

JUAN MASIA CLAVEL S.J.

MORAL DE INTERROGACIONES

CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO Y DECISION

MADRID

1999

MORAL DE INTERROGACIONES

Capítulo primero:

MORAL EXPLORADORA

1. Encrucijadas de discernimiento
2. Retrospección y prospección: el arte de preguntar
3. La sana perplejidad
4. ¿Renovar o recrear?
5. Tareas, estilos, menús y herramientas
6. Tres décadas a vista de pájaro

Capítulo segundo:

MORAL DE AYER Y DE MAÑANA

1. Moral creyente: iluminada y motivada por valores evangélicos
2. Moral en situación: aleccionada por la experiencia humana
3. Moral comunitaria: ayudada por el diálogo en la sociedad y en la iglesia.
4. Moral razonable: orientada por la reflexión sobre criterios, normas y principios.
5. Moral personal: capaz de decidir responsablemente desde la conciencia
6. Moral reconciliadora: capaz de asumir logros y fallos

Capítulo tercero:

¿MORAL DE DIALOGO O DE RECETAS?

1. ¿Moral de preguntas o de respuestas?
2. Lo admirativo, lo imperativo y lo interrogativo
3. El doble lenguaje del *Nuevo Catecismo*
4. El doble lenguaje de la *Veritatis Splendor*
5. Hacia una moral esperanzada y esperanzadora

Capítulo cuarto:

MORAL EN CAMINO

1. El símil del camino
2. Cuádruple enfoque: motivaciones, criterios, decisiones y fallos.
 - a) Motivaciones liberadoras y motivaciones deprimentes
 - b) Ambivalencia de normas y principios
 - c) Discernimiento liberador o automático
 - d) ¿Qué hacer ante el fallo moral?
3. Perspectiva histórica
4. Perspectiva bíblica
 - a) Moral de la esperanza agradecida y activa
 - b) Moral del amor y la justicia
 - c) Moral de la fe y el discernimiento
 - d) Moral de conversión alegre y reconciliación gratuita

Capítulo quinto

MORAL DE DISCERNIMIENTO

1. Actitudes básicas: el papel de la fe
2. Informaciones concretas: el papel de la experiencia y la ciencia
3. Reflexión honesta: el papel del pensamiento
4. Ayuda dialogal: el papel de la comunidad
5. Decisión responsable: el papel de la conciencia
6. Redescubrir la sabiduría práctica

.

Capítulo sexto

MORAL DE LA VIDA Y FILOSOFIA ANTROPOLOGICA

1. Planteamiento antropológico de cuestiones bioéticas
2. Antes y después de nacer
3. ¿Programar la identidad?

4. Utero materno y matriz cultural
5. Antes y después de morir
6. Reorientar el debate sobre el aborto
7. Iglesia, sexualidad y antropología
8. Moral teológica y bioética
9. Recepción eclesial de documentos eclesiales
10. ¿Qué aporta la teología?

Bibliografía

PROLOGO

Al recopilar en estos ensayos parte de los materiales utilizados durante la década de colaboración con el Departamento de Moral de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), no puedo evitar una reflexión orteguiana sobre las circunstancias que nos hacen, deshacen y rehacen, y que repercuten sobre el paso del pensamiento a la escritura: "un destino se cierne sobre cada escrito".

Los capítulos 4 y 5 de esta colección de ensayos son cronológicamente anteriores. Publicados con mayor extensión en japonés, con el título *Anatomía de la moral* (Tokyo, 1985), sirvieron de guía para un curso que pretendía seguir la línea de la moral renovada postconciliar, aunque en contexto no europeo. Traducidos, abreviados y adaptados a un alumnado distinto, ya en Madrid a partir de 1989, sufrieron estos capítulos las modificaciones a que obliga el intercambio fecundo en el que, en los seminarios de segundo ciclo, nos educamos mutuamente alumnos y profesores.

Al volver a redactar en castellano algunas secciones, medio traduciéndome a mí mismo del japonés, recuerdo un episodio de mis primeros días de docencia de Moral. Tras una década en el campo de la filosofía antropológica y hermenéutica, circunstancias eclesiales y necesidades académicas me trasladaron de la facultad de Filosofía a la de Teología, donde tuve que encargarme de la aportación teológica a las tareas bioéticas en el recién fundado Instituto de Ciencias de la Vida (Universidad Sofia, Tokyo). Con ese motivo tuve que entrevistarme con dos profesores veteranos que, como autoridades académicas, me brindaron consejos pertinentes, aunque opuestos entre sí.

El primero me animó diciendo: "Ya que viene usted del campo de la antropología y la hermenéutica, jugará con ventaja; eso es lo que más necesita hoy la teología moral para renovarse: ha de hacerse más antropológica y más bíblica". El segundo profesor, en cambio, me compadeció y dijo: "Se le va a hacer cuesta arriba esta tarea. Tendrá que olvidarse de sus intereses antropológicos y bíblicos, para ponerse a estudiar mucho derecho canónico y dominar la rigurosa tradición de la teología moral escolástica, así como la colección densa de escritos del magisterio eclesiástico". Tras haber escuchado respetuosamente ambas opiniones, formuladas paradójicamente en sendas entrevistas del mismo día, opté por seguir los consejos del primero y no ponerme nervioso por los del segundo. Hoy lo agradezco y me alegro cada vez más de ello.

La aparición del *Catecismo de la Iglesia Católica*, en 1992, y de la encíclica *Veritatis splendor*, en 1993, fueron acontecimientos notablemente cuestionadores para todos los dedicados a la moral teológica. De la confrontación con esos retos surgió el capítulo tercero de estos ensayos.

El último capítulo, redactado al hilo de la encíclica *Evangelium vitae*, a la vez que recoge la aportación del personalismo social de Juan Pablo II, sugiere tres líneas para el desarrollo de la moral particular: vida, persona y justicia. Está redactado desde la misma preocupación que el capítulo tercero: conjugar la fidelidad y la creatividad en la lectura de los documentos del magisterio eclesial.

