriza las acciones humanas, es imposible que un solo hombre sea informado a su respecto sin laguna alguna". Por ello, es parte de la prudencia la humildad de dejarse instruir no solo por los sabios contemporáneos, sino también "oyendo asidua y respetuosamente las enseñanzas de los antiguos, evitando olvidarlas por pereza o por orgullo". La comunión diacrónica y sincrónica con una elevada tradicional moral llega a ser criterio hermenéutico para el conocimiento prudencial. La referencia comunional a un elevada tradición moral desarrollada en el curso de la historia y aún hoy presente.

Por lo demás, el Aquinate reconoce que "la razón humana puede errar. Y, por lo tanto, la voluntad que se pone de acuerdo con la razón humana no siempre es recta". Así "a causa de la incertidumbre del juicio humano" la ley divina llega a ser indispensable para que el hombre alcance su verdadero fin. Si la conciencia es *regula regulata*, debe abrirse en docilidad a la Revelación, que hace Dios de su voluntad en Cristo, igual como, a nivel simplemente humano, estará dispuesta a dejarse instruir por los sabios y sobre todo por los virtuosos.

Lejos de realizarse en un aislamiento individualístico y en una autosuficiencia, la formación de la conciencia tendrá necesidad de una *instrucción externa*. La comunión interpersonal, a la luz del mismo amor a la verdad, que une en amistad a los virtuosos, llega a ser dimensión interior de la conciencia. ¿No es quizás verdadero que justamente en el núcleo de la instancia más íntima de la persona la voz de la conciencia representa la universalidad de la llamada al bien moral, el deber de actuar como cualquier otra persona racional y honesta actuaría igual que si estuviese en mi puesto? Así también en la misma interioridad subjetiva se crea el espacio para la formación de la conciencia en el diálogo intersubjetivo, como auténtico *cum scire*, "saber juntos" en la verdad que origina la comunión.

Pero, esto tiene lugar en la medida en que nos dejamos guiar por la verdad, a diferencia de aquellas "almas rebeldes", que son "indóciles a la verdad y dóciles a la injusticia" (*Rm* 2, 8). Efectivamente cuando la verdad se manifestará definitivamente en la persona de Cristo, la docilidad intrínseca al dinamismo de la inteligencia adquirirá el aspecto de "obediencia de la fe" (*Rm* 16,26), con la cual el hombre se abandona libremente a Dios, prestándole la plena entrega de la inteligencia y de la voluntad (*Dei Verbum*, n.5). Así, la docilidad es el elemento interior del dinamismo racional de la conciencia, que permite abrirla de par en par a la fe y a la comunión eclesial, a la que da lugar tal fe.

*Apertura a la comunión*

La concepción tomista de la conciencia implica, por tanto, la apertura a la comunión. Según el de Aquino la conciencia es "*cum alio scire*"[[104]](#footnote-104) y significa en cierto modo "*simul scire*". Para él se trata, en sentido específico, de un acto de conocimiento que se realiza a través de la aplicación de una ciencia a un objeto particular ("*scientia cum alio*"). Ahora bien, la ciencia es conocimiento de una verdad universal y común, la cual en el juicio de la conciencia llega a iluminar el acto concreto en torno al que la libertad es llamada a escoger. Conciencia es, por lo tanto, saber, en el mismo momento, la verdad universal y la situación particular: saber la situación particular a la luz de la verdad universal. En tal sentido propio el juicio más íntimo y personal, el que constituye la subjetividad moral en su irrepetible responsabilidad y que la interpela en la *singularidad* de la situación *concreta hic et nunc*, envía a la universalidad de lo verdadero y a la comunión de las personas.

Lejos de ser clausura autosuficiente en la individualidad, la conciencia es apertura, al mismo tiempo, a la verdad y a los otros, apertura en la verdad a la comunión de quienes buscan el bien. El juicio de la conciencia, que expresa la subjetividad, es siempre capaz de universalidad, en cuanto que se radica en aquello que en nosotros es objetivo y común. En este sentido S. Spaemann puede decir que la conciencia "conduce al hombre más allá de sí mismo[...] Para estar seguro de no engañarse, debe vivir en un intercambio continuo con los *otros* sobre el bien y sobre lo justo, en comunidad de la vida moral"[[105]](#footnote-105). Y así también el antiguo Heráclito en el fragmento 2: "Por ello se debe seguir aquello que es universal y común a todos, ya que es universal aquello que es común a todos. Mas, aun siendo común el Logos, la mayoría viven como si tuviesen una capacidad de juicio particular".

**4. La forma cristiana de la conciencia moral**

Hemos visto hasta ahora que una adecuada concepción de la conciencia, que haga pensable la formación debe respetar dos datos: la primacía de la verdad y su ineludible interioridad. Por lo tanto, la formación de la conciencia consistirá en la adquisición, por parte del sujeto moral de una "forma", constituida por un conjunto de disposiciones intelectuales y afectivas tales que le permitan la apertura al verdadero bien y a su discernimiento concreto. Una auténtica formación tiene lugar siempre dentro de las *relaciones* que contribuyen a determinar el surgir y el establecerse de estas disposiciones. Consideremos ahora las relaciones que connotan la identidad de la conciencia cristiana: las relaciones con Cristo, con el Espíritu Santo y con la Iglesia.

*Configuración cristológica y pneumatológica*

El momento genético del sujeto cristiano, que constituye su identidad, está en el acto de fe con el que reconoce en *Jesús al Cristo* de Dios y al Hijo del Padre. Cristo llega a ser así ‑según la expresión de Hans Urs von Balthasar‑ la norma moral concreta, personal y universal, para la vida del cristiano[[106]](#footnote-106). De hecho Él traduce en una existencia humana la perfecta obediencia del Hijo eterno a Dios Padre, la disponibilidad completa de amor a su voluntad, que alcanza en el sacrificio supremo de la cruz. La existencia humana de Jesucristo es, por lo tanto, la forma, el modelo insuperable, *a priori* normativo para todos.

La vida cristiana consistirá en asumir esta forma: "Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo" (*Fil* 2,5). Así expresa san Agustín esta progresiva formación: "Cristo viene formado en el creyente mediante la fe, en su hombre interior [...] De hecho, Cristo viene formado en aquel que recibe su forma: pero, recibe la forma de Cristo solo quien se adhiere a Cristo con verdadero amor espiritual"[[107]](#footnote-107). La fe llega a ser el principio que da origen, que suscita la caridad, la cual está llamada a incrementar libremente la asimilación de la forma.

Ahora bien, la formación de Cristo en nosotros, como "ley nueva" de nuestra vida, es obra del *Espíritu Santo*, que universaliza la norma cristológica, la hace interior, la hace llegar a ser energía íntima orientada al Padre, "ley de la libertad". La conciencia moral cristiana teológicamente se comprende como expresión del "ser en Cristo" del bautizado (*Rm* 6, 11), como su participación en el "pensamiento de Cristo" (1 *Cor* 2, 16). De hecho, en Cristo se revela no solo la verdad sobre el rostro de Dios como Padre y, por tanto, la verdad completa sobre su voluntad salvífica, sino también la verdad sobre el hombre[[108]](#footnote-108) . Si Cristo es la Verdad (cfr *Jn* 14, 6), entonces, la conciencia cristiana será un "saber con Cristo", una participación en la fe de su sabiduría que salva y hace libres. El Espíritu llega a ser el autor principal de la formación de la conciencia cristiana, realizando nuestra interior participación en el pensamiento de Cristo.

*La forma eclesial de la conciencia*

A pesar de todo, sólo Cristo acoge al Espíritu en su plenitud, mientras que nosotros sólo somos capaces de recibirlo "con medida"[[109]](#footnote-109). Éste es el motivo por el que hay todavía necesidad de una instrucción exterior. Ciertamente, la obediencia de la conciencia moral cristiana no se refiere ante todo a una "ley escrita": la letra como tal, hasta la del Evangelio, mata[[110]](#footnote-110). La ley nueva es primariamente "ley del Espíritu Santo", que se nos da mediante la fe en Cristo Jesús; sólo secundariamente es también ley escrita. Pero, en nuestra condición itinerante, en la que el don del Espíritu no se nos ha dado todavía en plenitud, son aún indispensables los elementos "externos y secundarios" de la ley nueva, como criterios de verificación del Espíritu que habla interiormente.

El Evangelio escrito, la tradición eclesiástica y el magisterio doctrinal de los Pastores representan una ayuda a la conciencia cristiana, que se acoge con aquella docilidad, que es perfeccionada a la luz de la obediencia de la fe (cfr *Veritatis splendor*, n. 64). Así también, el elemento institucional viene interiorizado y no habla ya desde el exterior sino desde el interior de la conciencia cristiana, como ayuda a su libertad.

La mediación eclesial es, por lo tanto, esencial en la acogida del Espíritu y en el discernimiento de sus auténticas inspiraciones. Se podría decir que: surge en la respuesta personal a una vocación común (*ek‑klesìa*) para salir de si mismo, para abrirse a lo verdadero, que resplandece en Cristo. Esa respuesta comienza por una conversión (*metànoia*): el yo deja de ser sujeto autonomísticamente cerrado en si mismo, que pretende tener en sí su propia consistencia, y entra en aquel sujeto nuevo que es Cristo, cuyo espacio es la Iglesia[[111]](#footnote-111). Renunciando a cualquier pretendida autosuficiencia y comprometiéndose en el seguimiento de Cristo y en la comunión eclesial, el sentir cristiano debe verificar una muerte a si mismo, para llegar a una resurrección. Por lo tanto, la formación de la conciencia tiene también un carácter pascual, en relación a la mediación eclesial.

*Maternidad eclesial*

La docilidad expresa el conocimiento de los condicionamientos en los que se ejercita la facultad del juicio práctico, señalada no solo por los limites del ser criatura, sino también de los debidos a la concupiscencia, a las pasiones y al pecado. En la fatiga de la historia, la razón humana tiene necesidad de la mediación del lenguaje para comprender y verificar lo adecuado de sus percepciones y de sus juicios respecto a la verdad divina. Tiene, por tanto, necesidad de la mediación de una comunidad particular e histórica. En el orden sobrenatural la Iglesia‑madre es el medio indispensable de nuestra identificación con el Espíritu de verdad.

Ahora bien, precisamente el ser generados, el existir en razón de otros, aparece hoy como una ofensa en relación a un principio tenido como irrenunciable por la sensibilidad cultural más difusa, que se reconoce espontáneamente en la idea de la autonomía de cada uno[[112]](#footnote-112). Y, sin embargo, el reconocimiento de esta evidencia originaria en el orden natural y en el sobrenatural y su aceptación cordial, con todas las consecuencias metodológicas, aparece como condición irrenunciable para la formación de una conciencia fundada sobre la verdad. La conciencia moral sale del formalismo vacío de la autosuficiencia solo cuando se reconoce engendrada, cuando reconoce el débito ontológico de la libertad hacia el otro[[113]](#footnote-113).

En la maternidad eclesial vienen a encontrarse dos figuras concretas, encarnando dos elementos constitutivos de nuestro ser hijos de la Iglesia: María y Pedro[[114]](#footnote-114).

La maternidad de la Iglesia en *María* tiene un carácter omnicomprensivo y originario: se extiende a toda la realidad eclesial (von Balthasar). El núcleo esencial y genético de esta maternidad es el "*fiat*" mariano y esponsal frente al Espiritu. En este "*fiat*" mariano tiene origen la Iglesia: esta es la antítesis más completa a toda "identificación parcial", que hace depender la concordia de la medida del propio comprender o aprobar. Aquí está incluso la fuente de la "*comunión*", que es mucho más que el éxito de un recíproco acuerdo humano; es, más bien, un ilimitado y recíproco hacer espacio dentro de si mismo. Es desde la impecabilidad esponsal de la Iglesia‑María desde donde deriva la indefectibilidad en la fe.

La figura personal y concreta de María, esposa y madre, especialmente en la escena evangélica de la anunciación, encarna el planteamiento generador de la fe, que es el principio de la subjetividad cristiana. La persona histórica de María es el símbolo real de la Iglesia, en su íntima esencia es la forma perfecta de la disponibilidad esponsal al Espiritu que llega a ser fecunda y se abre a una maternidad universal. En la anunciación se realiza al máximo el planteamiento de obediencia, de respeto y de disponibilidad de una criatura frente al Creador.

Ante el Creador, ante el Dios que se revela y se da, el planteamiento de la criatura no puede ser más que *femenino*. A propósito de ello Meister Eckhart dice: "Mujer es el nombre más noble que se le puede atribuir al alma"[[115]](#footnote-115). En la carta apostólica *Mulieris dignitatem* Juan Pablo II ha expresado el mismo concepto, característico de una larga tradición mística cristiana: "la mujer es la representante y el arquetipo de todo el género humano" (n.4).

A la luz del elemento mariano se toma también el sentido del *elemento petrino*. El ministerio del sucesor de Pedro, de hecho, está llamado a representar la paternidad divina; pero, ésta no puede radicarse sino es en la maternidad eclesial. El ministerio está fundado en el centro sagrado de la Iglesia (la Iglesia amante: la "paloma" de san Agustín); ahora bien, desde este centro no solo se extiende hacia los pecadores, sino que participa de la misma condición pecadora. Pedro, aun renegando, conserva el ministerio: incluso en la culpabilidad individual no es por ello menor la indefectibilidad ministerial.

Pedro en la "*comunión*" recibe el poder de las llaves, que es el poder del juicio, del derecho eclesiástico. Este aspecto jurídico, aun siendo excéntrico respecto al corazón amante de la Iglesia, permanece no menos constitutivo. Últimamente deriva incluso él mismo del amor: "Simón de Juan, me amas más que estos? [...] Apacienta mis ovejas" (*Jn* 21, 15‑17). Es ministerio de representación de la autoridad de Cristo, sin posibilidad de pretender una identificación personal completa, a causa de la pecaminosidad (lo que evita el clericalismo, como pretensión de ponerse en el lugar de la única autoridad paterna de Dios). Pedro no podrá jamás asumir el título de "padre" en sentido propio con la misma plenitud con que María puede asumir el de "madre".

La infalibilidad del Papa como persona pública que habla y enseña en nombre de la Iglesia universal es un don dado a la Iglesia para garantizar su indefectibilidad en materia de fe y de moral. Connota una situación de emergencia: es la última garantía. El ministerio de Pedro, en comunión con los obispos sucesores de los Apóstoles, permanece por ello, en la actual economía, como punto último objetivo de referencia con el que debe confrontarse toda conciencia cristiana, que se deja engendrar dócilmente en la verdad.

*El don de un "instinto espiritual"*

En el vértice de la relación del cristiano con Cristo está la acogida del don de un "instinto espiritual", como disposición estable a recibir las sugerencias del Espíritu Santo en forma de inspiraciones. Así se realiza la misma perfección de la subjetividad moral: el principio superior, que es el Espíritu de Dios, y los principios interiores, que son nuestras virtudes, entran en sinergia y operan como un único principio de acción en la raíz de nuestros juicios y de nuestros actos.

Esta es también *la madurez perfecta de la conciencia moral cristiana*, su forma acabada. En ella la "bebida" pasa a ser "fuente" (*Jn* 4, 13; 7, 38)[[116]](#footnote-116). Con ello se está definitivamente fuera de la alternativa autonomía/heteronomía: mediante el amor suscitado en nosotros por el Espíritu, la ley se ha interiorizado y ha llegado a ser nueva espontaneidad espiritual, que permite el discernimiento del bien moral concreto según verdad. Esto no significa que se haya eliminado el carácter crucificante de la obediencia. También Jesús en el huerto durante su agonía dijo: "pero, no se haga mi voluntad, sino la tuya" (*Lc* 22, 42). Cuanto sea propuesto por la Iglesia puede hasta exigir una obediencia de cruz a la conciencia cristiana. Pero, la extraneidad aparente del precepto, la alteridad de la voluntad divina expresada en la ley no llega a ser alienante heteronomía, porque está abrazada por el amor, vínculo de perfección. También la obediencia a la autoridad eclesial se fundamenta en el juicio interior, que constituye el punto fontal de la misma conciencia cristiana: "*scio cui credidi*" (2 *Tim* 1, 12).

**5. El sacerdote y la formación de la conciencia moral**

*El deber de reformar la conciencia errónea*

De cuanto precedentemente se ha establecido emerge que existe siempre el deber de seguir la propia conciencia, aun cuando ésta sea errónea, pero que existe también y sobre todo el deber de formar la propia conciencia de modo que corresponda a la verdad. En su *Diario* F. Dostoevskij ha escrito: "no digas nunca a alguien que siga la propia conciencia, sin decirle también de inmediato que debe preocuparse de formarla según la verdad. Porque, de lo contrario, le habrás enseñado el camino más fácil para echarse a perder". Ciertamente, el gran escritor ruso es aquí un poco demasiado pesimista, porque al interior de la misma conciencia, a la luz de los primeros principios de la ley de Dios, existe el principio fundamental de la verdad, que hay que seguir. A pesar de ello su preocupación debe sustancialmente compartirse. Nosotros no solo somos responsables ante nuestra conciencia, sino también responsables de nuestra conciencia.

El hecho de que siempre sea obligatorio seguir la propia conciencia, incluso cuando yerra, y que por consiguiente se peque cuando no se siga la propia conciencia, no equivale a decir que el único modo de pecar sea el de actuar contra la conciencia. También se peca cuando se abandona la formación de una conciencia verdadera. "La lámpara de tu cuerpo es tu ojo", dice Jesús, "si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si está malo, también tu cuerpo estará a oscuras. Mira, pues, que la luz que hay en ti no sea oscuridad" (*Lc* 11, 34‑35)[[117]](#footnote-117). Por lo tanto, quien actúa con conciencia errónea, aún admitiendo que no tenga culpa del error en que se encuentra, no siendo culpable subjetivamente (por el contrario, pudiendo en cierto modo merecer, como dice san Alfonso Ligorio), objetivamente no cumple el bien. Por lo tanto, existe un deber de formar prudentemente la conciencia de quien se equivoca de buena fe. Y aquí frecuentemente aparece el papel del sacerdote.

*Misión del sacerdote como maestro de la verdad*[[118]](#footnote-118)

El sacerdote ha sido tomado de entre los hombres y enviado a comunicarles una verdad, que no le pertenece, que se la ha confiado la Iglesia de la que es ministro. El actúa *in persona Christi*.