Pero bastantes lectores preferirán, quizás, centrarse en el capítulo segundo, el más recientemente escrito y en el que he intentado resumir la visión de una moral teológica mucho más antropológica y bíblica que escolástica y jurídica, a la vez que trato de caminar en esas líneas hacia una moral más esperanzada y esperanzadora. Se trata de una moral con más preguntas que respuestas, tal y como se refleja también en el título mismo de estas páginas y en la toma de posición adoptada en el capítulo primero. Desde ese enfoque está tratada en el capítulo sexto la perspectiva antropológica en el planteamiento de cuestiones bioéticas-

Confío en que esas preguntas cumplan el papel de un faro: luz que orienta, pero sin ahorrarnos el esfuerzo de remar por nosotros mismos en la dirección apuntada y sin librarnos tampoco de la oscuridad que se cierne en torno a la barca...

Juan Masia Clavel, S.J..

Diciembre, 1999

Capítulo primero:

MORAL EXPLORADORA

1. Encrucijadas de discernimiento
2. Retrospección y prospección: el arte de preguntar
3. La sana perplejidad
4. ¿Renovar o recrear?
5. Tareas, estilos, menús y herramientas
6. Tres décadas a vista de pájaro

Estas reflexiones se han elaborado en el contexto del futuro incierto de la moral teológica y la búsqueda de nuevas integraciones para su estudio. La Etica es una de las disciplinas a las que, con rigor implacable, se exige a menudo que den cuenta de sí mismas y justifiquen sus fundamentos. En el caso de la teología moral -es preferible llamarla ética teológica-,¹ la demanda es aún más apremiante y difícil de satisfacer.

Al profesor de sociología no le crea problemas la tarjeta de visita con el título de su especialidad. El de ética, y más aún el de teología moral, al presentarse como tales se ven en el trance de tener que justificar su profesión; sería más cómodo escabullir el problema y decir simplemente que uno enseña filosofía o teología, sin entrar en más detalles. También en las charlas de divulgación hay que gastar tiempo en destruir las imágenes o ideas fijas del público acerca de la moral y los moralistas. Tras un largo prólogo de autojustificación, por fin se atreve uno a entrar en materia esquivando malentendidos.

Entre las ideas equivocadas acerca de la moral y los moralistas destacan las cuatro siguientes:

- a) Creer que el tratamiento de los problemas morales hay que dejarlo en manos de los

¹ M. VIDAL, "Fundamentación de la ética teológica", en: M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 233-251

especialistas.

b) Creer que éstos poseen las respuestas para todos los problemas morales y que su papel es simplemente transmitirnoslas.

c) Creer que se estudia la moral para frenar la presunta corrupción o decadencia de las costumbres.

d) Creer que los temas centrales de la moral son la ley y el pecado, los mandatos, prohibiciones y sanciones.

Todavía se podrían añadir otros malentendidos. Si hubiera que deshacerlos todos en la introducción, nunca se escribiría el libro. Baste esta enumeración para caer en la cuenta de la dificultad del tema.

1. Encrucijadas de indecisión

Si antes del Vaticano II predominaban en teología moral las señalizaciones de sentido único o dirección prohibida, en la situación actual son frecuentes los atascos, a pesar de haberse multiplicado las autovías. Como en el tráfico de la capital, ha aumentado el número de vehículos en mayor proporción que las estructuras circulatorias. Pero no se solucionan los embotellamientos simplemente clausurando entradas a la autopista o dando órdenes por altavoz desde un coche de la policía. Hay que ir a las causas, rehacer los sistemas de tráfico o incrementar los aparcamientos. Recordemos brevemente unas cuantas encrucijadas en las que los atascos dificultan actualmente el discernimiento.

En la *encrucijada de fe y moral* hay una inflación de señalizaciones. Estorba el exceso de mapas detallados. Ayudaría más una simple brújula. Y eso es precisamente lo que nos aporta el Evangelio. Lo formuló muy atinadamente el arzobispo J. Quinn en su famosa conferencia de Oxford, hace ya cuatro años. "La concentración en los preceptos, en vez de en la vida moral, sofoca la moralidad...La primera cuestión de la vida moral no es ¿qué estoy obligado a hacer?, sino ¿que significa para mí vivir en Cristo?...La moralidad cristiana no es distinta de la vida cristiana, es decir, la manera de actuar propia de quien vive en Cristo".²

² Archbishop John QUINN, "The Relation of Moral Life and Moral Laws", conferencia en Oxford el 8-8-V-1996, *Origins* 1996, 26-31

En la *encrucijada de jerarquía y comunión* no acaba de solucionarse el contencioso entre dos visiones contrapuestas de iglesia, la piramidal y la concéntrica. No escasean los intentos de marcha atrás con relación a la eclesiología del Vaticano II, aún no plenamente asimilada. Desde algunas instancias burocráticas eclesiales se tiende a manejar la Iglesia con la uniformidad que habrían pretendido los constructores de la torre de Babel. Frente a esa tendencia, vendría bien recordar lo que el actual Papa dijo siendo obispo de Cracovia: "La conformidad mata la comunidad. Cualquier comunidad necesita oposición leal". Posteriormente, ya como Papa, dijo en 1979: "Que no se ataque o haga callar a quien no comparte nuestras opiniones".³

La *encrucijada del cambio*, con sus tensiones entre tradición y renovación, sigue viciada por pseudoaristotelismos, como el de la creyente sencilla de una aldea que preguntaba al párroco: ¿qué es lo que ha cambiado y qué es lo que no ha cambiado ni puede cambiar después del Concilio? Y esperaba una respuesta corta, clara y tajante, dividida en dos partes sin confusión. Le contestó: "usted es la misma y no es la misma que cuando tenía 15 años. Todas las células de su cuerpo han cambiado. La que fue aquella de entonces es la que está aquí hoy, aunque tan cambiada. No hay una parte que cambia y otra que no cambia". No acababa de asentar la mentalidad popular, tan contagiada de una especie de pseudo-aristotelismo oculto en la mentalidad de muchas personas que ni siquiera han oído el nombre de Aristóteles. En el auténtico cambio, todo permanece y cambia a la vez. En cuanto a la Iglesia, lo único que no cambia es el Espíritu que nos hace cambiar continuamente...