El "primero de sus deberes es por tanto el de exponer sin ambigüedad la enseñanza de la Iglesia" (*Humanae vitae*, n. 28). Hablando en nombre de Cristo y por mandato de la Iglesia, los sacerdotes tienen, en consecuencia, la grave responsabilidad de decir alguna palabra distinta a la de ellos. Seria una gravísima falta si en vez de comunicar la enseñanza auténtica, en comunión con los obispos y con el Papa, presumieran de dar su opinión discutible. Se trataría de un engaño a los fieles, que les escuchan en cuanto encargados de un mandato especifico, y de un abuso en su ministerio.

No es ni siquiera suficiente que un sacerdote se limite a decir a un fiel que siga la propia conciencia. Esto es ciertamente verdadero: la conciencia es la norma próxima de la moralidad personal (cfr *Veritatis splendor*, n. 60), que se nos ha dado para guiar nuestro actuar. Pero, esto ya se sabe y permanece a un nivel formal, que no acoge la verdadera pregunta. De hecho, la pregunta de un fiel al sacerdote expresa la exigencia de ser iluminado en la propia conciencia en la luz de la verdad y no ser simplemente reenviado a sí mismo. Si es verdadero que cada uno tiene el deber de seguir la propia conciencia, no es verdadero que los juicios de conciencia de cada uno sean suficientes para hacer bueno o malo lo que uno hace. *Es deber de los sacerdotes formar las conciencias a la luz de la verdad*. Por esto ellos "serán los primeros en dar un leal asentimiento, interno y externo, al Magisterio de la Iglesia" (*Humanae vitae*, n. 28)

Es una concepción errada de pastoral y de compasión misericordiosa hacia las personas la que calla ante la verdad y las abandona en el error. Dice aun Pablo VI: "No disminuir en nada la saludable doctrina de Cristo es una eminente forma de caridad hacia las almas. Mas, esto debe acompañarse siempre con la paciencia y la bondad, de la que el mismo Señor ha dado ejemplo al tratar con los hombres" (*ibidem*, n. 29). A este propósito, aquí entra también el deber de un testimonio de unidad en la Iglesia en torno a Pedro. Permaneciendo la intrínseca unión entre fe y moral y la relevancia de la moral para edificación de la Iglesia, no es posible teorizar o tolerar un pluralismo moral, un cisma moral, por el que cada uno sigue su propio camino, se cierra en los juicios de la propia conciencia, reputa como bueno o malo las acciones según su propio criterio y su propia opinión.

Ciertamente la intervención del sacerdote no puede *nunca sustituir la conciencia* del fiel, sobre todo cuando se trata de intervenciones en el ámbito temporal, en las que un adecuado juicio requiere experiencia y competencia específicas. A tal respecto dice la *Gaudium et spes*, en el n. 43: "A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero, no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan, más bien, los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio". El sacerdote, por lo tanto, no puede sustituir la conciencia con recetas prefabricadas, ya dispuestas, que dispensen de la responsabilidad personal. La dinámica de la formación implica la promoción en el otro de la madurez, la educación al riesgo de un juicio personal sobre lo que es más oportuno hacer aquí y ahora. A pesar de ello, quizás se ha abusado en el uso del precedente texto de la *Gaudium et spes*. El contexto en el que se coloca, esto es, el del problema del implicarse los laicos en los problemas temporales, viene olvidado. La falta de prontas respuestas se extiende a todo el orden moral. A pesar de ello, es claro que decir que no siempre se tienen respuestas rápidas (en el sentido de indicaciones positivas sobre el qué hacer) a todos los problemas del orden temporal, no significa que no haya nunca ninguna respuesta magisterial sobre ningún problema moral. Como ya se ha visto, en el ámbito ético, el Magisterio doctrinal desarrolla sobre todo un función límite: indicar, mediante normas morales negativas, lo que está en contraste con la verdad sobre el bien de la persona.

*Misión del sacerdote como pastor y educador*

A pesar de todo, la formación de la conciencia no tiene lugar solo a través de una comunicación de verdades, a través de una información. Se realiza mediante una educación del carácter, una maduración de las virtudes. Decíamos en el primer capítulo que hoy se pone en manera radical el problema de la regeneración del sujeto cristiano, porque resulta inútil remachar normas si no hay interlocutores capaces de escuchar y comprenderlas.

A esto corresponde la misión del sacerdote como *pastor y educador*. Él debe conducir hacia los pastos en donde se encuentra la verdadera comida, la comida del bien y de la verdad, que nutre y hace crecer a las personas. Primero que nada, él tiene la misión de edificar la Iglesia, de construir la comunidad.

Lo cual inicia *anunciando el Evangelio*, la Buena Noticia, y suscitando ante la libertad del hombre la perspectiva de una vocación que supera todo deseo y esperanza del corazón...Y, precisamente, aquella palabra es la palabra que espera el corazón del hombre, la palabra por la que ha sido hecho aquel corazón. Su anuncio resuena persuasivo solo cuando está sostenido por esta convicción, por esta certeza, confirmada por la experiencia de tantos encuentros y verificaciones en su vida. Lo que lleva, en vasos frágiles y viles de la propia persona, es el anuncio de un don, por el cual la libertad de todo hombre está secretamente en espera. Este es el anuncio que moviliza, que hace disponibles a la conversión, a escuchar incluso las normas arduas y en contraste con la mentalidad dominante. Hay que tener la esperanza de que mientras él, como puede, pero con todo el corazón, propone una palabra que no es suya, al mismo tiempo el Espíritu obra dentro de aquellos a quienes se dirige.

A pesar de todo, un solo anuncio no basta: es conveniente mostrar un lugar donde el camino moral sea posible. Si *la Iglesia es el lugar de la moral*, el lugar humano y sacramental donde Jesús está junto al hombre, el lugar donde la conciencia cristiana viene engendrada, el primer deber del sacerdote es construir la Iglesia en los términos de una experiencia educadora. San Agustín hablaba con razón de la moral como de un evento eclesial y decía con fuerza: "Quien quiera vivir tiene dónde vivir, tiene de qué vivir. Que se acerque, que crea. Que sea incorporado para ser vivificado. No rehuya de la compañía de los miembros..."[[119]](#footnote-119). En la Iglesia no está sola la palabra verdadera, que indica el camino, existe también el testimonio de los hermanos que dan valor, está el sacramento que conforta y consuela, está la experiencia de una vida nueva que persuade aun cuando intelectualmente no se llega a entender. Tengo la experiencia de que quien se encuentra con la esperanza nueva del Evangelio y experimenta la maternidad de la Iglesia, no tiene muchos problemas para fiarse y aceptar las normas que no entiende. Su práctica le podrá parecer fatigosa, pero no adopta posturas de contestación ante la teoría y, con el tiempo, entre caídas y nuevos empeños, sorprenderá como un milagro, que también su vida, en el seguimiento de Cristo, se ha transformado.

**6. Referencias magisteriales**

Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, nn. 16. 31. 43; *Dignitatis humanae*, n. 14.

Juan Pablo II, *Mensaje por la paz* del 1 enero 1991. Discursos del 17 agosto 1983 y del 24 junio 1988.

Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 54-64.

**7. Biblioqrafía**

AA. VV. (Ed. J. Gründel), *Das Gewissen. Subjective Willkür oder oberste Norm?*, Kath. Ak. in Bayern, Patmos, Düsseldorf l99O (interesante para el debate reciente sobre la conciencia y la *Humanae vitae* en el ámbito alemán).

R. García de Haro, *Legge, coscienza e libertà*, Ares, Milano l99O.

E. Kaczynski, *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, en AA.VV. (preparado por A. Lobato), *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, 47­8O.

L. Melina, *Coscienza, libertà e Magistero*, en "Sc. catt." 12O (1992), 152‑171 (con referencias bibliográficas internacionales sobre el tema, al que reenvío)

L. Melina, *Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana*, en "Anthropotes" 2 (1992), 171‑196.

S. Pinckaers, *L'Evangile et la morale*, Univ. Fribourg Suisse, l99O (señalo sobre todo la tercera parte: *L'Eglise et la conscience*, 195‑289). Existe una traducción parcial italiana *Parola e coscienza*, Sei, Torino 1991.

J, Ratzinger, *Coscienza e verità*, en *La Chiesa. Una communità sempre in cammino*, Paoline, Alba 1991, 113‑137

**Capítulo V**

**PEDAGOGÍA MORAL CRISTIANA:**

**CONVERSIÓN Y "LEY DE LA GRADUALIDAD"**

**I. La cuestión teológica, ética y pastoral: mirada histórica y discusión contemporánea.**

La noción de gradualidad hizo su primera aparición oficial en la ense­ñanza de la Iglesia con ocasión del Sínodo de los obispos sobre la Familia en el año 198O[[120]](#footnote-120). El cardenal J. Ratzinger, Secretario general, definió esta idea de la "gradualidad" como "una idea nueva del Sínodo, que luego se ha convertido en una de sus perspectivas continuas, presente en todos los problemas particulares"[[121]](#footnote-121). Esta idea fue retomada por el Santo Padre, Juan Pablo II, en su discurso final del 25 de octubre y en la Exhortación Apos­tólica *Familiaris Consortio* (nn 9 y 34). Sin embargo al asumir esta idea el Papa propuso por primera vez la distinción discriminante entre "gradualidad de la ley" que debe ser rechazada en cuanto reduce el valor de la ley en un mero ideal y "ley de la gradualidad" que puede ser acogida como expre­sión de la progresividad del camino hacia la perfección.

Sin embargo, aun después de esta puntualización magisterial, la interpretación de la "gradualidad" parece realizarse por parte de ciertos planteamientos teológicos, éticos y pastorales sin tener en cuenta suficien­temente el rechazo de la "gradualidad de la ley", terminando separarse de la intención profunda del Magisterio Pontificio y de la defi­nición de los límites en el interior de los cuales puede ser integrada en la teología moral católica la categoría de "gradualidad"[[122]](#footnote-122). Por tanto se impone una reflexión crítica acerca del alcance de la distinción entre "gradualidad de la ley" y "ley de la gradualidad", más aun, sobre su adecuación para disipar los equívocos en los que caen los planteamientos insuficientes que hemos referido.

En esta primera parte del capítulo se definirá el "status quaestionis" de la problemática, procediendo por tres etapas: en primer lugar se delinea­rá la relevancia de la propuesta "gradualidad" desde el punto de vista pas­toral, con una mirada histórica al reciente Magisterio en cuestión; en se­gundo lugar vendrán examinadas críticamente algunas propuestas teológi­cas de la aplicación del concepto de "gradualidad", basadas sobre la dis­tinción entre nivel objetivo y nivel subjetivo de la moral. Por último como resultado de esta reflexión, se podrán evidenciar los núcleos problemáticos analizados, a nivel teológico, ético y pastoral.

**1. Motivaciones pastorales de la "gradualidad" y mirada histórica sobre el reciente Magisterio.**

*Relevancia de la problemática desde el punto de vista pastoral.*

La propuesta de apelar al principio de la gradualidad nace de una gra­ve dificultad pastoral que se advierte hoy al proponer la moral católica, tal como es enseñada por el Magisterio, en la sociedad secularizada. Entre la enseñanza doctrinal‑oficial y la experiencia concreta de la moral se ha creado una dicotomía, hasta el punto que ‑ como se ha dicho ‑ algunos han hablado de un verdadero y propio "cisma moral" por parte de muchos fie­les: cisma latente, pero no menos real.

La conciencia personal de los fieles no acepta como puntos de re­ferencia normativos y vinculantes las enseñanzas morales del Magisterio. Esta, en larga medida, se ha "autonomizado" respecto a la doctrina oficial. La doctrina no convence, sus exigencias se retienen irrazonables o desme­suradas, quizá pueda ser juzgada bella y perfecta en si misma, pero impo­sible de practicar en las circunstancias concretas de la vida.

Esto concierne sobre todo algunas cuestiones de moral conyugal y se­xual: la indisolubilidad del sacramento del matrimonio y la disciplina rela­tiva al matrimonio civil de los divorciados, la cuestión de las relaciones prematrimoniales y de las uniones juveniles, la homosexualidad, la mas­turbación, la contracepción, etc... Tácitamente se ha llegado a considerar estos problemas, en el fondo secundarios en relación al centro del mensaje cristiano, embarazosos por presentarse en la predicación pública e indis­cretos de proponer en el secreto de la confesión. Por parte de los pastores es grande la tentación de dejar este nivel de problemas de moral sexual a la conciencia privada de los fieles, sin la pretensión de determinar acerca de los mismos la pertenencia a la Iglesia católica. En la práctica una autono­mización y subjetivización de la moral de la fe, al menos por cuanto con­cierne las normas específicas del comportamiento, en el ámbito sexual y conyugal.

La problemática que afrontaremos se refieren a una propuesta ‑la de la "gradualidad"‑ que no acepta esta posición radical y que desea, al contra­rio, dar una solución pastoral a la dicotomía. Con la hipótesis de la gra­dualidad se quiere echar un puente entre la doctrina y la práctica[[123]](#footnote-123), respetan­do las exigencias tanto de la norma "objetiva" como de la conciencia y la situación "subjetiva". Este principio de "gradualidad" sería el instrumento conceptual, no sólo a nivel pedagógico, sino propiamente teológico y mo­ral, que permite colmar el abismo y reconciliar la conciencia de los fieles con el Magisterio.

Como se comprueba, la propuesta teológica que estamos examinando nace a partir de una cuestión actual y candente a nivel pastoral, y justamente pretende excluir la falsa solución de una separación o subjetiviza­ción completa de la moral (sexual y conyugal) frente a la fe y a la pertenencia eclesial. También advierte la insuficiencia de una mera reproposición formal de normas morales, que ya no son aceptadas y ni siquiera comprendidas. Falta por verificar si, más allá de estas intenciones, la propues­ta es realmente adecuada. Pero antes de analizar desde cerca algunas teo­rías morales que van en este sentido, es útil echar una rápida mirada histó­rica sobre el emerger de la cuestión en el reciente Magisterio de la Iglesia.

*La historia de la cuestión en el reciente Magisterio de la Iglesia*

El primer elemento de referencia para un historia del problema, en el reciente Magisterio, está constituido por las Declaraciones de las Confe­rencias Episcopales nacionales, que se realizaron a continuación de la publicación de la Encíclica "Humanae vitae" (25 julio 1968)[[124]](#footnote-124). Estas buscan en general hacer frente al gran impacto que el pronunciamiento de la En­cíclica contra la contracepción química había provocado en los fieles, des­pués que una bien organizada campaña de prensa había creado la falsa ex­pectativa de una toma de posición de signo favorable. Por tanto las Decla­raciones de los obispos, mientras proclaman la adhesión a la doctrina pontificia, miran en general a encontrar mediaciones pastorales que facili­ten la comprensión y aplicación práctica por parte de los sacerdotes y de los fieles.

Los puntos más significativos que hacen su aparición, en la búsqueda de estas mediaciones pastorales son por un lado el reclamo al valor de la conciencia moral de los cónyuges, cuyo último juicio debe ser iluminado por la verdad enseñada con autoridad, pero también respetado a la luz de la situación concreta ( en particular, los pronunciamientos de las Conferen­cias alemana, belga, escandinava ). Por otro lado aparece igualmente el reclamo al carácter histórico del camino moral de los esposos, en su cre­cimiento gradual hacia el ideal ( obispos italianos y franceses ).

Como se observa, ya emerge implícitamente la problemática de la gradualidad, colocada en el nivel de la conciencia personal y de su creci­miento en la historia. ¿Cómo leer estas Declaraciones en relación a la doc­trina de la "Humanae Vitae"?

Para algún autor, estas Declaraciones son la clave interpretativa de la Encíclica (Ph. Delhaye); para otros son la confirmación de la Encíclica en el plano doc­trinal, aunque deberían ser corregidas en algún punto acerca de la concep­ción de la conciencia ( M. Zalba ); para otros, sin embargo, se debería francamente reconocer que algunas de estas Declaraciones son solo el mo­do de burlar, en la práctica, el valor vinculante de la enseñanza de Pablo VI (Th. Belmans). En su discurso a los obispos austriacos del 19 de junio de 1987, Juan Pablo II dijo que aquellas Declaraciones que reflejaban en parte una cierta perplejidad comprensible poco después de la Encíclica deberían ser hoy revisadas, a la luz de la confirmación que la enseñanza de la *Humanae Vitae* ha recibido del Magisterio sucesivo.

Cuando en el *Sínodo de 1980* los representantes de los obispos se en­contraron para hablar de los problemas de la Familia formularon en aquella asamblea algunas propuestas teológicas sobre al gradualidad como funda­mento teórico para una "pastoral más realista". Frente a la resistencia y la lentitud de algunas culturas por adherirse al Evangelio y a la moral conyu­gal católica, o bien respecto a personas débiles ‑ incapaces de observar la norma moral ‑ pero aún así "en camino" se propuso la posibilidad de acep­tar, como etapa provisional, una norma personal diversa de aquella "ideal" con tal que se mantuviese una tensión de camino hacia esta. ¿Qué se puede pensar de estas propuestas? ¿Son coherentes con una pedagogía cristiana?

En la homilía del 25‑X‑8O que concluía los trabajos del Sínodo, Juan Pablo II dio una respuesta clara. Por encima de todo él, en sintonía con los Padres sinodales rechazó "toda dicotomía entre la pedagogía que propone una cierta gradualidad en la realización del plano divino, y la doctrina, propuesta por la Iglesia, con todas sus consecuencias en los cuales se en­cierra el imperativo de vivir según la misma doctrina". De hecho la ley no puede ser entendida como un "*puro ideal* para alcanzar en el futuro", sino que debe ser en cambio comprendida como un "*mandamiento* de Cristo Señor para superar con entrega las dificultades". La pedagogía de la gradualidad es aceptable solo en la medida en que no vacía la doctrina y la fuerza vinculante de la ley. En este sentido el Papa precisa la distinción entre "gradualidad de la ley" y "ley de la gradualidad": "por tanto la así llamada ley de la gradualidad o camino gradual no puede identificarse con la gradualidad de la ley, como si hubiesen varios grados y varias formas de precepto en la ley divina, para hombres y situaciones diversas".

Como se ve la aceptación de la idea de "gradualidad" por parte del Papa se produce a nivel pedagógico y no a nivel de categoría moral: se aplica al camino existencial de crecimiento de las personas y no al valor vinculante de la ley. El criterio límite que permite verificar la legitimidad del recurso a esta categoría parece ser aquel de la aceptación plena del va­lor vinculante de la ley divina, la cual es un verdadero mandamiento que obliga siempre, en cualquier situación y a cualquier persona.

Juan Pablo II volverá sobre el concepto de gradualidad en dos núme­ros de la Exhortación Apostólica post‑sinodal *Familiaris consortio*. En el número 9 él la comprende en relación a la conversión cristiana, la cual implica dos momentos lógicamente distintos: el rechazo y el desapego neto del pecado, el gradual y dinámico proceso de crecimiento hacia el bien, que conduce siempre más adelante "con pasos graduales". En el número 34 él recoge textualmente, a propósito de la gradualidad, la homilía ya citada, declarando previamente que para comprender el orden moral hay que en­tender que los preceptos de la ley divina no son arbitrarias imposiciones mortificantes para las cuales hay que buscar dilaciones o excepciones, si­no verdades que manifiestan las exigencias del bien de la persona. Cier­tamente la persona es un ser histórico que realiza la verdad a través de las libres opciones, en un incesante camino, según las etapas del crecimiento, pero la auténtica pedagogía exige que desde el inicio se acepte el carácter normativo y vinculante, para cada etapa del crecimiento, de la ley de Dios. El precepto permite reconocer el pecado y la necesidad de alejarse para una auténtica conversión. La pedagogía cristiana auténtica, es aquella que, acogiendo el valor vinculante de la ley y reconociendo el pecado, da espa­cio en su interior a la cruz y al sacrificio.

Se comprueba que la distinción entre "gradualidad de la ley" y "ley de la gradualidad" es el *principio hermenéutico* decisivo y que el rechazo sin ambigüedades de la primera (gradualidad de la ley) es considerada por el Papa como la condición decisiva para poder integrar el concepto de gra­dualidad en una pedagogía moral cristiana. Pero pasamos ahora a examinar más de cerca algunas propuestas de aplicación del concepto de graduali­dad, presentes en el panorama de la teología moral y que se basan en la distinción entre nivel objetivo y nivel subjetivo de la moral. Se trata, como veremos, de impostaciones que no permiten una integración correcta del concepto de gradualidad. No obstante éstas permiten evidenciar con gran claridad los nudos teológicos, éticos y pastorales que subyacen en la pro­blemática y por tanto preparan después de la exposición del status quaes­tionis y de su crítica, el terreno para una solución positiva.

**2. Análisis crítico de algunas propuestas de aplicación del concep­to de "gradualidad" basadas en la distinción "objetivo"/"subjetivo"**

Algunos autores, muy influyentes en la teología moral actual, propo­nen la aplicación del concepto de "gradualidad" sobre la base de la distin­ción entre un nivel objetivo y un nivel subjetivo de la moral. El plano de los principios, de las normas y de las enseñanzas del Magisterio constitui­ría el nivel "objetivo" de la moral, mientras que el nivel "subjetivo" sería el de la conciencia, el cual podría y debería aplicarse el criterio de la gra­dualidad.

*Karl Rahner: ética existencial formal y conciencia en evolución*

El famoso teólogo alemán pone de manifiesto la insuficiencia tanto de la ética de la esencia (que pretende deducir del universal la norma adecuada al caso particular), como de la ética de la situación (que niega toda referencia al universal y exaspera la singularidad irrepetible del concreto)[[125]](#footnote-125). Nace de esta forma su propuesta de una ética "existencial formal", la cual intenta reconocer el carácter irreductible del singular y de sus actos respecto a la ley universal, sin eliminar la referencia a normas objetivas universales. Se trata de reconocer que la moral de los principios y de las normas, enseñada por la Iglesia deja abierta la posibilidad de decisiones morales "para las cuales la Iglesia no es competente". Delante de los imperativos éticos concretos, la Iglesia, "deja plantados" a los individuos cristianos. Por esto la ética "existencial" no puede tener más que un carácter "formal", desde el momento que en los individuos no se da ciencia. Rahner alude a un cono­cimiento no racional y discursivo, sino intuitivo, para cuya validez se dan únicamente verificaciones formales.

Posteriormente, el teólogo jesuita ha concentrado su reflexión sobre la diferencia entre la moral oficial de la Iglesia y las convicciones de la con­ciencia del individuo, señalando que la situación general de pecado en la sociedad secularizada puede oscurecer gravemente la conciencia hasta al punto de impedir al individuo el reconocimiento de la ley[[126]](#footnote-126). El modelo de solución de la teología moral tradicional el de la "conciencia errónea", se demuestra inadecuado al ser demasiado estático. Así el propone un nuevo modelo: el de la "conciencia en fase de evolución ". Es decir, se trata de re­conocer que la conciencia atraviesa fases de evolución, a nivel histórico cultural y a nivel personal. Sobre todo se trata de distinguir entre una con­ciencia meramente "teórica" del valor moral y su "reconocimiento vital" (*Werterkenntnis*). Se debe admitir la posibilidad de que en nuestra sociedad secularizada un fiel pueda conocer teóricamente la existencia de una cierta doctrina moral oficial, pero no alcanzar a "reconocerlo" como válido y normativo para sí en conciencia. De una cierta norma se puede dar infor­mación, pero no reconocimiento existencial. Por consecuencia Rahner concluye que no existe culpa subjetiva en la transgresión de una norma que quizá el sujeto "conoce", pero que no puede "reconocer", en cuanto esto necesitaría un grado de madurez superior al que efectivamente el ha alcan­zado.

Los puntos más representativos de su exposición son los siguientes: 1) el nivel existencial concreto del obrar no se alcanza exhaustivamente con la norma "objetiva" y solo puede ser alcanzado intuitivamente por el indi­viduo; 2) la ley universal no se aplica mecánicamente al caso particular, sino solamente a través de la mediación existencial de la conciencia y la "gradualidad" de sus etapas de madurez.

A partir de aquí podemos adelantar algunas reservas críticas sobre la propuesta rahneriana. Esta llama justamente la atención sobre dos carac­terísticas esenciales de la vida moral, olvidadas por la manualística y la ca­suística moral: el hecho de que esta vida no puede concebirse como una simple "ejecución de leyes universales", puesto que existe una originalidad irreducible de lo concreto; además el hecho de que la verdad moral no implica para su cono­cimiento solo una razón abstracta, sino que implica también la libertad y la afectividad[[127]](#footnote-127). Sin embargo, en la propuesta de Rahner el individuo viene postergado, relegado a una esfera de inefabilidad y de aislamiento, imper­meable a la razón y a la comunión eclesial. La perspectiva en la cual se mueve es todavía demasiado **legalística**: donde no hay ley (comprendida como "precepto" formulado) el espacio queda abierto a la "libertad" del individuo. De este modo no se toma la ley como expresión de una verdad, que al menos, en su nivel básico, es accesible a la razón, y que en las nor­mas morales negativas, es condición imprescindible de la realización del *humanum* de cada persona. Por otro lado la subjetividad que él reivindica como irrepetiblemente original no se establece correctamente fuera de la "communio", no puede ser concebida como subjetividad **individualística** que se defiende de la Iglesia como de una institución que la limita exteriormente a través de la llamada a los principios universales: al contrario la subjetividad cristiana nace de la respuesta a una vocación que personaliza verdaderamente al tiempo que abre a la comunión eclesial.

*Bernhard Häring: moral de los "mandamientos‑meta".*

El conocido redentorista alemán construye su propuesta contrapo­niendo dos modelos de moral[[128]](#footnote-128). Por un lado está la moral de los "mandamientos límite" (*Grenzgebote*): moral entendida como un conjun­to de prohibiciones acerca de los actos particulares, elaborada como un "saber de control" sobre la libertad de las personas, característica de una Iglesia pre‑conciliar que se concibe como sociedad perfecta. Por otra parte está la moral de los "mandamientos‑meta" (*Zielgebote*), es decir, moral de los ideales normativos propuestos a la conciencia como apelaciones para su crecimiento que no se sustituyen en su creatividad al formular juicios concretos, sino que la estimulan. Este es el tipo de moral característico de la Iglesia de Vaticano II: la Iglesia peregrinante y profética, que tiene en cuenta la historicidad de la experiencia, del diálogo con las otras personas.

En este sentido el cristiano maduro está llamado a acoger las orienta­ciones fundamentales (*Grundanliegen*) impartidos por el Magisterio, pero no necesariamente las concretas determinaciones normativas (*Konkrete Weisungen*) para la cuales solo su conciencia creativa es responsable, en relación con el camino de crecimiento y a la situación particular.

Para Häring la gradualidad consiste por tanto, en el reconocimiento del primado de la conciencia creativa del sujeto, que determina un camino de crecimiento. La Iglesia si quiere respetar la conciencia no debe propo­ner una normativa determinada, sino más bien indicar ideales proféticos, que concierne a los fieles singulares precisar en su significado concreto. A la conciencia se le atribuye la autoridad de declarar lícito también aquello que el Magisterio de la Iglesia ha retenido ilícito con normas universales negativas. En resumen, gradualidad significa para Häring que la Iglesia misma se encuentra en peregrinación en la historia hacia la verdad, a la que entiende como un ideal para proponer y no como un límite normativo obli­gante para imponer. Decisivo sobre el plano moral sería la tensión hacia el ideal y no tanto los singulares actos de opción. Además la Iglesia misma no tendría competencia particular sobre los juicios normativos concretos, porque el Evangelio sería esencialmente "profecía".

Ponemos de manifiesto en seguida, a nivel de observaciones críticas, que dada la naturaleza histórica y encarnada de nuestra libertad, ésta preci­samente se verifica en las opciones. La libertad humana, que no es libertad angélica fuera del tiempo y de la historia se actúa en particulares actos de opción. Por esto la moral no se puede limitar a proponer ideales, sino que también debe hacerse cargo de un juicio sobre los comportamientos parti­culares. Como se ha visto anteriormente (cap. III, n.3) aquí está en juego la unidad profunda entre fe y obras, entre caridad y mandamientos. Si el Ver­bo se hizo Carne, nuestra respuesta a El en la vida moral debe traducirse en la carne de las opciones concretas[[129]](#footnote-129). De ahí que la Iglesia deba proponer también normas específicas de acción y no solo exhortaciones genéricas del ideal.

*Joseph Fuchs: carácter humano de las leyes y verdadera objetividad*

"¿Qué es lo verdaderamente objetivo?" se pregunta el moralista

emérito de la Universidad Gregoriana de Roma[[130]](#footnote-130). Y responde que "objetivo" es aquello que está verdaderamente proporcionado a la realidad humana concreta de la situación: de hecho solo en la situación pueden ser conocidos todos los elementos éticamente relevantes para llegar a determinar aquello que está "objetivamente" bien. Así el objetivismo de la ley se opone realmente a la verdad objetiva solicitada por la situación, en cuanto pre‑determina de una vez por todas, desde el exterior de la situación, el bien predominante y lo impone posteriormente en todas las circunstancias, haciendo violencia a las características originales de la situación. Por tanto las leyes deben con­cebirse, no como expresión de la objetividad, sino como ayudas genéricas ofrecidas a la conciencia para llegar a la verdad moral concreta, que se alcanza solamente en un proceso hermenéutico articulado.

El presupuesto de esta concepción de la objetividad es una cierta epistemología, de carácter empirista referente a la ley. Esta ultima solo expresaría la generalización de una serie de experiencias morales particula­res. La ley recoge una serie de casos y solo puede decirnos lo que se debe hacer de forma aproximativa (*prima facie duty*: W.D. Ross).

Negar la gradualidad de la ley sería suponer que existen leyes divinas pre‑constituidas, válidas para diversos hombres en diversas circunstancias, en grado de predeterminar a priori lo que está objetivamente bien para cada uno de ellos. También las denominadas "leyes divinas" en realidad son siempre formulaciones humanas, recogidas de forma necesariamente aproximativa y por consecuencia posiblemente también insuficientemente el verdadero bien. El Magisterio no puede escaparse de esta ley propia del conocimiento humano. La verdadera ley de Dios, objetivamente ade­cuada a la situación, sería por tanto solo aquella que la conciencia formula en la situación: "esta por tanto no es tan unívoca y privada de gra­dos, como se podría pensar a primera vista".

En conclusión para Fuchs la gradualidad es una necesidad intrínseca de la ley moral, que en cuanto formulación humana es siempre inadecuada a la situación concreta y exige que sea hermenéuticamente precisada por la conciencia. El único juicio verdaderamente objetivo es el de la conciencia, porque ha graduado la ley, adaptándola a las circunstancias y al sujeto, a su madurez y a sus efectivas posibilidades, promoviendo lo que es verdade­ramente mejor para él.

*Observaciones sintéticas*

Las propuestas teológicas que hemos tomado en consideración inten­tan integrar la categoría de "gradualidad" en la teología moral como una verdadera categoría ético‑teológica.

Para realizarlo se siguen dos caminos diferentes:

1) una primera vía es aquella que, a partir de la distinción entre plano objetivo y plano subjetivo de la moral, pone el en énfasis la originalidad del juicio de la conciencia, el cual no puede ser reducido a una mera aplicación de la norma objetiva. La categoría de la *gradualidad es entonces una característica del nivel subjetivo de la moral*, la cual deriva como consecuencia del reconocimiento del "primado de la conciencia" o de su creatividad. Aún manteniendo el valor "objetivo" de la ley, no se le atribuye un valor inmediatamente obligante aquí y ahora. La ley se concibe como un "ideal" que se hace concretamente normativo solo a través de la mediación de la conciencia. El eje para la introducción de la gradualidad es por tanto la conciencia: entendida ésta como respeto por la individualidad y su singu­laridad, por las posibilidades concretas que el sujeto tiene, por el nivel de madurez que ha logrado.

2) Una segunda vía es mucho más radical, porque impugna que la verdadera objetividad permanezca por parte de la ley. En cuanto formula­ción humana la ley es siempre imperfecta y exige que se adecue a la situa­ción y se convierta por tanto en objetiva para el juicio de la conciencia. *La gradualidad aquí se entiende como una exigencia intrínseca de la ley, como expresión de su inevitable imperfección*. Esta solución propuesta por Fuchs, es la más radical, y a su manera la más coherente: no acepta un doble régimen de normatividad moral (objetivo y subjetivo; ideal y real). La gradualidad no es una concesión a la imperfección del nivel subjetivo, incapaz de alcanzar el ideal en su plenitud, este es en cambio la conse­cuencia de la imperfección de la ley misma, que si quiere ser verdadera­mente objetiva, debe graduarse teniendo en cuenta la situación concreta del sujeto y de sus posibilidades.

De todas formas es común en estos dos planteamientos el reconoci­miento de que el deber realmente vinculante es aquel establecido sobre el pla­no subjetivo de la conciencia, la cual no se limita a aplicar la ley al caso concreto, sino que formula con creatividad el precepto a la luz de las cir­cunstancias, de las posibilidades y del grado de madurez del sujeto.

**3. Cuestiones emergentes a nivel pastoral, ético y teológico**

La propuesta del recurso a la gradualidad como categoría de la teolo­gía moral ha surgido, como hemos visto, para remediar el grave problema pastoral de la dicotomía entre enseñanza oficial del Magisterio de la Iglesia y la experiencia moral de los fieles. Esta propuesta termina sin embargo por volver a poner en discu­sión el plantemiento general de la moral católica y pide por tanto una rigu­rosa reflexión sobre algunos puntos complicados de naturaleza ética y teológica. Del análisis que hasta ahora hemos realizado emerge claramente que el horizonte en el cual se sitúa la legitimación de la gradualidad es el mismo de la tradición casuística: la contraposición entre ley y conciencia, entre plano objetivo y plano subjetivo de la moral. En otras palabras: las "nuevas" propuestas aún contestando el rigorismo de una cierta casuística, en nombre de la singularidad y de la conciencia, no logran superar el hori­zonte epistemológico de la misma.

Intentaremos mostrar la insuficiencia de esta perspectiva, que pode­mos llamar genéricamente "legalista" e indicaremos el camino de su su­peración, tratando tres temas: 1) la contraposición entre objetivo y subjeti­vo en la moral; 2) la ley; 3) el concepto de aplicación. Creo que, resultará evidente, al final, que más allá de las cuestiones propiamente éticas, se en­cuentra con más radicalidad una cuestión de naturaleza teológica, relativa a la identidad misma de la moral cristiana.

*Objetivo y subjetivo en la moral*

Se trata de una contraposición propia de la tradición casuística, que viene reanudada con intenciones diversas: por un lado buscar la defensa del carácter absoluto de las normas ("objetivas") contra el subjetivismo; por otro lado garantizar un espacio de autonomía a la conciencia, respecto a un ob­jetivismo de la norma que mortifica la subjetividad. En esta contraposición se da por indiscutible que lo "objetivo" esta de parte de la ley y lo subjeti­vo de parte de la "conciencia". Por tanto esto no hace más que reproponer la contraposición clásica de la manualística post‑tridentina entre ley y conciencia[[131]](#footnote-131).

El lugar genético originario de esta distinción entre objetivo y subje­tivo me parece ser el caso límite de la conciencia invenciblemente errónea, según el cual se cumple un acto "objetivamente" malo, aún estando "subjetivamente" convencidos de hacer el bien y orientados con la volun­tad al mismo[[132]](#footnote-132). El contexto es pues, aquel de la atribución de responsabili­dad o de la verificación de la responsabilidad (*ordo executionis*) y no el de la determinación moral de la cualidad intrínseca de un acto (*ordo specifica­tionis*).

Si se saca del contexto original y limitado esta distinción y se hace un eje sistemático de toda la moral, entonces se termina por deformar unilateralmente tanto el significado del objeto como del sujeto.

De hecho, por un lado se convierte lo que es *objetivo* (la ley) en un dato extrínseco al sujeto y potencialmente contrapuesto a él. Se cae así en el "fisicismo" de la moral, que considera los actos como acontecimientos exteriores al sujeto y determina la moralidad objetiva como una cualidad sobrevenida a los actos sobre la base de una confrontación con la ley. En cambio "objeto" de la norma moral no es un acontecimiento exterior al sujeto, no es un hecho que sucede en el mundo tomado por un espectador neutro, sino una acción humana, entendida en la perspectiva de la elección: es decir una acción que contiene en sí una intencionalidad, un significado objetivo. La acción humana es moralmente relevante no como "hecho que sucede", sino en la perspectiva de una elección, que tiene su intrínseco significado (*finis operis*) y que puede ser percibida solo en la perspectiva del sujeto. Santo Tomás de Aquino distingue el *aspecto físico* de una ac­ción (la acción así como se presenta a un espectador que la observa desde el exterior) y su *aspecto moral* (la acción así como se presenta desde el punto de vista del sujeto que la cumple)[[133]](#footnote-133). En resumen: el significado "objetivo" de la acción es aquel que la razón coge como intrínseco a un acto, en cuanto este acto es una opción libre de un sujeto.