En la *encrucijada del ecumenismo y la inculturación* se cruzan mensajes ambiguos y no faltan quienes intenten quitar por un lado lo que se concede por otro. Escribe el P. Häring: "Los teólogos moralistas católicos y protestantes saben hoy con alegría que no sólo la ley moral inscrita en el corazón de todos los humanos, sino también, y en mayor medida, la fe común en Cristo y en su Evangelio les obliga a buscar juntos un conocimiento cada vez más profundo e históricamente eficaz de la ley del Espíritu que da vida en Cristo".⁴ Pero ocurre con el ecumenismo como con la inculturación. Ahora ya no se sospecha como hace treinta años al escuchar estas palabras, pero se domestica su interpretación. Un ejemplo curioso: la manera de citar un documento para decir lo contrario de su intención. En la alocución del Papa a los obispos indios, durante su

³ Citado por L. SWIDLER, (ed.), en: *Church in anguish*, Harper, San Francisco 1987, p.312

⁴ B. HÄRING, *Está todo en juego*, PPC, Madrid 1995, p.71

visita de 1986, está citado un párrafo importante de *Evangelii nuntiandi* para recordar que "es tarea de la iglesia local asimilar la esencia del Evangelio y traducirlo sin traicionar lo más mínimo su verdad esencial". La cita termina ahí, diciendo como frase principal lo que en la exortación apostólica citada era una cláusula entre comas.⁵ Pero no se cita el largo párrafo que seguía a continuación, en el que Pablo VI insistía en que no nos limitemos a traducir, sino hagamos por "expresar el mensaje en un lenguaje comprensible por aquellos a quienes se dirige", y aplicaba este criterio a la liturgia, la catequesis, el quehacer teológico y las estructuras eclesiales de ministerios. Más aún, explicitaba la necesidad de tener en cuenta el pueblo a quién nos dirigimos, sus símbolos e imágenes, y subrayaba que "al mencionar el lenguaje se estaba refiriendo no tanto al tema de la exactitud lingüística en la traducción, cuanto al tema antropológico y cultural". Todo esto ha desaparecido de la cita, para dejar solamente la advertencia que pone en guardia frente a cualquier posible alteración de la esencia del mensaje.⁶ Algo semejante ha ocurrido, como veremos con detalle en el capítulo tercero, al citar el Vaticano II para decir algo en una línea muy distinta de la del Concilio. En estos casos, los redactores hacen un flaco favor al Papa, frenando con citas sesgadas la intención de Juan Pablo II, abierto a las culturas y al diálogo.⁷

En la *encrucijada del laicado* no se acaba de evitar la tensión entre una iglesia docente y otra discente. Sigue siendo necesario releer las palabras de Pío XII, el 20 de febrero de 1946, citadas de nuevo por Juan Pablo II en su carta sobre los laicos (1988) y recogidas en el *Catecismo* (n.899): "Los fieles laicos deben tener conciencia, cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia sino de ser Iglesia...Ellos son la Iglesia".⁸ Y como tales, tienen deber y derecho a opinar, reconocido por el derecho canónico: "tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestarla a los demás fieles, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y la reverencia hacia los pastores, habida cuenta de la

⁵ *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 1986, p.748

⁶ cf. J. MASIA, "¿Nueva evangelización o nueva inculturación?", *Miscelánea Comillas* 49 (1991)505-519

⁷ Sobre el tema del Primado en relación con el ecumenismo, del que han hablado recientemente los cardenales Etchegaray y Martini, fue decisiva la famosa conferencia del arzobispo John QUINN, "Considering the Papacy", Oxford Lecture (29-VI-1996), *Origins*, vol. 6, 1996, 119-128

⁸ *Christifideles laici*, n.9

utilidad común y la dignidad de las personas".⁹ El Concilio Vaticano II había sido bien explícito en este punto: "Debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer, humilde y valerosamente, su manera de ver en el campo de su competencia".¹⁰ ¿Tomaremos en serio estas palabras al comienzo del nuevo milenio?¹¹

En la *encrucijada de las fundamentaciones* no es aún suficiente el diálogo entre dos líneas de pensamiento opuestas, dentro de la misma corriente central de la teología católica.¹² Siguen levantándose las banderas de la moral sin excepciones, frente a la moral calificada como "revisionista" y, apoyándose unilateralmente en algunos aspectos de la encíclica *Veritatis splendor*, leída reductivamente, se critica la moral de la "opción fundamental" sin haberla comprendido. Habría que reconocer la aportación tan positiva de esta moral de actitudes durante los últimos treinta años. Gracias a ella se ha podido despojar al análisis moral de excesivas categorías esencialistas y se le ha dado mayor arraigo en la antropología teológica de la gracia. En ella se da más importancia a la persona, su situación y sus actitudes que a los actos aislados;¹³ y, sobre todo, se reaprecia el papel de una moral que brota como consecuencia de actitudes de fe. La moral de la opción fundamental se comenzó a gestar en diálogo entre la tradición teológica y el personalismo contemporáneo, las revisiones filosóficas de la subjetividad y el pensamiento hermenéutico. Pero la falta de este sentido hermenéutico bloquea el diálogo con quienes se oponen a su puesta en juego en la metodología teológica.¹⁴

En la *encrucijada de principios y aplicaciones* hacen falta nuevos carriles.¹⁵ J. Mahoney

⁹ *Nuevo Código de Derecho Canónico* (1983), 212,3

¹⁰ *Gaudium et spes*, n.62 (En adelante, GS)

¹¹ J. DIAZ MORENO, "Reconocimiento y vigencia de los derechos humanos en la Iglesia", *Icade* 44 (1998) 53-75

¹² R. SIMON, *Fundar la moral*, Madrid 1976; E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Santander, 1988; id., *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid 1991; R. RINCON, *Teología Moral. Introducción a la crítica*, Madrid 1980

¹³ J. VELEZ, "El compromiso de "toda" la persona (de "todo" el hombre) y los criterios de moralidad", *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983) 277-305

¹⁴ F. HERRAEZ, *La opción fundamental*, Salamanca 1978. Th. R. KOPFENSTEINER, "The Theory of the fundamental option and moral action", en: B.Hoose, *Christian Ethics. An Introduction*, Cassell, London 1998

¹⁵ J. R. FLECHA, "Reflexión sobre las normas morales", *Salmanticensis* 27 (1980) 193-210

lo ha expuesto nítidamente: ya no se trata simplemente de aplicar unos principios inmutables a unos casos concretos, mediante una especie de silogismo, sino de permitir que los mismos principios se dejen cuestionar por las nuevas situaciones: "los principios están hechos para las situaciones y no las situaciones para los principios...las nuevas situaciones crean un reto para los principios establecidos, se da un continuo proceso dialéctico entre principios y situaciones, entre los hechos y la reflexión moral, se trata de un tráfico de ida y vuelta, en vez de una aplicación de principios en una única dirección".¹⁶ Los que sospechan de esta forma de razonar ven tras ella la sombra del utilitarismo. Es un malentendido, dice Häring, "la fundamentación deontológica de las normas hace hincapié en las normas generales, por ejemplo, en las del derecho natural, pero ni siquiera estas últimas pueden ser comprendidas plenamente si no se presta atención al *telos*, a su sentido y su fin..." Pero hay otro miedo tras esa sospecha. Es que una teología moral que razona de esta manera "se sustrae en gran medida al control exterior, mientras que una moral que argumenta de manera puramente deontológica, y que además hace hincapié en exigencias universales iguales e históricamente inmutables de la llamada ley natural, se presta a ser controlada por la autoridad eclesiástica".¹⁷

En la *encrucijada del disentir* siguen siendo frecuentes los atascos desde los días de la *Humanae vitae*.¹⁸ La resaca de esta encíclica ha hecho sentir sus consecuencias hasta los días de la *Evangelium vitae* (1995), aunque esta última lleva un cuidado notable en hacer algunas precisiones que eviten extremismos. Por ejemplo, llama la atención que, por primera vez en un documento de esa importancia, se afirme con toda rotundidad que contracepción y aborto son "dos cosas distintas, tanto por su naturaleza, como por su peso moral" (n.13), sin perjuicio de la afirmación que pone en guardia contra la "mentalidad contraceptiva" (id.; ya el hecho de que se carguen las tintas en la "mentalidad", más que en cada acto, es significativo del interés en matizar). El problema sigue siendo asignatura pendiente en teología moral, aun después de esta última encíclica; pero, dentro de la misma línea de rechazo de la contracepción, al menos se ha llegado a afirmar que anticoncepción y aborto difieren específicamente desde el punto de vista moral.¹⁹

¹⁶ J. MAHONEY, "El papel del razonamiento moral en bioética", en *La vida humana. Sur orígenes y desarrollo*, U.P. Comillas, 1988

¹⁷ B.HÄRING, *Está todo en juego*, p.56

¹⁸ E. LOPEZ AZPITARTE, "Ética y Magisterio de la Iglesia", *Proyección* 27 (1980) 23-31

¹⁹ *Evangelium vitae*, n.13 (En adelante EV)

Se invocan, a veces, al tratar sobre el disentir, las recomendaciones ignacianas sobre "sentir con la Iglesia", pero éstas eran en realidad para "sentir en la Iglesia"; es un matiz distinto, que incluye el disentir, por supuesto, respetuosamente. Una cosa es disentir "en" la Iglesia, estando dentro de ella, sintiéndose iglesia y sintiéndose en la iglesia, y otra cosa es disentir "de" la Iglesia desde fuera y sin formar parte de ella. Hay ocasiones en que, precisamente por sentirse uno en la Iglesia y sentirse iglesia, se ve obligado a "dissentir en" la Iglesia, respetuosa y humildemente, para bien de la misma Iglesia.

En la *encrucijada canónica* han aparecido nuevas complicaciones, desde la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, de 1990,²⁰ hasta el *motu proprio*, de 1988, *Ad tuendam fidem*.²¹ En 1990 la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* insistía en evitar el disentir, aun en temas no enseñados de modo definitivo. El mismo año, en carta a los obispos, la CDF detecta peligros en los métodos de meditación oriental.²² En 1992 una instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre ciertos aspectos de los medios de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe refuerza la vigilancia episcopal sobre los medios de comunicación social eclesiales.²³ En 1993 una carta de la CDF a los obispos, trata de la iglesia como comunión y pone en guardia frente al disentir.²⁴ En 1994 la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* propone como doctrina *definitive tenenda* la exclusión de la ordenación sacerdotal femenina.²⁵ En 1995, la encíclica *Evangelium vitae* apela al magisterio ordinario y universal del Papa en unión con los obispos para aplicarlo por primera vez a temas morales. En 1997 se publica un *Vademecum para confesores* sobre temas de moral matrimonial, que insiste en la enseñanza de la *Humanae vitae*.²⁶ En 1997, la Instrucción de la Congregación para la Evangelización *De synodis dioecesanis agendis* acentúa el control sobre las iglesias locales.²⁷ El mismo año la *Instrucción sobre algunas cuestiones relativas a la colaboración de los laicos en los ministerios pastorales* desciende a detalles no del todo compaginables con la *Christifideles laici*, quedando una vez más el Papa en una postura

²⁰ *Donum veritatis*, AAS 1990, 1550-1570 (En adelante DV)

²¹ AAS 1998, 457-461

²² AAS 1990, 362-379

²³ *Documentation catholique*, 1992, 686-690

²⁴ AAS 1993, 838-850

²⁵ AAS 1994, 545-548

²⁶ *Documentation catholique*, 1997, 333-341

²⁷ AAS 1997, 786-721

más abierta que la de sus ayudantes más cercanos...²⁸ La encrucijada canónica sigue propensa a embotellamientos.

En la *encrucijada feminista*, más que atascos, lo que se da es un bloqueo de los problemas; quizás habrá que aguardar al paso de la historia para descongestionar la salida hacia un enfoque más sereno de estas cuestiones. Como notaba R. A. McCormick, en una revisión de la teología moral desde 1940 a 1989, con anterioridad al Vaticano II la Asociación Teológica Católica de America era una especie de club exclusivo para varones y, dentro de éstos, para el mundo seminarístico; pero, a comienzos de la década de los 90, hay mujeres profesoras e investigadoras en puestos directivos de dicha asociación. La primera vez que una mujer firma un artículo teológico en la revista *Theological Studies* es en 1971. Hoy es fácil contar enseguida más de una docena de firmas femeninas americanas acreditadas en el campo de la teología moral. Sin embargo, queda mucho camino por recorrer en la revisión del puesto de la mujer en la sociedad y en la iglesia, así como en la aplicación práctica al campo de la teología del matrimonio, la sexualidad y la familia.²⁹