Por otra parte, si se adopta la contraposición entre plano objetivo y subjetivo, se termina por convertir la *subjetividad* (conciencia) en una instancia desenganchada de la verdad objetiva conocida por la razón, dan­do solo valor a la intencionalidad de la voluntad. Al presunto fisicismo de la ley natural se contrapone un subjetivismo, en el cual los actos asumen los significados que "creativamente" la conciencia les atribuye.

Para salvar la dicotomía es preciso descubrir una auténtica "teoría de la acción" y una concepción adecuada de la razón práctica. La objetividad moral es la capacidad de coger el sentido objetivo de las opciones, desde el punto de vista de la intencionalidad contenidas en estas opciones. Esta se distingue tanto de un objetivismo (que las considera como acontecimien­tos exteriores al sujeto) como de un subjetivismo (que atribuye a los actos el significado arbitrario, entendido por la "buena" voluntad subjetiva). Objetividad significa capacidad por parte de la razón práctica de compren­der el significado objetivo del obrar, en cuanto obrar intencional.

¿Qué es lo que garantiza esta objetividad, esta capacidad de la razón práctica de comprender el significado objetivo de las acciones, el objeto caracte­rístico de la opción, distinguiéndolo de las "buenas" intenciones subjeti­vas? En el sujeto concreto que está llamado a obrar, esta objetividad solo es posible por una "verdad de la subjetividad". Aquí debemos recuperar la doctrina clásica de santo Tomás sobre la *prudencia*, la cual es la virtud que garantiza la rectitud de la razón práctica en el juicio de elección (*recta ratio agibilium*). Pero también fuera de la perspectiva últimamente práctica de la elección por hacer (*iudicium electionis*), y permaneciendo todavía en el ni­vel propio de la conciencia, de un juicio meramente cognoscitivo (*iudicium conscientiae*), la razón práctica, para conocer aquello que es ver­daderamente bueno en concreto, necesita la prudencia. Para formar un juicio adecua­do de conciencia, no basta, normalmente, la ciencia (conocimiento de la verdad moral en universal); el juicio del caso concreto exige a veces un discernimiento de los elementos moralmente relevantes de la situación, un saber comprender el objeto moral de la elección concreta, separándolo de las buenas intenciones subjetivas, por lo cual es necesario un desinterés y una connaturalidad con el bien. La prudencia de hecho presupone las virtudes morales, la totalidad del sujeto (razón, voluntad y apetitos), orientada al bien. De este modo con Aristóteles y S. Tomás se puede decir que "el virtuoso es la regla viviente de lo que es el bien. A él, en efecto, se le manifiesta como bien lo que también en verdad es bueno"[[134]](#footnote-134). Aquí, encuentran su lugar en la antropología cristiana la acción de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, que in concreto permiten el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia y que confieren además un "instinto del Espíritu Santo", para discernir el verdadero bien, adecuado a la vocación sobrenatural del hombre en Cristo.

*Acerca del significado de la ley*

La concepción gradualística de la ley presupone aquella comprensión legalística de su naturaleza y de su función en la vida moral, de la cual ya se ha tratado (cf. I, n.3). Señalando los límites de la impostación legalística Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (n.31) ha invitado a los teólogos a "poner siempre más a la luz los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalísticas" de la norma enseñada por el Magisterio. A continuación ha reclamado la necesidad para una auténtica teología moral, de reencontrar el vínculo intrínseco en­tre libertad, verdad y bien (Locución del 11 de abril 1986). En la perspec­tiva indicada por el Papa, que repropone una más antigua y fuerte tradición católica, la ley es expresión de la verdad sobre el bien del hombre[[135]](#footnote-135). Ésta tiene en su origen no un acto incontrolable de la voluntad humana, sino la sabiduría de Dios, que ordena providencialmente todo ser a su fin. Según la antigua tradición, que tiene en san Agustín y en santo Tomás sus expo­nentes más autorizados, la ley moral es obra de la razón divina (*lex aeterna*), comunicada a la razón humana y en esta promulgada (*lex natura­lis*) definitivamente clarificada en la revelación bíblica (*lex divina*). Cuan­do la Iglesia, mediante su Magisterio asistido por el Espíritu Santo, inter­preta auténticamente una norma de ley natural o presente en la revelación, no cumple un acto legislativo, parecido al de una autoridad legislativa hu­mana; sino más bien reconoce una verdad acerca del obrar, que no está en su poder cambiar, porque forma parte del diseño, sabiduría y providencia de Dios y representa el bien de la persona.

Como se ha visto (cap. II, n.2), existe un *carácter absoluto* propio *de los preceptos morales negativos* que no admite ni excepciones, ni gradualida­des. Se trata de una exigencia de respeto a la verdad y a la dignidad de la persona, que no permite ni valorizaciones de circunstancias, de madurez moral, de carácter histórico del conocimiento. Todo esto podrá influir so­bre la valoración del grado de responsabilidad subjetivo (*ordo exercitii*), pero no sobre el valor intrínseco del acto. Algunos actos (Agustín en un escrito suyo sobre las acciones que son en sí mismo pecado, citaba el robo, la fornicación, la blasfemia[[136]](#footnote-136)) tienen en sí mismos algo de malo (*intrinsece malum*), son contradictorios por su fin intrínseco (*finis operis*) a las razo­nes del bien. Para los preceptos que los prohíben no se da por tanto ningu­na gradualidad.

*La cuestión de la "aplicación"*

Un rasgo común en los autores examinados es su seco rechazo del concepto de "aplicación" entendido como deducción mortificante de la norma de una ley abstracta, que no podría más que mortificar la riqueza y la originalidad del individuo. Al concepto de aplicación que santo Tomás utiliza para definir la conciencia[[137]](#footnote-137), ellos contraponen el de la creatividad.

A continuación, aparte de cuanto se ha dicho en el precedente capítu­lo sobre la conciencia (cap. IV, n.3) me parece necesario hacer algunas ul­teriores observaciones para clarificar la verdadera naturaleza del proceso que santo Tomás llama "aplicación".

La afirmación "la ley (norma) es abstracta, mientras la situación es concreta y solo la conciencia puede alcanzarla" se puede compartir plenamente. De hecho las normas morales universales son siempre, por su naturaleza, "abstractas" mientras solo el juicio de la conciencia es "concreto". No existen normas morales universales "concretas". Es una cuestión gnoseológica: concreto es el individual "hic et nunc", del cual viene abstraído el universal. Todo conocimiento humano (y también la norma es un juicio cognoscitivo del valor de un cierto tipo de acción) viene de la experiencia: "nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu". Las normas provie­nen de la experiencia moral. Sin embargo esto no significa que sean una simple colección provisional de datos empíricos. De los datos y en los datos de la experiencia, la razón está en grado de alcanzar ("abstraer") la esencia univer­sal que vale siempre.

Se debe también concordar con la afirmación de que "el concreto es siempre más rico que la norma". El mismo santo Tomás afirma que "las acciones humanas conciernen singulares contingentes, que varían en in­finitos modos, y no pueden ser simplemente catalogadas bajo una idéntica especie gene­ral". Sin embargo también entre las realidades contingentes, como las ac­ciones humanas, pueden conocerse las "razones universales", las cuales se convierten en objeto de ciencia. La norma es, ciertamente, siempre inde­terminada respecto al concreto: comprende solo algunos elementos de la acción (el objeto intencional, independiente de las circunstancias), pero cuanto comprende es la "ratio universalis" del acto. Cuanto hemos dicho significa que en el proceso de la aplicación de la norma al concreto se deberá tener en cuenta el "algo más" de lo concreto. Sacamos en seguida dos consecuencias: 1) no basta conocer las normas universales para tener la capacidad de guiar la acción concreta: no basta la ciencia moral, se necesita la prudencia; 2) sin embargo la norma moral puede ya conocer, a nivel universal, la cualificación moral intrínseca de la acción, su objeto intencional que la especifica como elección. Esta norma ya puede por tanto, a nivel universal, individuar el carácter intrínsecamente malo de ciertas acciones.

Cuando se habla de "aplicación" para el juicio moral de la conciencia en el particular, no se debe entender una especie de deducción lógica y mecánica de la norma al caso. Si el concreto es más rico que la norma, siempre se precisará una obra de discernimiento.

Este "algo más" de lo concreto exige una inteligencia del particular en sus características morales específicas. En este nivel desempeña su función insustituible la virtud de la prudencia, que es la perfección de la razón práctica, en grado de reconocer la especie moral concreta de la acción. Por tanto el proceso de aplicación excluye tanto una arbitraria creatividad del sujeto, como su pasividad (deducción mecánica): el está llamado a partici­par con su razón y su libertad al discermimiento del bien concreto.

Sin embargo existen casos en los cuales la norma por sí sola excluye ciertos tipos de acción como ilícitos (*intrinsece mala*). Santo Tomás dice que "en algunos casos la conciencia no puede errar: es decir cuando el acto particular al cual la conciencia se aplica tiene ya en sí mismo, en la sindé­resis, un juicio universal"[[138]](#footnote-138). Si la conciencia reconoce en el acto particular "hic et nunc" la especie moral de un comportamiento en el cual está intrín­secamente conexo un desorden moral ("esto es un homicidio") y este acto tiene ya una calificación moral negativa a nivel de norma universal, enton­ces ninguna circunstancia ulterior de la situación, ninguna consideración de la gradualidad, podrá convertir la elección de aquel acto en buena para el sujeto

*Conclusión provisional*

La crítica ética a las propuestas de introducción del concepto de gra­dualidad como categoría moral relativa a las leyes ha mostrado la insufi­ciencia del *horizonte legalístico* en el interior del cual todavía estas se mueven. El límite más grave que se ha manifestado es el *subjetivismo*: pa­ra defender la persona de las pretensiones "excesivas" o desorbitantes de la ley, estas propuestas hacen del sujeto la medida de la ley. Una medida que valora la ley a partir de las propias circunstancias, de las condiciones de madurez, de las propias capacidades. Pero el subjetivismo encierra al sujeto en el interior de sus propias medidas y no le permite escuchar aquella voz que le llega de fuera y es la verdadera medida de su ser. De hecho el hom­bre histórico, caído en la culpa y replegado en sí mismo, puede ser recon­ducido a la verdad de su ser desde una llamada que le llega desde a fuera, y que, no obstante, tiene un eco profundo en su corazón, donde despierta la memoria de la imagen original para la cual ha sido hecho.

A la raíz del problema ético se perfila así una cuestión de naturaleza meramente teológica sobre la identidad de la moral cristiana: ¿la moral cristiana forma a partir del mismo hombre la medida desde la cual éste debe ser valorado o más bien acepta una medida nueva? El subjetivismo aparece como la consecuencia última de un *pelagia­nismo* escondido. Cuando el hombre piensa la vida moral en los términos de una empresa solo posible con sus propias fuerzas, entonces pone nece­sariamente como criterio de verificación de la validez de la ley su capaci­dad de realizarla. El descuida así tanto el carácter herido de su libertad, como el aspecto sobrenatural de la vocación al cual está llamado en Cristo. La parábola de una moral que se piensa a sí misma en los términos estre­chos de una contraposición entre ley y conciencia, será aquella que, des­pués de haber pretendido vanamente y farisaicamente cumplir la ley, conducirá últimamente a redimensionar la ley al nivel de las posibilida­des de un sujeto, medidas según una prudencia únicamente humana. Tam­bién desde este punto de vista el "gradualismo" es el heredero de la ca­suística.

Para el hombre histórico, frágil y pecador, lejos no solo del ideal, si­no también del nivel mínimo de las exigencias morales, la propuesta moral cristiana no puede no puede no tener un carácter *paradójico*: algo que la razón reconoce como conveniente para sí, nada menos que necesario para la propia realización del hombre, y al mismo tiempo algo dificultoso, más bien imposible con sus propias fuerzas. La posibilidad de la observancia de los mandamientos puede ser solo regalada. Al respecto así se expresa el Concilio de Trento, citado igualmente por la *Veritatis splendor* en su n. 1O2: "Nadie puede considerarse desligado de la observancia de los mandamientos, por muy justificado que esté; nadie puede apoyarse en aquel dicho temerario y condenado por los Padres: que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir para el hombre justificado. "Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas" y te ayuda para que puedas. "Sus mandamientos no son pesados" (*1 Jn* 5,3), "su yugo es suave y su carga ligera"(*Mt* 11,30)"[[139]](#footnote-139). En el horizonte de la gracia es posible custodiar, sin re­ducciones, el carácter vinculante de la ley, que es a medida humana, por­que Dios llama al hombre en Cristo. Pero la apertura a la gracia implica la conversión (justificación) y la oración.

La distinción magisterial entre "gradualidad de la ley" y "ley de la gradualidad" si es útil para confutar el error en el ámbito del legalismo (defiende el valor vinculante de la ley), no es todavía suficiente en sí mis­ma para superar el problema real del cual se ha partido. Ésta corre el riesgo de reducirse a una fórmula vacía que sirve de apoyo para reintroducir, a pesar de todo, la gradualidad de la ley. La perspectiva de la "ley de la gradualidad" indicada por Juan Pablo II, debe por tanto entenderse como categoría pe­dagógica y no teológico-moral, pero de una pedagogía que asuma como principios aquellos de una auténtica moral cristiana.

Si es verdad cuanto se ha dicho, el camino a seguir ya está de­lineados en su contorno general: recuperar el contexto teológico de la gra­cia como horizonte de la existencia moral cristiana, que permita custodiar intacto el "escándalo" de las exigencias morales que se derivan de la vo­cación del hombre en Cristo; superar el horizonte legalístico en el modo de concebir el precepto moral; delinear una pedagogía en la cual encuentre espacio la conversión y el crecimiento en la caridad.

**II Fundamentos bíblicos y éticos para una gradualidad pedagógica­**

**4. Reflexión sobre la pedagogía redentora de Dios en la S. Escri­tura**

Es frecuente referirse a la gradualidad de la acción de Dios en la Bi­blia para justificar la adopción de una gradualidad de la ley también en la Iglesia. En la historia de la salvación Dios habría respetado las etapas de crecimiento del pueblo elegido, tolerando modos imperfectos de ver la ley. Esta última debería por tanto entenderse más bien como una orientación que es­timula el crecimiento, que como una obligación vinculante (A. You) La Iglesia debería seguir el ejemplo de Dios en la Biblia, que ha adoptado el criterio de la "oikonomía": la administración misericordiosa, que adapta la ley a las capacidades de cada uno (B. Häring). Se hace por tanto necesario examinar con profundidad, en la Sagrada Escritura, la pedagogía redentora de Dios, para coger los elementos estructurales.

*Fundamentos bíblicos de la "pedagogía"*

Es san Pablo quien explícitamente recurre a la analogía de la fe para explicar la economía de la salvación: "Antes de que llegara la fe, éramos prisioneros de la ley y esperábamos encarcelados que se nos revelara la fe. La ley nos sirvió de acompañante (pedagogo) para conducirnos a Cristo y alcanzar así la salvación por medio de la fe. Pero al llegar la fe, ya no necesitamos acompañante."(*Gal* 3, 23-25).

La historia de la salvación se realiza por etapas. Una de la etapas es la "*pedagogía de la ley*", pero que ahora se ha terminado a favor de la ley en Cristo, mediante la cual tenemos al Espíritu (cf. *Gal* 4, 1‑7), que nos hace hijos. En la sociedad antigua el pedagogo no era un educador sino el escla­vo que tenía la misión de conducir el muchacho a la escuela, y que debía por tanto ayudarlo, protegerlo de los peligros físicos y morales, vigilando el aprendizaje y el crecimiento. Se trata por tanto de un deber de tutela más bien externa para quien está en la condición de menor edad, todo orientado a la educación impartida por los demás[[140]](#footnote-140).

La ley ha sido el instrumento de la pedagogía divina hacia el pueblo elegido (*Deut*. 4, 36), dado para conocer la voluntad de Dios, pero sobre todo para Su reconocimiento. Esta educación exterior terminará cuando se­rá escrita en el fondo del corazón de los hombres: "Entonces ya no deberán instruirse los unos a los otros diciendo: 'reconoced el Señor', porque todos me reconocerán" (*Jr*.3 1, 34; cf. *Jn*.6, 45).

La pedagogía divina hacia nosotros no se ha terminado todavía con la ley. Esta continúa también hoy: "hasta que lleguemos... al estado del hom­bre perfecto, hasta que alcancemos en plenitud la talla de Cristo" (*Ef*.4, 13). En el régimen del N.T. sin embargo, la ley ha dejado el espacio a Cristo que nos instruye desde el interior, mediante su Espíritu (*1 Cor*.1, 21).

Así también los Padres de la Iglesia han interpretado la acción de Dios hacia el pueblo elegido como una "pedagogía"[[141]](#footnote-141) y han llegado a defi­nir a Cristo como el "verdadero pedagogo". Clemente Alejandrino ha dedi­cado a Cristo su tratado de moral: "El Señor obra hacia nosotros igual como nosotros hacia nuestros muchachos"[[142]](#footnote-142).

En la educación hebrea el término "musar" (LXX: "paideia", "disciplina") significaba dos cosas fundamentales: la *instrucción a la sabi­duría* y la *corrección* mediante reproches y castigos. "Reconoce, pues, en tu corazón, que el Señor tu Dios te corrige como un Padre corrige a su hi­jo" (*Deut*..8,S; cf. *Ez*.16). En esta línea Clemente Alejandrino dice que el Logos, que es nuestro pedagogo mezcla bondad y severidad para educar­nos: el corrige el pecado castigándonos y nos hace crecer en el bien, me­diante el estímulo.

*El camino de Dios con Israel en la Antigua Alianza*

Según el Concilio Vaticano II, "los libros del Antiguo Testamento son el testimonio de una verdadera pedagogía divina. Esta pedagogía tiene el deber de preparar la venida de Cristo"[[143]](#footnote-143). En este sentido el N.T. es el crite­rio definitivo del juicio sobre la moral del A.T. el cual, a su vez, es la pre­paración necesaria para comprenderlo.

Son dos los semblantes de la pedagogía acerca de los aspectos mora­les: la historicidad, porque las enseñanzas morales del A.T. se formulan en función de situaciones históricas y se necesita una cuidadosa exégesis para discernir lo permanente de lo transitorio; y el camino progresivo, hacia la plenitud de la Revelación en Cristo[[144]](#footnote-144).

En el A.T. la ley se encuentra colocada en el contexto de la Alianza: es la ley dada por Yahwé a su pueblo para que permanezca en la Alianza, por Él establecida gratuitamente. Existe, por tanto un primado de la Alian­za sobre la ley, del don sobre el mandamiento. La ley ofrece al pueblo el criterio para responder al amor de Dios para hacer que los comportamien­tos de la vida cotidiana reflejen el amor demostrado por Dios hacia su pueblo, sean memoria de los gestos liberadores de Dios y mediten su San­tidad.

Pero, en el interior de la historia de la Alianza y de la pedagogía atenta de Dios (lecciones de amor y correcciones, a través de derrotas,peste, exilio), el pueblo hace experiencia que su propio corazón es duro, incapaz de corresponder a las exigencias de la ley (cf. *Jr*. 17,1). Será Dios mismo quien haga posible la respuesta, metiendo la ley en su corazón (*Jr*.31, 31‑34) es más dándole un corazón nuevo (*Ez*.36, 24‑28). Entre la ley de Dios y las capacidades del corazón humano caído y herido por el pecado, existe una ruptura abierta, que puede ser colmada solo por la gra­cia, por un nuevo don de Dios.

Así la dimensión temporal del camino bajo la guía de la Ley, asume para el pueblo de la Alianza un doble aspecto ineliminable, que será clari­ficado por san Pablo en la carta a los Romanos: por un lado es un proceso, que conforme a la naturaleza humana, conduce desde el imperfecto al per­fecto; por otro lado es experiencia del pecado, de la inadaptabilidad radical de la observancia de la ley, que invita a una actitud de espera del don de la gracia, la vendrá en la "plenitud de los tiempos".

*El camino de Jesús con sus discípulos*

La pedagogía de Jesús hacia sus discípulos, hacia aquellos que han comenzado a seguirlo, se muestra diametralmente opuesta a una pe­dagogía racionalística, que programa etapas diversificadas de aprendizaje y de crecimiento, valoradas sobre las crecientes capacidades de los discípu­los[[145]](#footnote-145).

Los Evangelios nos presentan un camino de seguimiento lleno de caídas y fracasos. Parecen complacerse en resaltar la creciente in­comprensión de los discípulos por las exigencias radicales que Jesús pre­senta: "Este lenguaje es duro, ¿quién podrá entenderlo?" (*Jn*.6, 6O). Y Je­sús en vez de graduar su discurso a las capacidades de comprensión de los seguidores y a sus efectivas posibilidades, no hace más que profundizar y radicalizar el desafío: ¿esto os escandaliza? ¿Y si vierais al Hijo del Hom­bre subir adonde estaba antes? (*Jn*.5, 61‑62). "¿También vosotros queréis marcharos?" (*Jn*.6, 67):

La tensión se hace siempre más radical. Después del episodio del jo­ven rico, que ha puesto destacado las exigencias radicales del seguimiento, los discípulos preguntan: "Entonces, ¿quién podrá salvarse?" Y Jesús, frente a los discípulos asombrados, confirma: "Para los hombres esta es imposible, pero para Dios todo es posible" (*Mt*. 19, 26). Jesús en su sor­prendente pedagogía, parece querer conducir el discípulo hasta el punto en el cual debe reconocer que con las propias fuerzas no puede continuar, ni siquiera entender. Solo la gracia puede hacerlo liberando del pecado y ofreciendo al hombre la posibilidad de "renacer de lo alto" (*Jn*. 3).

La extraña pedagogía de Jesús no se apoya por tanto sobre las capaci­dades naturales del hombre, sobre la madurez de su conciencia y de su voluntad. Ésta apunta a un acontecimiento cualitativamente nuevo, que el hombre no puede realizar, pero que será obra del Espíritu en cuanto parti­cipación a la muerte y resurrección de Jesús: un nuevo nacimiento. De lo contrario la moral del seguimiento es imposible. Condición única para re­cibir este don es confesar la propia incapacidad y tener fe en Aquel que salva. "Solo en la gracia, solo en la acogida humilde del don de la presen­cia del Señor, el mandamiento de Jesús no aparece como una exigencia te­rrible que hace morir, sino como un don de vida". (J. M Lustiger). Más allá de esta lógica de comprensión y de re‑nacimiento, la ley de Jesús no puede aparecer más que imposible, insoportable, deshumana para el hom­bre. De hecho el hombre que lleva en sí las consecuencias del pecado, aún reconociendo la bondad de la ley, que le revela su rostro ideal, lo advierte como un peso que lo aplasta, porque de hecho otra ley, la del pecado do­mina en su carne (cf *Rom*. 7, 14‑25).

*Jesús, intérprete y cumplimiento de la ley*

Hay un momento preciso en el Evangelio de Mateo, en el que sucede la confrontación más áspera entre la mentalidad casuística de gradualidad propia de los fariseos y la dinámica de conversión propia de Jesús. Se trata de la cuestión del divorcio (*Mt*. 19, 1‑12), citada significativamente por la *Familiaris Consortio* (n.13). Los fariseos se ponen en la óptica de la in­terpretación casuística de la ley mosaica, que trata de conciliar la letra del precepto con las efectivas capacidades de observación de los hombres. Je­sús rechaza entrar en esta óptica y desconcierta el cuadro mismo del racio­namiento farisaico. El se remonta al "principio", al don y a la verdad origi­nal de la creación. En el origen fue dada una verdad, que es ley para el hombre: esta es la vocación. Jesús ha venido a restablecer esta verdad ori­ginal, a devolver al hombre la capacidad y el valor del destino para el cual ha sido creado. En esto no puede haber rebajas o gradualidades.

La legislación mosaica representa por tanto para Jesús una etapa pro­visional, concedida por Dios en relación a la "dureza de corazón" del pue­blo (cfr *Jr* 17 y 31). Ahora, frente a las exigencias de la ley original, res­tablecida en toda su pureza, los discípulos están justamente asombrados: "¿Esto es humanamente imposible!". Sí, para el hombre herido por el pe­cado es *humanamente imposible vivir a la altura de la verdad humana* a la cual llama el Señor, Jesús lo admite francamente: "esto es imposible para el hombre. Pero para Dios todo es posible". (*Mt* 19, 26).

Emerge así con claridad la doble competencia de Jesús frente a la ley:

1. Él es el verdadero *intérprete*, más grande que Moisés, porque res­tablece la verdad original del "principio". Del núcleo complejo de la ley antigua Jesús evidencia lo que constituye la voluntad permanente de Dios (Decálogo) separándolo de las caducas tradiciones humanas y de las con­descendencias con el pecado, a partir de ahora sin actualidad, porque el don de la gracia es presente. Él, como Hijo unigénito, que conoce y mani­fiesta la voluntad del Padre (*Jn*. 1,18) como Primogénito de toda criatura, en el cual todo ha sido creado (*Col* 1, 15‑20), puede revelar finalmente en su integridad el proyecto de la sabiduría de Dios, y la altísima vocación del hombre[[146]](#footnote-146), sin reducciones y sin compromisos, debidos a la ceguera espiritual y al pecado.

2. Pero Él es también y sobre todo el *cumplimiento* de la ley. Jesús es, de hecho Aquel que hace la voluntad del Padre, realizándola hasta el fondo en su existencia humana. Él, es el Hijo que vive de toda palabra que sale de la boca del Padre. Su corazón es aquel donde se realiza la promesa de *Jr*. 31 y de *Ez*.36: es el corazón donde está escrita la ley de Dios. Por esto también en El está abierta finalmente la posibilidad de llevar a cabo la exigencias de la ley, pero mediante el don de la gracia de poder participar en su muerte y resurrección y así ser regenerados en el Espíritu.

*Elementos de la pedagogía divina de la redención*

Ahora estamos en grado de recoger sintéticamente cuáles son los ele­mentos de la pedagogía divina de la redención tal y como surgen de la Sa­grada Escritura.

1. Por encima de todo el método pedagógico de Dios resalta el *prima­do del don*, presente en la historia y ofrecido al hombre. El primado de la Alianza sobre la ley (es la gran batalla teológica de san Pablo contra los fariseos en la carta a los Romanos) y sobre todo el hecho de que "al prin­cipio era el Verbo", ponen de relieve que el don está todo presente desde el origen. Dios no es un educador que desde el exterior de la historia nos invi­ta a progresar con nuestras fuerzas, superando obstáculos, graduando las dificultades de la ley a nuestras capacidades. El no se ha quedado a la es­pera del éxito de nuestro camino de progreso para alcanzar su santidad. Al contrario, "cuando aún éramos pecadores" (*Rom* 5, 8). Él se ha hecho hom­bre, ha entrado en nuestra historia, se ha implicado con el hombre en una Alianza, tan estrecha de convertirse en una compañía humana. El don de Dios al hombre es su presencia entre nosotros en el Hijo: revelación de la ley y su cumplimiento, palabra de Dios al hombre y respuesta del hombre a Dios. Así se nos revela la vocación de ser "hijos en el Hijo" y se nos da el Espíritu para poderlo realizar. El Verbo "era al principio": el don ha sido he­cho por Dios no gradualmente, sino con totalidad desde el inicio. Las exi­gencias de la ley no son una imposición arbitraria, que la misericordia de­bería graduar, sino los rasgos de aquella vocación y dignidad original del hombre, que en Cristo se nos ha ofrecido la posibilidad de reproducir sobre nuestro rostro humano, creado por siempre a imagen suya.

2. Ya se ha dicho que la pedagogía de Dios se dirige a un *nuevo na­cimiento* del hombre. No se trata de una mejoría gradual a partir de la pro­pia naturaleza y de las propias fuerzas. Se trata de una regeneración en la muerte y resurrección en Cristo. Por tanto esta regeneración tiene un carác­ter pascual: implica una muerte, una conversión para llegar a la resurrec­ción. La diferencia radical entre una pedagogía cristiana y una pedagogía humanística y pelagiana consiste en el reconocimiento de la necesidad de este nuevo nacimiento que pasa a través de la conversión. La acogida inte­gral de un mandamiento que con sus solas fuerzas el hombre pecador no puede llevar a cabo y que solo por gracia puede obtener forma parte consti­tutiva de esta "diferencia". Graduar el mandamiento, de tal forma que el hombre pueda observarlo a partir de un cálculo sobre sus propias fuerzas significa nada menos que "desvirtuar la cruz de Cristo" (1 *Cor*. 1, 17).

Hans Urs von Balthasar en su sexta tesis sobre la ética cristiana[[147]](#footnote-147), afir­ma que entre las exigencias de la ley y las capacidades de la naturaleza humana decaída hay una brecha siempre abierta, una divergencia que solo la gracia puede colmar y que el hombre debe dejar abierta en la esperanza de que se cumpla la promesa del don. Hay dos modos de rellenar esta brecha e intentar colmar con las propias fuerzas humanas esta divergencia: el farisaico que busca hacer que el hombre pueda alcanzar el nivel de la ley, quizá reduciendo casuisticamente o gradualmente sus exigencias (ley sin gracia); o bien el pseudoprofético, que disuelve la ley en el movimiento de la esperanza (gracia sin ley). Pero de tal forma se elimina la persona de Jesús de la moral: o renegándola en cuanto cumplimiento de la ley (Pablo) o bien en cuanto intérprete perfecto de la ley (Mateo).

3. La regeneración en la muerte y resurrección de Cristo marca el ini­cio de un hombre nuevo, que debe *crecer* hacia su plena madurez (*Ef* 4,13) definida por el amor. El hombre nuevo debe "caminar en la caridad" (*Ef* 5,2). Existe por tanto, después de la conversión un itinerario de creci­miento. El Espíritu Santo es el Autor de este crecimiento hacia la madurez, en sinergia con la libertad humana. Condición del crecimiento y del dar fruto en la caridad es "permanecer en el Señor", así como el sarmiento permanece unido a la vid y puede dar fruto.

**5. Educación moral como educación a la virtud.**

Después de la reflexión sobe la pedagogía redentora de Dios, tal como emerge de la Sagrada Escritura, es necesario interrogarnos sobre los fun­damentos éticos de una educación moral. Lo haremos examinando la concepción que sobre ésta tiene santo Tomás de Aquino y que se revela particularmente actual y fecunda en relación a la problemática que estamos examinando. Nuestro análisis no tiene por tanto solo un valor histórico, filológico, pero busca, presentando la posición del gran teólogo medieval, entrar en diálo­go crítico con las discusiones contemporáneas. La elección de santo Tomás no es solo debida al hecho de que el Concilio Vaticano II lo recomienda como maestro en los estudios teológicos y, en particular, en los de grado superior[[148]](#footnote-148), sino tam­bién a la circunstancia específica de que, precisamente en el campo de la educación moral se asiste ya desde hace una decena de años, sobre todo en la filosofía moral anglosajona, a un vigoroso redescubrimiento de la tra­dición aristotélica y tomista de la "moral de las virtudes", como la única adecuada para posibilitar la superación de los "escollos" de la ética moderna y la salida de la situación de "naufragio" en la cual se encuentra[[149]](#footnote-149).

*Necesidad de la virtud para la vida moral*

La diferencia más relevante entre la moral clásica de santo Tomás y la moral de la época moderna (iniciada con Hobbes, y con Suárez para la teología católica) es que la primera se construye como una "ética de pri­mera persona", es decir en la perspectiva del sujeto agente, que debe elegir y forjar una acción excelente, adecuada a la singularidad personal y a las circunstancias, mientras la segunda ha operado un radical desplazamiento del punto de vista poniéndose en la óptica de "la tercera persona", o sea en la del observador exterior (juez o confesor) que debe verificar la conformidad de la acción cumplida con la ley.

Desde cada uno de los planteamientos se derivan enfoques muy diversos del problema educati­vo en la moral. Para la ética de la tercera persona se trata de hacer que el individuo se adecue al comportamiento previsto por las normas, exami­nando los "casos" concretos a su luz. Para la ética de primera persona, en cambio, la educación moral se dirige a hacer, que el sujeto madure en sí aquellas predisposiciones virtuosas que lo conviertan capaz de elegir y de obrar de forma excelente. Por esto en la perspectiva de la moral tomista *la educación moral es esencialmente una educación a la virtud*.

Para que exista una moralidad auténtica, de hecho, no basta que la acción realizada sea conforme a la ley, además se necesita que esta corres­ponda al *modus virtutis* (modalidad virtuosa). Tres son los elementos ca­racterísticos de esta perfección en el obrar: 1. La consciencia del bien que se elige (*sciens*); 2. La elección del bien en razón del bien y no por otros motivos (*eligens et propter hoc eligens*); 3. La firmeza y la estabilidad en la elección (*firme et inmobiliter*)[[150]](#footnote-150).

Ahora bien, el individuo no tiene por naturaleza una dotación sufi­ciente para realizar actos virtuosos. El sí tiene los principios germinales de las virtudes morales (*seminalia virtutum*) en la razón y en la voluntad, pero estos son aún indeterminados y genéricos respecto al desafío que debido a la infinita diversidad de las circunstancias en los que se realizan los ac­tos concretos. Por otra parte la ley (tanto la humana como la divina) es constitutivamente desproporcionada para asegurar el nivel auténtico de la moralidad, anteriormente mencionado. Solo las virtudes proveen a esta in­suficiencia natural. Estas no sirven solo para consolidar la orientación al bien ya adquirido, reforzando una especie de costumbre que haga acciones conformes a la ley, sino que pertenecen a la constitución intrínseca del acto bueno: *solo el acto que tiene su origen en la virtud es verdaderamente bueno*[[151]](#footnote-151). En efecto las virtudes son aquellas perfecciones estables e intrínsecas del suje­to que lo capacitan para cumplir acciones adecuadas a su singularidad y a la particularidad de las circunstancias mudables en las que tiene que actuar.

De aquí la necesidad absoluta de la educación moral que debe ser en­tendida como educación a la virtud. En este sentido emerge la posibilidad de una confrontación crítica con algunas interpretaciones actuales del cre­cimiento moral[[152]](#footnote-152).

Por encima de todo sobresale la inadecuación de una aproximación "formal" e intelectualista como la establecida por la escuela de L. Kohl­berg[[153]](#footnote-153), que prescindiendo metódicamente de los contenidos objetivos y de las virtudes, así como del ejercicio efectivo de la libertad mediante las elec­ciones, concibe el desarrollo como capacidad de elaborar un razonamiento en torno a las elecciones por realizar y como paso de un estadio de razo­namiento al otro.

En segundo lugar también aparece abstracto concebir la madurez co­mo una progresiva integración de las elecciones concretas dentro de una opción fundamental transcendental, anteriormente emitida por la libertad en un nivel puro. La madurez consistiría en el integrar los estratos inferio­res de la personalidad, liberándolos de condicionamientos negativos, den­tro de una opción de la libertad desenganchada del tiempo y de la historia, independiente de las opciones en su nivel decisivo. Por consiguiente los actos concretos son redimensionados en su valor.

Recientemente ha sido propuesta una combinación de las dos prece­dentes teorías, que busca remediar sus límites respectivos[[154]](#footnote-154). Reconociendo que la teoría de la opción fundamental peca de "elitismo" y que la de Kohlberg se arriesga a ser demasiado formal, el moralista canadiense An­dré Guidon ha propuesto una interpretación constructiva de la opción fun­damental, la cual presupone que la noción de bien frente al cual el sujeto emite la opción fundamental no tiene el mismo sentido en los diversos es­tadios del desarrollo moral. Esta señala el desarrollo subjetivo como ape­lación a una continua autotranscendencia. A cada fase del desarrollo moral sería solicitada, por parte de la libertad fundamental del sujeto, una opción fundamental en la cual él transciende el nivel precedentemente logrado descentrándose siempre más en dirección del "otro". La propuesta es muy interesante, no solo porque reconoce francamente los límites de las escue­las en las que se inspira, sino también porque indica en la apertura al otro la orientación necesaria para superarlas. Y sin embargo, no obstante lo anterior, me parece que se trata de una teoría todavía insuficiente y equí­voca, en cuanto permanece, a pesar de todo en el horizonte del sujeto transcendental. El carácter realista de la educación moral, tal y como la encontramos en la filosofía moral de santo Tomás, exigiría tanto precisar más claramente el nexo constitutivo de la opción fundamental con las elecciones concretas, como determinar el valor moral concreto no como una simple "autotranscendencia en el desarrollo subjetivo", sino más bien haciendo re­ferencia al contenido objetivo intrínseco que las elecciones tienen en cuanto respuesta de la libertad al valor de la persona del otro. La madurez moral debe encontrar su verificación no solo y no tanto en un criterio subjetivo de autotranscen­dencia, sino en una efectiva adquisición de virtudes morales que sean ca­paces de hacer elecciones conformes al verdadero bien moral de lo perso­nal.