En la *encrucijada de las ciencias de la vida* no escasean los teólogos que tienen miedo a los datos científicos, preocupados quizás por tener que repensar posiciones tomadas durante siglos. Hemos llegado a los temas bioéticos y ecoéticos con unas décadas de retraso. Hoy basta con dar un vistazo a los índices de las revistas para sorprenderse ante el caleidoscopio variadísimo del tema ecológico; se habla de ecoconciencia (percatarse de la interconexión de todo con todo), ecoidentidad (identificación con la naturaleza), ecoespiritualidad (presencia de la realidad última en todos los seres), ecoculpabilidad (responsabilidad humana por el deterioro de la tierra), ecoascética (frente al consumismo), ecoliberación (respondiendo al gemido de la tierra y de todas las criaturas), ecoliturgia (visión sacramental de la naturaleza), y hasta de ecofeminismo (conjunción del tema ecológico con el tema feminista). Pero apenas ha pasado una década desde que, en el discurso de año nuevo del 90, habló Juan Pablo II de paz con la

²⁸ AAS 1997, 852; llama la atención el que esté firmada por varias congregaciones (Fe, Obispos, Evangelización, Culto divino, Vida consagrada) y Consejos (de los laicos, de interpretación de las leyes). Es muy interesante y atinada, sobre el tema de esta instrucción, la entrevista a B. Sesboue, publicada en *II Regno* el 15-I-1998

²⁹ R. A. McCORMICK, *Corrective wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas City 1994, p.11; M. HUNT, "Un reto feminista: transformar la teología moral", *Concilium* 1985, 399-407; A. CORTINA, "Lo masculino y lo femenino en la ética", *Moralia* 11 (1989) 191-203

creación. El P. Häring insistía al final de su vida en la necesidad de una responsabilidad eficaz a escala mundial para nuestro planeta amenazado y de unas normas ecológicas para afrontar esta situación. "En el índice temático del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, decía, no se encuentra ni siquiera la voz correspondiente, y nada dice tampoco de una aportación para la formación del conocimiento y la conciencia moral en este sentido. Tampoco aparece la voz relativa al problema demográfico ni se habla de él. La preocupación por la regulación artificial de los nacimientos parece arrinconar estas cuestiones de importancia vital".³⁰

En la *encrucijada de la ley natural*, la conciliación entre relativismo cultural y búsqueda de universalidad sigue siendo asignatura pendiente. También continúa como área de perplejidad la cuestión difícil acerca de cómo se relaciona la función docente eclesial con la llamada moralidad natural. Cuando se publicó la *Humanae vitae* por Pablo VI, en julio del 68, Monseñor Lambruschini hizo la presentación para la prensa. Entre otras matizaciones con que suavizó el tema, precisó que la decisión papal acerca de la regulación de los nacimientos no zanjaba las cuestiones más fundamentales de la ley moral natural. El problema sigue pendiente, aunque hoy no se llegue al extremo de los días en que se afirmaba, en tiempo de Pío XII, que la autoridad magisterial para dictaminar sobre la ley natural abarcaba "sus fundamentos, interpretación y aplicaciones".³¹

Bastan estos pocos ejemplos para cobrar conciencia de las encrucijadas difíciles en que se encuentra hoy día la moral teológica. Ya no es simplemente un pluralismo dentro de marcos culturales semejantes, como cuando en el siglo XVII discutían jesuitas y dominicos sobre cuestiones escolásticas. Ahora estamos ante un pluralismo más radical, ante el reto de lo intercultural, lo interdisciplinar y lo interreligioso. Por eso no se saldrá de los atascos en la encrucijada mediante consultas a catálogos de infracciones de tráfico. A diferencia de los manuales, que tanto juego dieron desde el siglo XVII hasta mediados del XX, hoy nos percatamos de que no vamos en un único vehículo por una única ruta hacia una única meta. Dicho en el lenguaje especializado de los pensadores hermenéuticos, hoy tenemos más conciencia de vivir en la corriente pluralista de la historia. Por eso hablamos de una "moral en la encrucijada"..."³²

³⁰ B. HÄRING, *Está todo en juego*, p.97

³¹ PIO XII, *Magnificate Dominum* : cf. DELHAYE Ph., GROOTAERS J., THILS G., *Pour relire Humanae vitae: Déclarations épiscopales du monde entier*, Duculot, Gembloux 1970, 183-184

³² D. MIETH (dir.), *La teología moral en fuera de juego*, Herder, Barcelona 1994

2. Retrospección y prospección: el arte de preguntar

Un maestro de enseñanza primaria planteaba a sus alumnos la pregunta siguiente: "¿quién es más listo, el ser humano o el gato?" Después de dejarles discutir un rato, concluía el maestro: "El gato, porque después de haberse quemado ya no se arrima a la estufa; en cambio, el ser humano es el animal que tropieza dos veces en la misma piedra". A partir de este exordio exponía el maestro cómo, a lo largo de la historia desde Tucídides hasta nuestros días, la humanidad proclamó tras cada guerra: "ya nunca más se volverá a repetir". Pero, al cabo de cierto tiempo, se repitió la guerra. Remataba el maestro su lección diciendo: "aprendamos de la experiencia del pasado". El método de este maestro es bien antiguo, como el "*historia magistra vitae*" de Cicerón, que suele refutarse hegelianamente: lo que aprendemos de la historia es que la humanidad no aprende de la historia, ni escarmienta en cabeza ajena

Se puede estar de acuerdo en que reflexionar sobre la experiencia y aprender del pasado es una posibilidad, necesidad y privilegio humano. Sobre esa base, la humanidad vuelve a pensar en cada época sus principios y normas de conducta. Aprovecha para ello la sedimentación secular de sabiduría con el fin de enmendar errores y mejorar éxitos. Pero es importante acentuar el valor de esa otra sabiduría que anticipa el futuro. En la discusión de los problemas morales es particularmente necesario este modo de razonar sapiencial y prospectivo que, en vez de usar la memoria como reserva de moralejas, la utiliza como trampolín para la imaginación. La conjugación de las sabidurías retrospectiva y prospectiva, de memoria e imaginación en el tratamiento de los problemas morales, es una de las actitudes que caracterizan en estas páginas a la moral de interrogaciones.

Estos ensayos han surgido de unas clases que llevaban por título *Métodos de discernimiento moral*. Había que clarificar al comienzo lo que se entiende por método en este caso. Al menos, habría que distinguir los sentidos siguientes.

a) Métodos de cultivar el sentido de lo moral: son los que responderían a preocupaciones que tienen que ver, en general, con lo que suele llamarse educación moral (a la que no conviene confundir con la "adoctrinación" moral); suelen ocuparse de ello la pedagogía y psicología de la educación.

b) Métodos de discernir en la práctica cuando confrontamos problemas y dilemas morales: este es el campo de la decisión moral. Suelen ocuparse de ello quienes tratan en un consultorio casos y situaciones concretas.

c) Métodos de pensar la Moral: esto tiene que ver con la elaboración teórica de la Moral y la discusión, al nivel del saber, de sus modelos. Es tarea de la filosofía moral y de la teología moral.³³

A nivel de sentido común y uso corriente del lenguaje, muchos entenderían por *método* en moral el *camino* para practicarla; por *criterios*, las *señalizaciones* del camino para orientarse en la encrucijada de los problemas morales.

La idea central de estas páginas gravita sobre el sentido indicado en el apartado "c)" sin dejar de tener a la vista los otros: oponer una moral de interrogaciones a una moral de respuestas y propugnar unos métodos y criterios interrogativos. Esta moral interrogativa habría que aplicarla, en primer lugar, a la hora de intentar la elaboración teórica aludida en el anterior apartado "c", pero también a la hora de tratar lo referido en "a" y "b".

Entre las formas insatisfactorias de enfocar los problemas de la moral podríamos destacar las siguientes:

a) dar respuestas claras y tajantes a preguntas complejas o a preguntas inadecuadas;

b) dar respuestas complejas a preguntas poco importantes;

c) hacer preguntas sin sentido y no hacer las preguntas que habría que hacer;

d) crear desorientación y desánimo por la incertidumbre en las respuestas a cuestiones importantes.

Para subsanar estos fallos en el modo de preguntar y responder, necesitamos un enfoque que acentúe la búsqueda continua y en común de preguntas básicas y la orientación fundamental en que han de ir las respuestas. Un enfoque así carga el acento en una moral centrada en preguntas humanas radicales, más que en obligaciones y mandamientos. En vez de preguntar por lo mandado o prohibido, por lo que debemos

³³ M. VIDAL, *El discernimiento ético*, Cristiandad, Madrid 1980

hacer o lo que no está permitido, nos preguntamos qué es lo que realmente merece la pena para ayudarnos a crecer humanamente y ser genuinamente felices. Estas preguntas básicas por lo auténtico y lo valioso expresan una tarea nunca plenamente lograda, pero de la que no desistimos: comprender y educar a la persona humana.³⁴

Se oponen a este enfoque el moralismo estrecho y la frivolidad amoral. El primero se queda en el nivel de responder a preguntas sobre lo mandado y lo prohibido. La segunda ni pregunta ni responde. Para evitar el estilo "adoctrinador" del primero y la superficialidad de la segunda, así como también la actitud que desiste de la tarea, propongo el enfoque de preguntas fundamentales y orientaciones básicas de respuesta. Se trata de un continuo plantear preguntas básicas y una continua búsqueda en común de orientaciones de respuesta, como parte de un proceso de crecimiento dirigido hacia la felicidad humana genuina. Así es como querría entender aquí la línea fundamental de lo que he llamado en el título "moral de interrogaciones".

4. La sana perplejidad

Impresiona especialmente, en estos días de fin de siglo, releer lo que escribía Pablo VI en el año 1971. Reconocía este Papa, al comienzo de la carta *Octogesima adveniens*, el pluralismo que caracteriza la actual circunstancia eclesial a escala mundial, la "variedad de situaciones según las regiones, los sistemas sociopolíticos o las culturas" (*OA*, n.3). Pero, sobre todo, lo que llama extraordinariamente la atención, ya que no suele encontrarse formulación semejante en textos papales, es su reconocimiento honesto de que "ante tal variedad es difícil un mensaje único, una solución de validez universal".

En efecto, Pablo VI no tenía reparo en reconocer la perplejidad. Para una iglesia con tradición de exceso de claridad y de respuestas, esta admisión de incertidumbre suponía toda una terapia muy necesaria. No todos los teólogos morales han seguido siempre por esa línea en las dos últimas décadas, sobre todo cuando se apoyan algunos en una lectura sesgada y unilateral de la *Veritatis splendor* para multiplicar las certidumbres y seguridades, sin dejar lugar para la perplejidad. Resulta interesante comprobar que la carta *Octogesima adveniens* era uno de los pocos documentos pontificios no citados por el nuevo catecismo. De ahí el interés de resucitar su lectura en estos días de fin y

³⁴ Presupongo aquí la línea antropológica que he seguido en *El animal vulnerable. Introducción a una filosofía de lo humano*, U.P. Comillas, Madrid 1997; *Bioética y Antropología*, U. P. Comillas, Madrid 1998; y *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Desclée, Bilbao 1998.

comienzo del siglo. Han pasado casi tres décadas desde que Pablo VI afirmaba la imposibilidad de dar una respuesta única; más aún, decía que no era su misión el darla. E invitaba a las comunidades cristianas a orar juntas, analizar las situaciones a la luz del Evangelio y poner en práctica esa metodología que ha dado sus frutos en la teología de la liberación: ver el mundo a la luz del Evangelio y releer el Evangelio a la luz de la experiencia humana.

Recomendaba el Papa esta metodología a unas comunidades que supieran conjugar la comunión con sus pastores y la sana perplejidad que conlleva el analizar la sociedad y el discernir comunitariamente en situaciones concretas (OA, n.4), en las que es concebible "una legítima variedad de opciones" y una "diversidad de maneras de comprometerse a partir de una misma fe" (OA, n.50). Y aunque no olvidaba el proponerles como orientación la enseñanza social de la iglesia, no la presentaba como un acervo de conclusiones, sino más bien como una referencia de la que extraer "principios de reflexión, normas de juicio y directivas de acción" (OA, n.4).