*La adquisición de las virtudes morales*

Nos encontramos frente a un problema muy delicado: ¿cómo nace y cómo se adquiere la virtud? Si no son posibles los actos verdaderamente buenos sin la virtud, entonces no se puede decir ‑ como ha dicho una larga tradición ‑ que para la adquisición de la virtud baste la repetición de actos exteriormente conformes a la ley. Se menciona también el problema teo­lógico: según la doctrina católica el hombre no puede por sí solo, sin la gracia de Dios, superar su debilidad moral y adquirir una fisionomía virtuosa.

Para santo Tomás existe una vida moral "pre‑virtuosa", en la que el sujeto realiza las mismas acciones que podría realizar un sujeto virtuoso, pero no en el modo virtuoso[[155]](#footnote-155). Es el nivel de la convencionalidad, o bien el de una di­fícil "continencia" de tendencias que llevaría diversas opciones o también de una docilidad determinada todavía por el juicio de un educador exterior a sí mismo. La adquisición de la virtud implica un verdadero y propio *salto de cualidad* en la elección que realiza la adhesión responsable y personal al bien moral concreto. A partir de un propósito genérico de vida virtuosa, la libertad ratifica mediante una elección particular la orientación buena. De hecho la virtud no es una predisposición mecánica a un cierto compor­tamiento, una disminución de la libertad, sino un *habitus electivus*, una capacidad de elección excelente y adecuada y, por tanto, un incremento de la libertad. En la elección *se expresa la virtud*, porque "es en las elecciones donde se gana o se pierde la batalla moral"[[156]](#footnote-156). Después de este salto cualitativo, la pedagogía moral conoce, no ya un desarrollo y un paso de estadios, sino más bien un crecimiento, a lo largo del cual la virtud ya adquirida hecha raíces y profundiza siempre más.

Se entiende así porqué la educación a la virtud, partiendo de algunos principios innatos al sujeto (gérmenes de virtud), implique la presencia de un *educador*, el cual, siendo ya virtuoso, solicite al educando cumplir actos conformes a la virtud y así prepare el salto de cualidad necesario para el paso a la dimensión virtuosa interior del obrar. Desde el punto de vista exterior será necesaria una disciplina que genere buenas costumbres, una explícita enseñanza e indicaciones concretas, pero sobre todo un clima afectivo y de confianza hacia los educadores. La educación es, no solo y exclusivamente instrucción de la inteligencia, sino formación global del carácter. Todo lo anterior puede actuarse concreta y sencillamente en el interior de *comunidades* unificadas por una visión de la vida, caracteriza­das por una tradición moral vivida, corroborada por ejemplos "canónicos" de virtud propuestos en una narración y guiados por una autoridad reco­nocida[[157]](#footnote-157).

*Función de la comunidad política y de la ley humana*

Si la virtud solo puede surgir en el interior de una comunidad huma­na, ¿cuál es la función de la sociedad política y de las leyes humanas, al respecto? En la perspectiva de santo Tomás la *ley* es una regla de los actos humanos, que en sí no es adecuada para garantizar la moralidad auténtica (*modus virtutis*), sino que tiene como finalidad favorecer la formación de la virtud: "El fin de cualquier ley es que los hombres se hagan justos y virtuosos"[[158]](#footnote-158). La *ley humana* (positiva), aún teniendo como criterio la ley eterna de Dios, no puede pretender una completa educación a la virtud: no sería capaz[[159]](#footnote-159). Su finalidad es sólo la de asegurar la tranquilidad temporal de la sociedad, castigando con sanciones solo aquello vicios que comprome­terían la existencia misma de la comunidad civil.

En este contexto santo Tomás habla explícitamente de *gradualidad de la ley humana*[[160]](#footnote-160). Puesto que la característica necesaria de la ley humana en la sociedad civil es la de ser "posible" en relación a las concretas con­diciones de una determinada comunidad política, esta no puede pretender la prohibición de todos los vicios, solamente debe limitarse a castigar con sanciones los vicios más graves, de los cuales es posible que al menos la mayor parte de la población se abstenga. A través de esta disciplina exte­rior obtenida mediante sanciones, por un aparte se asegura la base necesa­ria de una justa convivencia social, por otra parte se contribuye a formar en los ciudadanos algunas actitudes que predispongan hacia la virtud no inmediatamente, sino gradualmente (*gradatim*). De hecho, si en seguida se quisiera imponer a la multitud todos los comportamientos propios de los virtuosos, se caería en males peores, por lo que tal objetivo no es realista.

El punto decisivo que debe observarse, en esta teoría tomista es la distinción entre finalidad de la ley moral como tal (favorecer la virtud) y finalidad de la ley civil humana (consentir una convivencia social armoniosa, orientada hacia la virtud). Hay una base mínima de valores morales, que deben ser tutelados por la ley civil para no caer en una convivencia injusta, pero se debe considerar que como tal la ley civil humana es estructuralmente inadecua­da para conducir a la virtud. En este sentido santo Tomás admite la gra­dualidad de la ley. Pero esto precisamente concierne *solo a la ley humana de la sociedad civil y no a la ley moral como tal*.

La imperfección de la comunidad civil, la inadecuación de las leyes hu­manas para conducir a la virtud nos empujan a considerar una cuestión, que ya había insinuado, pero he dejado en suspenso: la necesidad de la gracia divina para la formación virtuosa.

*Necesidad de la acción educativa de Dios*

Esta necesidad se deriva de la consideración de la insuficiencia tanto de la ley natural, como de la ley humana para dirigir los actos hu­manos, con el fin de que sean verdaderamente virtuoso en relación al fin último de la felicidad eterna[[161]](#footnote-161). Para que el hombre llegue a la virtud es por tanto nece­sario la intervención de la acción educativa de Dios (ley divina, es decir, revelada), la cual se realiza *en dos etapas graduales*, que van desde lo im­perfecto a lo perfecto[[162]](#footnote-162): 1. La etapa de la *ley antigua*, que como ley escrita, ofrece una instrucción exterior sobre las exigencias de la ley natural, oscu­recidas en la razón por causa de las pasiones y del pecado; 2. La etapa de la *ley nueva* o del Espíritu Santo, la cual da interiormente la capacidad de obrar virtuosamente, haciéndonos amar el bien por sí mismo.

El modo de obrar de la ley divina, en su forma perfecta y definitiva, es todavía de tipo binario[[163]](#footnote-163): ésta obra a través de los preceptos y de los consejos. Los *preceptos* implican una obligación estricta, porque sin estos no se puede respetar el orden de la virtud, que es el orden propio de la razón. De hecho cuando se obra contra un precepto de la ley divina, el individuo se coloca al margen de la virtud. En cambio los *consejos* son advertencias que tienen como fin la perfección, es decir, el crecimiento en la virtud. Reencontramos aquí la distinción que precedentemente había yo expresado mediante los términos desarrollo y crecimiento.

El resultado obtenido mediante el estudio de la educación a la virtud según santo Tomás es por tanto el siguiente: en el itinerario pedagógico que conduce a la virtud se deben distinguir dos momentos y dos modali­dades diversas.

Existe un *nivel básico*, antes del cual no hay virtud, nivel que se defi­ne por los preceptos de la ley moral (mandamientos de la ley moral y del Decálogo). *Antes* de este nivel solo hay una vida moral de conformidad pre‑virtuosa; *fuera* de este nivel, en quien obra contra los preceptos, sola­mente existe el vicio por reconocer y corregir. La ley humana de la convi­vencia civil puede ayudar a través de la disciplina y las sanciones el surgir de disposiciones éticas elementales, pero es inadecuada constitutivamente para la formación de la virtud. Esta, por tanto debe mirar gradualmente al perfeccionamiento moral de la sociedad, pero no puede hacerlo, ni inme­diata, ni completamente.

A través de un salto cualitativo, se accede al *modo de obrar verdade­ramente virtuoso*, en el cual se ama el bien por el bien. Solo la gracia divi­na puede realizar este paso, mientras la acción educativa humana puede preparar el terreno por medio de un adecuado clima afectivo y de una co­munidad orientada al bien. Una vez logrado este nivel de la virtud, éste a su vez puede incrementarse y crecer, tomando profundidad y raíces en el indivi­duo. Asegurado el respeto mínimo de los preceptos, la modalidad de la llamada moral será la del consejo para una perfección siempre mayor en el amor de Dios y de los hermanos.

**6. El crecimiento en la caridad**

Un "locus" privilegiado en el que santo Tomás usa abundantemente el lenguaje de la gradualidad con significado moral (*gradualitas, gradus, gra­dualiter*) es el tratado de la virtud de la caridad, en cuyo interior realiza su función permanente, si bien subordinando igualmente, el precepto. En este contexto se puede por tanto buscar una confirmación del nexo que une crecimiento moral y precepto y, por tanto, del significado legítimo y de los límites de la integración de la gradualidad en el camino moral.

*El don de la caridad y el modo de su crecimiento*[[164]](#footnote-164)

La virtud de la caridad es para santo Tomás, así como para toda la tradición católica el vértice de la vida moral, su perfección cumplida. Es la forma de toda virtud moral, hasta el punto de que sin ésta no se dan en sentido propio virtudes morales auténticas. La caridad es de hecho la virtud del fin: la orientación de la voluntad hacia Dios amado por encima de todo como fin último de la vida, como felicidad perfecta, en la que se cumple cada tendencia del espíritu humano.

La caridad puede ser definida como "una cierta amistad del hombre con Dios", basada en la comunicación de la felicidad eterna. Dios mismo, por lo demás, en su vida trinitaria íntima es comunión perfecta de perso­nas, caridad vivida. La caridad, como virtud teológica, perfección de la vi­da del hombre, es la participación, donada por gracia, a esta vida íntima. Ésta excede por tanto toda proporción con la naturaleza humana y no depende de cualquier virtud natural, sino exclusivamente de la gracia del Espíritu Santo. Solo por gracia somos proporcionadamente devueltos a la amistad con Dios, mediante la infusión de la caridad.

Ahora bien, la caridad es para santo Tomás una *camino*: ésta crece desde una amistad inicial hasta llegar a la perfección. Si también el apóstol Pablo llama a la caridad un camino (*1 Cor*.12, 31) significa que ésta puede au­mentar sin límites. Sobre esta vía tanto más avanzamos cuanto más nos acercamos a Dios, no con los pasos del cuerpo, sino con los afectos del espíritu. Por otra parte si la caridad no pudiese aumentar continuamente, cesaría también el progreso de la vida. Por tanto, mientras estamos sobre la tierra ("in vía") el crecimiento de la caridad no tendrá nunca final: esta po­drá siempre crecer sin que sea posible ponerle ningún límite.

¿Pero cómo sucede este crecimiento? El Doctor Angélico dice que la caridad *no crece por añadidura* de elementos nuevos a aquello que ya existe (así como, por ejemplo en el aprender la geometría, se adquieren siempre nuevos conocimientos). No se trata por tanto de adquirir cualquier cosa que no haya sido ya dada en la gracia inicial. También la más pequeña semilla de caridad se extiende potencialmente a todas las realidades que deben ser amadas por caridad. El crecimiento sucede por tanto de otra for­ma: no por añadidura, sino por *intensificación*. Si ya ha sido todo dado desde el inicio y nada se debe añadir desde el exterior, el sujeto siempre puede participar más intensamente de la amistad con Dios. Se trata de una aumento orgánico, como el de un cuerpo que crece no porque le sean aña­didos nuevos miembros, sino desarrollando los que ya tiene y perfeccio­nándolos mediante el ejercicio. Como el sujeto moral es uno, así también la caridad es una en sí misma y en esta unidad y fuerza unificadora tiene la característica de una totalidad sin exclusiones.

Todo acto de caridad prepara al hombre cada vez más a obrar por caridad abriéndolo sin medida y preparándolo para la vida eterna. Es el concepto de "mérito": el acto de caridad merece la vida eterna y, en seguida, produce el incremento de la caridad misma. No obstante, mientras se está en camino la caridad puede ser perdida, porque el hombre en la condición terrena no goza de la condición de Dios y, no está lleno hasta el punto de estar siempre en acto de caridad. La caridad puede también dis­minuir, consecuentemente por la falta de ejercicio o por los pecados venia­les. Se observa como la disposición fundamental de la vida moral, que es la caridad, está unida, en la distensión temporal, al ejercicio de actos li­bres: sin estos la caridad disminuye; con actos gravemente contrarios a ésta se pierde.

*La caridad como "perfección" y como "camino"*[[165]](#footnote-165)

La temática de la gradualidad corresponde a la tensión interna de la virtud de la caridad, la cual es al mismo tiempo "perfección" y "camino".

¿Qué significa que la caridad es "perfección"? Una realidad es per­fecta cuando ha alcanzado el fin que le es propio. Desde el momento que la caridad nos une con Dios, fin último de la existencia, esta es la perfección de la vida cristiana.

Santo Tomás distingue tres tipos de perfección: el absoluto, que es propio solo de Dios, el total por parte del amante, que para nosotros solo se puede realizar en el cielo, y al finalmente el propio de nuestra condición de pere­grinos (*viatores*). Esta última modalidad, todavía provisional, de perfec­ción en la caridad, consiste en el rechazar todo aquello que contrasta con el movimiento de nuestro amor hacia Dios. Esta se realiza en una doble mo­dalidad: 1. Por encima de todo excluyendo todo lo que contrasta directa­mente con la caridad (pecado mortal); de hecho sin esta perfección inicial no se da ni siquiera la caridad. 2. En segundo lugar excluyendo de la vo­luntad también lo que impide a la caridad dirigir totalmente el afecto a Dios (pecados veniales e imperfecciones). Como se ve el Aquinate ha dis­tinguido, en el interior de la perfección en la caridad propia de los "viatores" *un nivel inicial y básico de perfección*, que no admite gra­dos o compromisos con el pecado (o hay caridad o no hay) y que es con­dición previa de la vida de caridad, y un nivel de perfección más avanzado, en el que existen grados de crecimiento.

En este sentido los *preceptos* que quedan plenamente en vigor tam­bién en la vía de la caridad se dirigen sobre todo a la tutela del grado mínimo, por debajo del cual nos situamos al margen de la caridad. El pecado mortal, o sea una elección en contraste grave con el amor de Dios, es por definición contra la caridad y hace perder la caridad. En cambio los *conse­jos* están dirigidos a quitar los obstáculos y a facilitar el crecimiento en la caridad. Se observa que los mismos preceptos, (en cuanto no son solo indi­caciones negativas: "¡No hacer esto!" sino también positivas: "¡haz esto!") son susceptibles de grados de realización diversos: desde un nivel mínimo y básico hasta un nivel máximo. También estos son "caminos" que hay que re­correr. Para no transgredir un precepto basta realizarlo en un nivel mínimo, aunque no se sigan los consejos. Para mantenerse al interno de la caridad es condición necesaria respetar el umbral mínimo de la observación de los preceptos negativos.

Esto va en contra del rigorismo maximalístico que retiene todas las formas de precepto igualmente obligatorias y no distingue entre precepto y consejo. Al mismo tiempo es una invitación al crecimiento continuo en la caridad, la cual tiene necesidad del ejercicio para conservarse y aumentar.

*Caridad y precepto*[[166]](#footnote-166)

Tropezamos aquí con la delicada relación entre caridad y precep­to, que decide la identidad misma de la moral cristiana. Por un lado pa­rece que la caridad supere todo precepto y lo convierta en superfluo: quien vive la caridad no tiene más necesidad de la ley. Por otro lado la caridad misma se nos presenta como el cumplimiento de la ley, más aún como un precepto: el mandamiento del amor. ¿No hay quizá una heterogeneidad entre la lógica de los preceptos y la lógica del amor? ¿Y cómo es posible obligar al amor?

Acerca de esta cuestión, santo Tomás se pregunta si es conveniente que se mande al hombre "amar a Dios con todo el corazón". Parece que este precepto, tomado al pie de la letra nos ponga a todos en un estado de pecado mortal. ¿Quién, de hecho, en el curso de esta vida puede decir que ama a Dios siempre y con todo el corazón, desde el momento que necesa­riamente cumplimos acciones que no son directamente referidas al amor de Dios?

La respuesta del maestro medieval se basa en la distinción entre "amor en acto" y "amor habitual" de Dios. El amor en acto hacia Dios con todo el corazón, para siempre, es posible solo en el cielo: forma parte del grado de perfección de la "patria". En la tierra sólo es posible el amor habi­tual de Dios, que tiene un grado mínimo e indispensable: no hacer nada que sea directamente contrario al amor de Dios. Esta es la perfección de la "vía", a la que no se opone el pecado venial, sino el mortal. El precepto del amor de Dios puede ser perfectamente observado solo en el cielo, cuando se ha conseguido el fin, y solo imperfectamente sobre la tierra, cuando aun no habiendo llegado a conseguir el fin, sin embargo no nos alejamos con los pasos de las propias acciones del orden hacia el fin.

Por tanto la caridad cae justamente bajo un precepto, que aun así admite una gradualidad de realización y un crecimiento desde el imperfec­to al perfecto. Existe sin embargo un límite por debajo del cual no se está ya en la caridad sino fuera de ésta. Es el límite del pecado mortal, verifi­cado por los preceptos negativos de la ley. La observancia de los mismos es necesariamente exigido por la caridad. Por encima de este límite míni­mo existe el progreso sin fin hacia un cumplimiento perfecto de la ley, en el crecimiento hacia la caridad; existe el camino de la perfección ayudado por los consejos y sostenida por el don de la gracia.

*Observaciones sintéticas conclusivas*

La doctrina tomista sobre la educación moral como educación a la virtud y sobre el crecimiento en la caridad, se presenta como una respuesta articulada y convincente a la cuestión puesta por el tema de la gradualidad en la vida moral. De hecho en ésta se tiene en cuenta el carácter gradual del camino moral cristiano, concebido como un sucederse de etapas, aun­que no se atenúan las exigencias de la verdad y de la objetividad del bien moral. Se valoriza el aspecto subjetivo del crecimiento, pero sobre la base objetiva de la observancia de los preceptos. Así se evita una indiscrimina­da aplicación de la "gradualidad de la ley" y la expresión "ley de la gra­dualidad" se precisa en su contenido, protegiéndose de posibles ambigüe­dades debidas a un horizonte todavía legalístico.

La propuesta tomista manifiesta fielmente el dato bíblico y sobre todo el evangélico, que reconoce el valor imprescindible de la ley, afirma la ne­cesidad de la conversión y atribuye la función primaria a la gracia en la posibilidad de una conversión y de un crecimiento.

Busquemos ahora recoger sintéticamente los elementos éticos funda­mentales para una correcta integración de la gradualidad como categoría pedagógica.

1. Sobre todo el elemento característico de la perspectiva tomista es la centralidad no de la ley, sino de la *virtud*. La pedagogía moral no consiste en el adiestrarse en la ejecución de la ley o bien en el redimensionar la ley gradualmente a las capacidades del educando, sino en el promover la ma­durez del sujeto, y así mismo el formar aquellas disposiciones de carácter que le permitan obrar de forma excelente respondiendo a su vocación, se­gún las exigencias críticas de la situación.

Esta formación comporta dos momentos distintos: 1. El paso de una vida moral pre virtuosa a una vida moral virtuosa; tiene carácter de *conversión*, con un salto cualitativo posibilitado por la gracia. De la de­formidad del vicio o de la conformidad exterior a la ley, se debe llegar a la moralidad auténtica (*modus virtutis*), como sintonía interior y amor al bien por el bien. 2. El proceso de *crecimiento* en la virtud, que consolida y pro­fundiza las disposiciones de carácter y dota a la libertad de un soporte siempre más adecuado para realizar elecciones excelentes.

En este modo de concebir la educación moral, la *ley* está al servicio de la virtud y sirve para verificar la conformidad exterior con la verdad mo­ral, que favorece el salto cualitativo de la conversión al bien. La *comuni­dad*, enraizada en los valores morales, se manifiesta como dimensión y factor imprescindible de la formación a la virtud. Sobre todo el espacio queda abierto para la *gracia*, que desde el interior permite el salto cualitati­vo: el rechazo del mal y el amor al bien.

Es esencial en esta dinámica educativa la no disolución de la ley en las coordenadas de las posibilidades históricas factibles de la libertad hu­mana, establecidas a la luz de una valoración "demasiado humana". Se de­be respetar la distancia de la ley, como apelación a una vocación que supe­ra las posibilidades del hombre decaído, pero que no obstante representa la exigencia de su verdad original. "La ley es santa y justo y bueno es el mandamiento" (*Rom* 7, 12). "Pero nosotros bien sabemos que la ley es es­piritual, mientras yo soy de carne, vendido como esclavo del pecado" (*Rom* 7, 14). Esta dialéctica de ley y pecado no desemboca en la desespe­ración de poder observar la ley o en la adaptación de la ley a las posibili­dades del hombre pecador, sino más bien en la oración, en el grito de sú­plica: "¿Quién me liberará de este cuerpo dirigido a la muerte?" (*Rom* 7, 24). Esta oración es el pasaje abierto a la gracia, que irrumpe y transforma al hombre. Haciéndolo capaz de observar la ley de Dios, para la que su co­razón está hecho.

San Agustín en su comentario al discurso de la montaña[[167]](#footnote-167), ve la oración del Padre Nuestro y las preguntas contenidas en esta oración, como la base de la moral. La moral es solicitud de liberación del pecado y de gracia para poder estar fielmente en grado de realizarse a sí mismos según la medida de la propia verdad integral, que está en la vocación de Dios.

2. La plenitud de la vida cristiana es la caridad, el don de sí en el amor a Dios y a los hermanos. Se trata de una virtud teologal, es decir, de una participación en el Espíritu hacia la caridad misma de Dios. Se reanuda aquí, a nivel teológico, más bien teologal, cuanto se ha dicho a nivel ético y antropológico sobre la virtud y la educación moral.

Hay un momento de *conversión inicial*. Es la acogida de la caridad, que comporta el rechazo del pecado. La vida cristiana se inicia por un don de gracia que provoca la conversión sin compromisos de todo aquello que se opone a Dios. En este nivel no puede haber grados: se trata de un grado mínimo. Hablando con propiedad no se trata ni siquiera de una primera etapa, sino en la condición previa del camino. Se pide el reconocimiento honesto y claro de la verdad: llamar las cosas por su nombre (decir bien al bien y mal al mal) y arrepentirse del pecado confiándose en la misericor­dia.

Luego viene el *crecimiento en la caridad*, a través de la consolidación y el perfeccionamiento de la propia respuesta positiva hacia Dios. Ésta no sucede por añadidura de algo que falta, sino por intensificación, por incre­mento orgánico interno de todo aquello que se nos ha dado desde el inicio.

En esta dinámica de la caridad, como se ha visto, los *preceptos nega­tivos* indican el nivel mínimo que hay que respetar, por debajo del cual se está contra el amor de Dios. En este sentido la *caridad* implica necesaria­mente el respeto de las exigencias mínimas de los preceptos de la *justicia* de la ley natural. El Dios de la Redención es también el Dios de la Crea­ción. En cambio los *preceptos positivos* de la ley moral y los *consejos* muestran respectivamente las vías de un crecimiento nunca concluido y los modos de una más fácil consecución de la perfección en la caridad.

Así se evita tanto el minimalismo ético (según el cual bastaría respe­tar los preceptos negativos: al contrario la moral es una "vía", un dinamis­mo siempre abierto al crecimiento en la caridad); como el maximalismo ri­gorista que impone con el mismo valor de obligatoriedad preceptos negati­vos, preceptos positivos y consejos. En cambio se necesita distinguir cui­dadosamente entre preceptos morales negativos, que en cuanto indican lo que es contrario a la caridad, obligan bajo pena de pecado mortal, y precep­tos morales positivos y consejos para los cuales el cumplimiento es gradual y anuncia la progresiva madurez de una respuesta siempre más plena y ge­nerosa.

La visión tomista es por tanto de una comprensión *dramática* y *dinámica* de la vida cristiana como vocación a la caridad. La dramaticidad corresponde a la necesidad de conversión y a la apertura a la gracia, la dinamicidad es un ca­mino sin fin sobre la tierra, sostenido por el don del Espíritu, que provoca en nosotros, con la colaboración de nuestra libertad mediante los actos, el incremento de la caridad.

**7. Referencias magisteriales**

Juan Pablo II, Homilía del 25 de octubre de 1980 al Sínodo de la familia.

Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, nn. 9 y 34.

**8. Bibliografía**

AA.VV., *Gradualité de la Loi et Loi de la gradualité*, Session Théologique et pastorale, oct. 1993, Ars (con escritos de C. Caffarra, M. Hendrickx y L. Melina).

G. Abbà, *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, in "Salesianum" 53 (1991), 273-314.

E. Anscombe, *Gradualness in a Law, and a Law of Gradualness*, in "Anthropos" (ahora: "Anthropotes") 2 (1986), 183-186.

R. García de Haro, *Gradualità della legge e legge della gradualità*, Centro Studi e Ricerche sulla Regolazione Naturale della Fertilità, Università del Sacro Cuore, Roma 1984.

H. Günthör, *Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben*, en J. Bökmann (Hrsg.), *Befreiung von Objektiv Guten?*, Vallendar-Schönstadt 1982, 139-155.

J.M. Lustiger, *Gradualità e conversione*, en AA.VV. *La "Familiaris consortio"*, Città del Vaticano 1982, 31-57.

W. Waldstein, *The distinction between "the Law of Gradualness" and "the Gradualness of Law"*, in "Antropos" (ahora "Anthropotes") 2 (1986), 187-200.

A. You, *La Loi de gradualité. Une nouveauté en morale?*, Paris 1991. Sobre esta obra véanse las observaciones críticas de M. Hendrickx, en las pp. 28-37, del volumen colectivo anteriormente citado, resultado del seminario de Ars de octubre de 1993.

1. Las actas de los dos Convenios han sido publicadas en los siguientes volúmenes: *Persona verità e morale*, Città Nuova, Roma 1987 e *Humanae vitae: 20 anni dopo*, Ares, Milano 1989. [↑](#footnote-ref-1)
2. F.Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, in "Stimmen der Zeit" 115 (1990), 3-16. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, 116-174. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. X. Thevenot, *Magistère et discernement moral*, en "Études" 362/2 (1985), 231-144. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr B. Häring, *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, "Il Regno/Attualità", 15 genn. 1989, 1-4. Para una respuesta puntual y crítica a nivel metodológico,véase: T. Styczen, *Dove sbaglia Padre Häring*, en "30 Giorni" n. 5, maggio (1989),67-73. [↑](#footnote-ref-5)
6. Para todo este tema, léase un pequeño libro del Card. J. Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London 1986. Recientemente ha sido traducido al italiano: *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia 1991. [↑](#footnote-ref-6)
7. Para esta tesis, ver en el volumen de AA. VV. (Hrsg. P. Hünermann), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990, véase sobre todo las aportaciones de B. Fraling, *Hypertrophie lheramtlicher Autorität in Dingen der Moral?* (95-129) y de P. Hünermann, *Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte* (130-156). [↑](#footnote-ref-7)
8. Véase, por ejemplo, la aportación de J. Fuchs, *Verità morali - verità di salvezza*, en su libro: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale M. 1984, 59-78; y la de Ph. Schmitz, *Ein Glaube - kontroverse Gewissensentscheidungen*, en AA.VV. (Hrsg. J. Horstmann), *Gewissen. Aspekte eine vieldiskutierten Sachverhaltes*, Kath. Ak. Schwerte 1983, 60-76. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cfr G. Angelini, *La crisi della morale*, en "Riv.Clero Ital." 70/10 (1989), 662-675. [↑](#footnote-ref-9)
10. Indicaciones en este sentido se encuentran en el agudo análisis propuesto por G. Angelini, *Ritorno all'etica? Tendenza e ambiguità di un fenomeno recente*, in "Il Regno/attualità" 14(1990), 438-449. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tomo ampliamente algunos lúcidos análisis de R. Buttiglione, *Qualche riflessione sulla situazione attuale della morale cristiana e sul suo destino*, en "Comunio" 34 (1977), 65-84,y recientemente publicado en el libro: *La crisi della morale*, Roma 1991. [↑](#footnote-ref-11)
12. R. Buttiglione, *Qualche riflessione*, cit., 77. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr.G. Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, Brescia 1991, 185-190. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cfr R. Buttiglione, *Augusto del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale M. 1991, 203-235. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr R. Buttiglione, *Qualche reflessione*, cit. [↑](#footnote-ref-16)
17. Milano 1978, 23-25: "Delle tre metamorfosi". [↑](#footnote-ref-17)
18. Edic. ital,: Roma - Bari 1980. [↑](#footnote-ref-18)
19. W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 55-69. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in Occidente*, Bologna 1984. [↑](#footnote-ref-20)
21. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna, Il potere*, Brescia 1984. [↑](#footnote-ref-21)
22. Edic. ital.: Milano 1988 (original: 1981). Para una reseña crítica muy cuidada y aguda sobre el debate, se puede leer: G. Abbà, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989, 76-132. [↑](#footnote-ref-22)
23. Para estudios mas detallados: L. Vereecke, *Da Guigliermo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Roma 1990; y S. Pinckaers, *Le fonti della morale cristiana. Metodo,contenuto,storia*, Milano 1992. [↑](#footnote-ref-23)
24. Para un comentario teológico véase: J. Fuchs, *Aggiornamento della Teologia morale: un desiderio del Vaticano II*, en "Periodica de re morali,canonica,liturgica" 55 (1965), 499-548. [↑](#footnote-ref-24)
25. W. Kerber, *Limiti della morale biblica*, en Demmer-Schüller, *Fede cristiana e agire morale*, Assis 1980, 129-143; J. Endres, *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?*, en "Studia Moralia" 2(1965); J. Fuchs, *Christian Morality: Biblical Orientation and Human Evaluation*, en "Gregorianum" 67/4(1986),745-763. [↑](#footnote-ref-25)
26. La Encíclica *Veritatis Splendor* denuncia este inadmisible "pluralismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de los contextos sociales y culturales" como consecuencia de la ruptura del "nexo intrínseco e indivisible que une entre sí fe y moral." (n. 4). [↑](#footnote-ref-26)
27. Cf *Gaudium et Spes*, n. 43. Véase también: Pablo VI, Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, (1971), n. 50. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cfr J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, in "Gregorianum" 71 (1990),697-711. [↑](#footnote-ref-28)
29. Pablo VI, *Allocutio ad Sodales Congregationis SS. Redemptoris, sept.1967*: AAS 59 (1967),960-963. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Enchiridion Vaticanum*, vol.5, Bologna 1982, 612-645. [↑](#footnote-ref-30)
31. C. Caffarra, *Vivente in Cristo*, Milano 1981; I. Biffi, *Integralità cristiana e fondazione morale*, en "La Scuola Cattolica" 115 (1987),570-590; G. Chantraine - A. Scola, *L'évenement Christ et la vie morale*, en "Anthropotes" 1 (1987), 5-23; A. Scola, *Christologie et morale*, en "Nouvelle Revue Thèologique" 109 (1987), 382-410. [↑](#footnote-ref-31)
32. R. Mehl, *Morale cattolica e morale protestante*, Torino 1973. [↑](#footnote-ref-32)
33. San Agustín, *De moribus ecclesiae Catholicae*, I,II,3 y III,4 (Ed. Bénédictine, curée par R. Roland-Gosselin, Paris 1949). [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.106, a.1. [↑](#footnote-ref-34)
35. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Torino 1975, 123-125. [↑](#footnote-ref-35)
36. J. Ratzinger, *Chiesa,ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987, 185. [↑](#footnote-ref-36)
37. H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1972,93. [↑](#footnote-ref-37)
38. Sobre este tema del perdón, tan decisivo para la antropología y para la ética, recomiendo el volumen de J. Laffite, *Le pardon transfiguré. Contribution à une anthropologie Théologique*, presentado como tesis de doctorado en el "Instituto Juan Pablo II" de Roma, que tiene anunciada su aparición para antes del final de 1995 en la editorial Desclée.". [↑](#footnote-ref-38)
39. S. Tomás de Aquino, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect.III, nn.1005-1006 (Marietti). [↑](#footnote-ref-39)
40. Cfr. R. Spaemann, *La responsabilità personale e il suo fondamento*, en AA.VV., *Etica teleologica o etica deontologica*, Quaderno CRIS nn.49-50, Roma 1983, 5-25. [↑](#footnote-ref-40)
41. G. Angelini, *Ritorno all'etica?*, cit.,443. [↑](#footnote-ref-41)
42. En la discusión ético-política en los Estados Unidos, el argumento de "seamless garment" (túnica inconsutil) se emplea para mantener que no nos podemos fijar solo en el aborto,sino que es necesario verificar si un candidato político respeta la vida humana en todos sus aspectos (justicia social, política internacional, pena de muerte, ect.). El tema de la defensa de la vida seria una "túnica inconsutil", que no puede ser rasgada privilegiando algún aspecto parcial. [↑](#footnote-ref-42)
43. Sobre este tema, véase el candente análisis de M. Chooyans, *L'avortament: enjeux politiques*, Longueuil-Quebec 1990. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr C.S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979. [↑](#footnote-ref-44)
45. R. Spaemann, *La responsabilità personale e il suo fondamento*, en R. Spaemann & Altri, *Etica teleologica o etica deontologica. Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, Quaderni CRIS, n. 49-50, Roma 1983, 19. [↑](#footnote-ref-45)
46. S. Tomás de Aquino,  *De Malo*, q. 15, a. 1. [↑](#footnote-ref-46)
47. Juan Pablo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città del Vaticano 1985, Catechesi CXXIII, 467-469. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cfr. W. May, *Moral Absolutes, Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee 1989, 19-26. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cfr J. Fuchs, *Etica cristiana en una società secolarizzata*, Casale M. 1984, 117-137. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cfr S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Historie et discussion*, Fribourg Suisse 1986, 20-66. [↑](#footnote-ref-50)
51. Cfr por ejemplo *Contra Gentiles*, III, 129: "En los actos humanos hay algunos elementos rectos por naturaleza y no solo por conformidad con la ley establecida". [↑](#footnote-ref-51)
52. D.M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Freiburg im Br. 1935, nn. 99 e 111. [↑](#footnote-ref-52)
53. Cfr B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi 1975. [↑](#footnote-ref-53)
54. P. Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, in "Nouvelle Revue Théologique" 87 (1965), 356-376. [↑](#footnote-ref-54)
55. Clásica es la formulación del padre M. Zalba, *Theologiae moralis Summa*, I, n. 340, que evidencia las cuatro siguientes:

    1. la acción debe ser buena en sí misma o al menos indiferente;

    2. el efecto bueno no debe ser obtenido mediante el efecto malo;

    3. debe haber una proporción entre el efecto bueno y el efecto malo que pueda justificar el mal producido;