Hoy, al repensar la teología moral en la línea de una moral de adultos y para adultos, tendríamos que comenzar, entre otras cosas, por admitir una sana perplejidad. Nos vendría bien para ello escuchar más la voz que viene desde las perplejidades de vida cotidiana, en que dudan y preguntan, sufren y gozan, trabajan o descansan los hombres y mujeres que viven la fe cristiana en medio de la experiencia familiar, laboral, política o económica. Ya el Concilio invitó a que escucháramos lo que nos dicen de esa experiencia y desde ella los que la tienen. A partir de los días de la *Gaudium et spes*, la voz del cristiano seglar es un lugar teológico desde el que rehacer la moral cristiana. Si es cierto que hay que iluminar la vida con el Evangelio, también lo es que hay que releer el Evangelio desde la vida. Para ello hay que prestar atención a la experiencia de la vida de los creyentes, tomar en serio el *sensus fidelium*.

Ahora bien, no se podrá entrar por ese camino si se rehuye la perplejidad. Si se dialoga honestamente, aparecen preguntas sorprendentes, hasta hace poco inconcebibles. Necesitaremos, por tanto, una buena dosis de capacidad para soportar dudas y no angustiarse ante ambigüedades. Los problemas fácilmente solubles no suelen ser grandes problemas. Los verdaderos problemas suelen ser de difícil o casi imposible solución. Por eso hay que aprender, desde la sana perplejidad, a encuadrar en las actitudes básicas los problemas sin solución con los que hay que convivir.

Si se enfoca así la moral, el tratamiento de los problemas será muy práctico y concreto. Pero habrá que precisar: la moral práctica no es una mera aplicación a casos concretos de una moral teórica elaborada de antemano, sino una llamada a ser creativos, desde actitudes básicas ante valores fundamentales, aunque en medio de perplejidades e incertidumbres. Y, ni que decir tiene, sin esperar a que se resuelvan los problemas sin pensar y sin decidir responsablemente en conciencia, simplemente por apelación a una voz de orden y mando autoritario.

Lo más tradicional en la moral cristiana ha sido precisamente el valor de la conciencia. Tomar en serio esta tradición nos llevará a evitar el tratar a las personas creyentes como niños a los que "no se debe dejar solos". Esta ha sido una frase con la que han justificado muchos poderes absolutos su funcionamiento. Frente a ello habría que decir: a quienes no se puede ni se debe dejar solos es a aquellos teólogos con actitud inquisitorial, que se resisten a acoger nuevos planteamientos y a tomar en serio la experiencia de la vida de los laicos adultos. El miedo a la perplejidad -unido a otros muchísimos miedos- impide esta actitud acogedora de lo nuevo. Los debates pre- y postconciliares son un ejemplo claro. Había un verdadero pánico de decir lo contrario de los predecesores, en vez de reconocer con toda naturalidad que los predecesores estaban tan condicionados como sus sucesores por la época en que vivieron. Se tenía, y aún se tiene, miedo a decir algo distinto, como si ello supusiera tachar de equivocado lo afirmado hasta hace poco. Pero no tiene por qué ser así. No se equivocaban los medievales al decir que el sol da vueltas alrededor de la tierra; es que entonces era impensable decir otra cosa. Algo semejante ocurre con muchas tomas de postura concretas en temas morales. Cuanto más concreto el tema, más prudencial y provisional será el juicio que demos, quedando abierto a cambios y reformas en el futuro.

En esta encrucijada recién descrita es donde se dividen las direcciones y surge el conflicto y el disenter intraeclesial. Gran parte del problema debatido desde los días de la *Humanae vitae* no es una cuestión de sexualidad, ni de matrimonio, ni siquiera de demografía. Se trata de la cuestión teológica de cómo concebir la Iglesia e interpretar su magisterio, unida a la cuestión antropológica de cómo aprender a convivir responsablemente como adultos con la incertidumbre, la ambigüedad y la perplejidad. Según la postura tomada en esta encrucijada, se dividirán los moralistas en dos grupos. Los que dan soluciones y los que acompañan a las personas en el camino de búsqueda. Nuestro papel debería ser ayudar a las personas en el camino de las tomas de decisión. Ni pensar en lugar de ellas, ya sea para imponerles una carga o para aliviársela; ni

dejarlas abandonadas, sino caminar juntos y acompañar el proceso de discernimiento. Así podremos ayudar a que las personas encuentren por sí mismas las soluciones que muy probablemente tienen ya dentro de sí sin acabar de percibirlo.

Esta toma de conciencia de la necesidad de una sana perplejidad es un elemento común en muchos moralistas de primera línea actuales. O'Brien titulaba así un ciclo de conferencias sobre actualización de la moral: "navegando a través del tiempo como por un río"³⁵; Häring hablaba de "asumir la provisionalidad"; Rahner llevaba años considerándose a sí mismo un modesto "oyente de la Palabra", perplejo ante el misterio; Lonergan insistió en una conversión continua a base de no dejar de plantear preguntas; Mc Cormick ha titulado uno de sus recientes escritos "Corrective wisdom": abrir los ojos a las dimensiones de la realidad que se nos escapan.³⁶

Se ha repetido mucho, en textos oficiales del magisterio eclesiástico, la frase de Pablo VI sobre una Iglesia "experta en humanidad". Pero sería mejor traducirla como "aprendiz de humanidad". De lo contrario, producirá la impresión de que tenemos ya todas las respuestas, lo cuál es justamente opuesto a la intención del pontífice perplejo. Una Iglesia experta, no en respuestas, sino en preguntas sobre el "aprendizaje de lo humano", preguntará e indagará, en vez limitarse a repetir soluciones prefabricadas; interrogará para aclarar; pero también, a veces, oscurecerá para iluminar, es decir, para poner en claro dónde está la osuridad y no rehuirlo. Si es importante tener unas cuantas cosas claras, mucho más importante es tener claro cuáles son las cosas oscuras, las que probablemente no se van acabar de aclarar nunca por completo. Una iglesia y un magisterio conscientes de estas perplejidades podrán revitalizar lo mejor de la tradición de espiritualidad que ha alimentado el discernimiento cristiano. Un discernimiento que nos ayuda a preguntarnos quiénes somos, adónde vamos, qué queremos, qué nos mueve a caminar. Un discernimiento de una moral del ser, más que del mero hacer (*EV*, 22); de ceder el paso sin necesidad de semáforos; de actitudes, más que de actos; de aspiraciones, más que de obligaciones; de espíritu evangélico, más que de códigos. Una moral que vuelva a beber de las fuentes bíblicas, espirituales, antropológicas y científicas, en vez de limitarse a los estanques salados de la especulación y el legalismo.