    4. la voluntad del sujeto que ejecuta el acto debe apuntar solo al efecto bueno. [↑](#footnote-ref-55)
56. Debo la idea de este ejemplo a una conversación con el Prof. M. Rhonheimer, del cual ha sido recientemente publicada en italiano la obra de ética filosófica: *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma 1994.". [↑](#footnote-ref-56)
57. Cfr San Gregorio de Nissa, *Vita di Mosé, II, 3-6, GNO VII,1* (Musurillo) 34-35. [↑](#footnote-ref-57)
58. Para un planteamiento correcto de la relación entre persona y actos véase, desde la perspectiva de una correcta teoría de la acción: E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1985; desde la perspectiva antropológica: K. Wojtyla, *Persona y acción*, Madrid 1982. También es útil: A. Rodríguez Luño, *Ética general*, Pamplona 1991. [↑](#footnote-ref-58)
59. Para una mayor documentación véase mi libro: L.Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987, 42-49. [↑](#footnote-ref-59)
60. Th. G. Belmans, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Città del Vaticano 1980. [↑](#footnote-ref-60)
61. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7. [↑](#footnote-ref-61)
62. Para la distinción entre *species naturae* y *species moris*, véase: *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad IIIum.". [↑](#footnote-ref-62)
63. Sobre la distinción entre preceptos positivos y preceptos negativos de la ley moral, véase: *Veritatis splendor*, n. 52. En Santo Tomás de Aquino, la encontramos explicada en los siguientes textos: *Summa Theologiae*, II-II, q. 33, a. 2; *De Malo*, q. 7, a. 1, ad VIIIum; *Super Ep. ad Romanos*, c. XIII, lect. II, n. 1052 (ed. Marietti). [↑](#footnote-ref-63)
64. Cfr *Veritatis splendor*, n. 53. [↑](#footnote-ref-64)
65. C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 83. [↑](#footnote-ref-65)
66. Cfr W. May, *Moral Absolutes*, cit., 43-46. [↑](#footnote-ref-66)
67. Cfr para la documentación en los Padres: W. May, *Moral Absolutes. Catholic Tradition. Current Trends, and the Truth*, Milwaukee 1989; para los doctores de la escolástica y los tiempos modernos: S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsequement mauvais. Histoire et discussion*, Paris 1986. [↑](#footnote-ref-67)
68. P.J. Wadell, *Friendship and Moral Life*, Notre Dame 1989, 19-21. [↑](#footnote-ref-68)
69. Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, III, 10, 89-90; véase L. Melina,  *La conoscenza morale*, cit., 111. [↑](#footnote-ref-69)
70. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 4: "Christus maxime est sapiens et amicus!". [↑](#footnote-ref-70)
71. G.B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977. [↑](#footnote-ref-71)
72. Cfr K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 131-148. [↑](#footnote-ref-72)
73. Por ejemplo en el ensayo: *Libertà fondamentale e morale*, en J.Fuchs, *Esiste una morale cristiana?*, Brescia 1970, 113-179; *Essere del Signore*, Roma 1981, 108-120. [↑](#footnote-ref-73)
74. R. McCormick, *Personal conscience*, en *An American Catholic Catechism* (ed. G.J. Dyer), New York 1975, 189-193. [↑](#footnote-ref-74)
75. J. Boyle, *Freedom, the Human Person and Human Action*, in AA.VV., *Principles of Catholic Moral Life* (ed. W. May), Chicago 1980, 250. [↑](#footnote-ref-75)
76. Cfr por ejemplo B.Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol.I, Roma 1980, 466-483. [↑](#footnote-ref-76)
77. A.Galli, *L'opzione fondamentale esistenzialistica e il peccato*, en "Sacra Doctrina" 30 (1985), 213-239. [↑](#footnote-ref-77)
78. S. Dianich se pronuncia en este sentido en su importante estudio: *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968, 154: "...la primera deliberación se concluye necesa­ria­mente en una elección que no puede dejar de contener un impulso de la volun­tad hacia el fin último, no ya solamente en su significado genérico, sino deter­minado en un bien concreto". Por esto la opción fundamen­tal hacia el Bien Supremo, será una elección, y una elección cons­ciente (p. 261-265). [↑](#footnote-ref-78)
79. El texto decisivo de Santo Tomás es *Summa Theologiae*, I-II, q. ­89, a. 6. [↑](#footnote-ref-79)
80. Cfr C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, 13-55. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 1. [↑](#footnote-ref-81)
82. A. Galli, *L'opzione fondamentale*, en "Sacra Doctrina" 28 (1983), 46-66. [↑](#footnote-ref-82)
83. J.Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofía morale*, Milán 1979, 170-195. [↑](#footnote-ref-83)
84. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. ­1. [↑](#footnote-ref-84)
85. Cfr H.U. von Balthasar, *Cordula, ovverosía il caso serio*, Brescia 1974. [↑](#footnote-ref-85)
86. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III Suppl., q. 65, a. 4. [↑](#footnote-ref-86)
87. P.Gervais, *Péché - Pécheur*, en "Dict. Spir." 1984 / col. 824. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cfr la declaración de un grupo de teólogos alemanes en enero de 1989 conocida con el título de *Kölner Erclärung*. Además: F. Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolistichen Dimension moraltheologischer Fraqen*, en "Stimmen der Zeit" 115 (199O), 3‑16. Entre los escritos del P. B. Häring sobre el tema se véanse: el artículo *Norma e coscienza creativa* en "Il Regno/attualità" 8 (1989), 177‑181; su conferencia *Ist auf Gewissen Verlass? Zum Spannungsfeld Lehramt‑Gewissen* tenida en Viena el 12 octubre 1989 (manuscrito, tomado en síntesis en "Die Furche" del 19 octubre 1989, 1: *Mut zum Widerspruch*) y también su libro‑entrevista con C. LICHERI: *Fede Storia Morale*, Roma 1989. [↑](#footnote-ref-88)
89. Juan Pablo II, *A los obispos austríacos*, 19 junio 1987. [↑](#footnote-ref-89)
90. J. Fuchs, *Berufunq und Hoffnunq. Konziliäre Weisunqen für eine christliche Moral,* en AA.W., *Die Kirche im Wandel der Zeit*, (Hrsg. F. Groner), Köln 1971, 271‑284. [↑](#footnote-ref-90)
91. Como comentario a la doctrina de la *Veritatis splendor* sobre la conciencia, me permito recomendar a mi colaboración: *Conciencia y verdad en la Encíclica "Veritatis splendor"*, aparecida en el volumen dirigido por G. del Pozo Abejón, *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 619-650. [↑](#footnote-ref-91)
92. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, 107‑117. [↑](#footnote-ref-92)
93. Cfr T. Styczen, *Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtunq?*, en "Archiv für Religionspsychologie" Bd 70, Göttingen, 13O‑147, aquí 136. Véase también: A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck‑Wien 1984, que, en una confrontación crítica con la reciente teología moral de lengua alemana, entre otras cosas precisa los límites en los que es aceptable el concepto de "autonomía de la conciencia". [↑](#footnote-ref-93)
94. B. Schüller, *La fondazione dei giudici morali. Tipi di argomentazione etica nelle teoloqia morale cattolica*, Assisi 1975, 72. [↑](#footnote-ref-94)
95. Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación de uno de sus mayores representantes: "Conciencia, conciencia, instinto divino, inmortal y voz celeste; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios: eres tú la que constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones" (J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, París 1972, 354). [↑](#footnote-ref-95)
96. P. Abelardo, *Scito te ipsum seu Ethica*, XIII (PL 178, col.653C). [↑](#footnote-ref-96)
97. F. Bockle, *Humanae vitae als Prüfstein*, cit. [↑](#footnote-ref-97)
98. Cfr "Il Regno", que tituló: "Un passo in avanti rispetto ad HV"; el P. O'Riordan, Cssr, difundió la idea de un cambio doctrinal, etc. [↑](#footnote-ref-98)
99. Cfr J. Ratzinger, *La Chiesa una comunità sempre in cammino*, Alba 1991, cap.VI: "Coscienza e verita", 113‑137. [↑](#footnote-ref-99)
100. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, a.4. [↑](#footnote-ref-100)
101. Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, III, 13, 58-78. [↑](#footnote-ref-101)
102. R. García de Haro, *Legge, coscienza e libertà*, Milano 1990, 181-191. [↑](#footnote-ref-102)
103. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3. [↑](#footnote-ref-103)
104. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. [↑](#footnote-ref-104)
105. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, 75. [↑](#footnote-ref-105)
106. H.U. von Balthasar, *Nove tesi per un'etica cristiana*, en "Enchiridion Vaticanum", vol. 5, Bologna 1982, 612-645. [↑](#footnote-ref-106)
107. San Agustín, *Expos. in Epist. ad Galatas*, 37: PL 35, 2131. [↑](#footnote-ref-107)
108. Juan Pablo II, Enc, *Redemptor hominis*, n. 10. [↑](#footnote-ref-108)
109. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971. [↑](#footnote-ref-109)
110. Cfr San Agustín, *De spiritu et littera*, XIV, 24. [↑](#footnote-ref-110)
111. Cfr J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, en "Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. Communio" 87(1986), 92-111. [↑](#footnote-ref-111)
112. Cfr G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano 1991, 30. [↑](#footnote-ref-112)
113. Para ver una fundación filosófica de la libertad desde su ser generada por el otro, recomiendo A. Léonard, *Le fondament de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris 1991, 201-211. [↑](#footnote-ref-113)
114. Véase: H.U. von Balthasar, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale*, Brescia 1974, 171-225. [↑](#footnote-ref-114)
115. M. Eckhart, *Traités et sermons,* Sermon  *De la femme vierge*, su *Lc X*, Paris s.f., 269. [↑](#footnote-ref-115)
116. Cfr H.U. von Balthasar, *Le nove tesi,* cit., tesi n. 1. [↑](#footnote-ref-116)
117. Se sugiere el espléndido sermón de S. Agustín en *De sermone Domini in monte*, II, XIII. [↑](#footnote-ref-117)
118. Sobre el tema del sacerdote como maestro de la verdad moral, recomiendo el volumen *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, (ed. T.J. Herron), San Francisco 1990; en particular destaco los contributos más específicos de W. May, *Peoples Needs, Moral Truhs and Priests* (71-90) y de G. Grisez, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice* (97-113). [↑](#footnote-ref-118)
119. San Agustín, *Comentario al Evangelio según S. Juan*, XXVI, 13. [↑](#footnote-ref-119)
120. Cfr Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, *Le 43 proposizioni*, en "Il regno/doc." 13 (1981), 386-397, proposición n. 7. [↑](#footnote-ref-120)
121. J. Ratzinger, *Lettera pastorale circa il Sinodo sulla famiglia*, en "Il Regno/doc." 5 (1981), 161-169, citado el n. 163. [↑](#footnote-ref-121)
122. Véanse, por lo que respecta al ámbito de la más reciente teología moral del área francófona: A. Guindon, *Le développement moral*, Paris 1989; A. You, *La loi de gradualité: Une nouveauté en morale? Fondements théologiques et applications*, Paris 1991. [↑](#footnote-ref-122)
123. Cfr A. You, *La loi de la gradualité*, cit., 12-ss. [↑](#footnote-ref-123)
124. El texto de las Declaraciones, su comentario y un análisis teológico puede encontrarse en: Ph. Delhaye - J. Grootaers - G. Thils, *Pour relire Humanae vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques*, Gembloux 1970; E. Hamel, *Conferentiae episcopales et encyclica*

     *Humanae vitae*, in "Periodica" 58 (1969), 243-349; J. Horgan, *Humanae vitae and the Bishops*, Dublin 1972; M. Zalba, *Las Conferencias Episcopales ante la Humanae vitae (presentación y comentario)*, Madrid 1971; D. Tettamanzi, *Il magistero delle Conferenze Episcopali Europee e la Humanae vitae*, en "Lateranum" 44 (1978), 48-91. [↑](#footnote-ref-124)
125. K. Rahner, *Über di Frage einer formalen Existentialethik*, in *Schriften zur Theologie*, II, Einsielden, 5 ed., 1961, 227-246; *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Br., 1958. [↑](#footnote-ref-125)
126. Cfr A. Röper, *Objektive und Subjektive Moral. Ein Gespräch mit K. Rahner*, Freiburg im Br. 1971; *Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz*, in F.X. Arnold- K. Rahner- V. Schurr- L.M. Weber (Hrsg.), *Handbuch der Pastoral theologie*, Bd. II/1, Freiburg im Br. 1966, 152-163. [↑](#footnote-ref-126)
127. La diferencia entre conocimiento "especulativo" y conocimiento "práctico" era muy conocida en la tradición clásica. Véase a este respecto mi libro: *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987. Ésta diferencia ha sido redescubierta en la ética contemporánea gracias la libro de G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957, (ed. 1985: 57-83). [↑](#footnote-ref-127)
128. B. Häring, *Norma e libertà*, en AA.VV. (a cura di K. Demmer - B. Schüller), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, 201-230; *Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie un Ehe*, en "Theologie der Gegenwart" 24 (1981), 71-80. Véase la acerada crítica a este artículo escrita por A. Günthör, *Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben*, in AA.VV. (J. Bökmann Hrsg.), *Befreiung von objektiv Guten*, Vallendar 1982, 139-155. [↑](#footnote-ref-128)
129. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 65-67 y 53; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 108, a. 1. [↑](#footnote-ref-129)
130. Tratan directamente el problema de la gradualidad los siguientes escritos de J. Fuchs: *Verità morale: tra oggetivismo e soggetivismo*, en *Etica cristiana en una sociedad secularizada*, Casale M. 1984, 39-52; *Il verbo se fa carne. Teologia morale*, Casale M. 1989, 47-77. [↑](#footnote-ref-130)
131. Véase el "incipit" de la moral alfonsiana: "Duplex est regula actuum humanorum: una dicitur remota, altera proxima. Remota sive materialis, est lex divina, proxima, vero, sive formalis, est conscientia" (San Alfonso María de Liguori, *Theologia Moralis*, lib. I, tract. I, cap. 1). Como estudio crítico: S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg CH 1985, 258-282. Cfr también: L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockam a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Cinisello B. 1990. [↑](#footnote-ref-131)
132. Cfr T. Belmans, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Karl Rahner*, en "Revue Thomiste" 90/4 (1990), 570-586. [↑](#footnote-ref-132)
133. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3um; véanse también: M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma 1994, 123-139 y, del mismo autor: *Intrinsecally Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of 'Veritatis splendor'*, en "The Thomist" 58/1 (1994), 1-39. [↑](#footnote-ref-133)
134. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 4, 1113a28-1113b2. [↑](#footnote-ref-134)
135. Cfr E. Kaczynski, *"Verità sul bene" nella concezione della morale*, en AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*, (Miscellanea B. Gillon), a cura della Pont. Università San Tommaso, Milano 1982. [↑](#footnote-ref-135)
136. Cfr San Agustín, *Contra mendacium*, VII, 18. [↑](#footnote-ref-136)
137. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 2: "La conciencia no es más que la aplicación de la ciencia a un cierto acto particular.". [↑](#footnote-ref-137)
138. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-138)
139. DZ 1536. El Concilio incorpora en el texto una citación de San Agustín, *De natura et gratia*, 43, 50. [↑](#footnote-ref-139)
140. Cfr H.I. Marrou, *Introduction* a : Clément D'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, Sources chrétiennes, Paris 1960, 14-19. [↑](#footnote-ref-140)
141. Cfr por ejemplo: San Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 14, 2; 25, 2-3. [↑](#footnote-ref-141)
142. San Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, I, 75, 2. [↑](#footnote-ref-142)
143. *Dei Verbum*, 15. [↑](#footnote-ref-143)
144. Cfr M. Gilbert, *L'Ancient Testament et la morale chrétienne*, en AA.VV., *Morale et Ancien Testament*, Louvain L.N., 1976, 13-26. [↑](#footnote-ref-144)
145. Véase el importante artículo de J.M. Lustiger, *Gradualità e conversione*, en AA.VV., *La "Familiaris consortio"*, Città del Vaticano 1982, 31-57, en el cual me he inspirado en gran medida en este apartado. [↑](#footnote-ref-145)
146. Cfr *Optatam totius*, 16. [↑](#footnote-ref-146)
147. Hans Urs von Balthasar, *Nove tesi sull'etica cristiana*, en J. Ratzinger - H. Schürmann - H. U. von Balthasar, *Prospettive di morale cristiana*, Roma 1986, 70-73. [↑](#footnote-ref-147)
148. Cfr *Optatam totius*. n 16 y *Gravissimum educationis* n 10. [↑](#footnote-ref-148)
149. El texto clásico alrededor del cual se ha desarrollado este vasto e interesante debate es D.A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981. Entre las personalidades más relevantes de esta corriente se deben mencionar G.E.M. Anscombe y S. Hauerwas; para el redescubrimiento de la aportación de S. Tomás de Aquino: P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York 1992. Para la profundización de la teoría de S. Tomás sobre la educación moral son importantes los estudios de G. Abbà: *Lex et virtus. Sudi sull'evoluzione della doctrina di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989; *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, en "Salesianum" 53 (1991), 273-314. Me he inspirado en estos estudios además de en mi libro ya citado, *La conoscenza morale. Spunti di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987. [↑](#footnote-ref-149)
150. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, II, 4, 50-86. [↑](#footnote-ref-150)
151. Cfr Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 9. Véase: G. Abbà, *Lex et virtus*, cit., 245-249. [↑](#footnote-ref-151)
152. Cfr G. Abbà, *Una filosofia morale*, cit., 293-297. [↑](#footnote-ref-152)
153. Para una síntesis introductiva véase: R. Duska - M. Whelan, *Lo svilupo morale nell'età evolutiva. Una guida a Piaget e Kohlberg*, Roma 1979. [↑](#footnote-ref-153)
154. Cfr A. Guidon, *Le développement moral*, Paris-Ottawa 1989; *La liberté transcendentale à la lumière d'une explication constructiviste de l'option fondamentale*, en AA.VV. (dir J.C. Petit - J.C. Breton), *Questions de liberté*, Montréal 1991, 197-230. [↑](#footnote-ref-154)
155. Cfr *Sententia Libri Ethicorum*, II, 4, 54-57. [↑](#footnote-ref-155)
156. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., 151-168. [↑](#footnote-ref-156)
157. La estrecha conexión entre moralidad y comunidad ha sido destacada por la corriente innovadora de la filosofía moral estadounidense a la que nos hemos referido y que por esto ha sido denominada de los "comunitarios": S. Hauerwas, *A Community of Character*, Notre Dame 1981; P.J. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame 1989. [↑](#footnote-ref-157)
158. *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1. [↑](#footnote-ref-158)
159. *Summa Theologiae*, I-II, q. 98, a. 1. [↑](#footnote-ref-159)
160. *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2. En relación a esto véase el interesante artículo, aunque no susceptible de ser compartido totalmente: M.C. Kaveny, *Toward a Thomistic Perspective on Abortion and the Law in Contemporary America*, en "The Thomist" 55/3 (1991), 343-396. [↑](#footnote-ref-160)
161. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 4. [↑](#footnote-ref-161)
162. *Summa Theologiae*, I-II, q. 107, aa. 1-4. [↑](#footnote-ref-162)
163. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 2. [↑](#footnote-ref-163)
164. *Summa Theologiae*, II-II, q. 24. [↑](#footnote-ref-164)
165. *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, aa. 1-4. [↑](#footnote-ref-165)
166. *Summa Theologiae*, II-II, q. 44, aa. 1-8. [↑](#footnote-ref-166)
167. San Agustín, *Explication du Sermon sur la Montagne* (par A.G. Hamman), Paris 1978, II, 11, 38. [↑](#footnote-ref-167)