³⁵ O'BRIEN W. J., *Riding Time Like a River. The Catholic Moral Tradition Since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1993

³⁶ McCORMICK R. A., *Corrective Wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas 1994

5. ¿Renovar o recrear?

La historia de la Iglesia y de la Teología pone de manifiesto el olvido de la moral de interrogaciones. Es ya un tópico referirse a la moral como cenicienta de la teología. Desde comienzos del XIX se exigía un cambio que no acababa de lograrse. Tras el Vaticano II se da luz verde a la renovación de la moral; al revés que otras renovaciones, como la bíblica o la litúrgica, ya comenzadas antes del Concilio, ésta empieza a ponerse en marcha en la etapa postconciliar. El que se echase abajo el documento *De ordine morali*, esquema tradicional de moral redactado por la comisión preparatoria, y saliera publicada, como resultado del Concilio, la Constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy fue un paso decisivo.³⁷ Luego vino el asustarse y los intentos de vuelta atrás. Hoy, más que extremos, lo que hay es una división entre dos modos de pensar, ambos dentro de la corriente central, con un problema serio de comunicación no exento de influjos psicológicos y sociológicos.³⁸

Remitiéndome aquí a las sinopsis históricas de teología moral para más detalles, recordaré que se pueden distinguir tres etapas: a) desde comienzos de la Teología Moral en el siglo XVII hasta el XIX; b) desde el XIX, a lo largo de siglo y medio, hasta mediados del XX: se ha venido pidiendo a gritos la revisión de la Moral; c) el período post-Vaticano II: paso a la moral interrogativa, reacciones consiguientes, disputa sobre los métodos de discernir y falta de consenso intraeclesial

Recordemos también los pasos que se han venido dando en la renovación de la teología moral desde fines del XIX a mediados del XX. Se ha venido reclamando una teología moral que sea: a) más integradamente teológica; b) más bíblica; c) más arraigada en ciencias humanas, sociales y de la vida; d) con más uso de la antropología global como mediación. Podemos distinguir dos exigencias principales hoy día: la de más enfoque bíblico y la de más diálogo con las ciencias humanas, sociales y de la vida. En una palabra, menos escolasticismo y juridicismo, más biblia y antropología.

Por otra parte, al comenzar estas reflexiones sobre el método en Moral teológica o Teología moral, hemos de contar con las dificultades dentro de la Iglesia en el momento

³⁷DELHAYE Ph., "The Contribution of Vatican II to Moral Theology", *Concilium* 75(1972)58-67

³⁸ CURRAN Ch., "Horizons on Fundamental Moral Theology", *Horizons* 10(1983/1)86-110; STURM Douglas, Two decades of Moral Theology. E Curran as agent of Aggiornamento, *Religious Studies Review* 8/2, April 1982, 116-123

actual³⁹. Se perciben hoy cuatro abismos difíciles de salvar: a) entre la enseñanza oficial y los teólogos; b) entre la enseñanza oficial y los fieles; c) entre renovación y vuelta atrás; d) entre la influencia de la iglesia cuando habla de moral social y la pérdida de credibilidad al hablar de moral sexual.

Otro problema importante es la necesidad cada vez mayor de repensar la relación entre moral religiosa y moral secular, no como dos campos opuestos, sino como dos momentos y tareas dentro de la misma moral cristiana: el momento de afirmación testimonial de identidad y el de búsqueda dialogante y honrada de la convergencia en valores comunes, en un contexto pluralista.

Si damos un vistazo a los manuales publicados en las últimas tres décadas, notaremos el cambio de método y matriz disciplinar, como ha señalado acertada y exhaustivamente el estudio de Gómez Mier. Es bien sabido que hay una gran diferencia entre la teología moral de antes del Concilio y la de estas tres últimas décadas. Hay un gran cambio de perspectiva y método. El Concilio dio luz verde a la renovación de la teología moral que se venía pidiendo desde hacía más de un siglo. En los últimos treinta años se han visto intentos renovadores junto a los que dicho autor califica de “arreglo cosmético” o de “vuelta atrás”. Cuando se estudian los intentos renovadores a la luz de estudios recientes sobre el método científico, se llega a la conclusión de que ha habido una auténtica revolución metodológica en teología moral durante los últimos treinta años. Lo ha mostrado con gran detalle el citado estudio sobre los libros de texto de moral católica postconciliares.⁴⁰ El panorama de esta segunda mitad de siglo es el de una tensión entre la renovación y la restauración o intento de vuelta atrás apoyado por instancias burocráticas de la curia romana.

6. Tareas, estilos, menús y herramientas

Fueron los alumnos quienes sugirieron el título de este párrafo. Quedaba ya lejos la época en que los trabajos escolares se escribían a mano o se mecanografiaban. Mis apuntes aún estaban redactados con un procesador lento, mientras que el alumnado ya manejaba la versión reciente. Mientras corregían mis erratas, me explicaban pacientemente el manejo de los diversos menús y herramientas del ordenador para

³⁹ HARING B., *Mi experiencia con la Iglesia*, Madrid 1989

⁴⁰ GÓMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995

acoplar los estilos a las correspondientes tareas. Y de ahí surgió la metáfora. ¿Qué *tareas* tiene ante sí la moral teológica hoy? ¿Cómo hacer compatibles dos *estilos* muy opuestos de entender la moral y de ponerla en práctica? ¿Podríamos identificar los *menús* principales en medio del repertorio amplio que ofrecen los textos universitarios de esta disciplina? Y, a la hora de poner en práctica el arte difícil del discernimiento moral ¿con qué *herramientas* contamos para llevarlo a cabo?

En el *capítulo segundo* trataré las *tareas urgentes* para que la Moral de hoy, sin renunciar a lo mejor de la de ayer, pueda ser una moral del mañana. No son tareas nuevas. Se remontan a problemáticas comunes en distintas épocas de la historia del cristianismo; pero hoy revisten unas dificultades peculiares, derivadas de situaciones inéditas hasta ahora. El Concilio Vaticano II recomendó que la teología moral católica se renovase de acuerdo con su auténtica tradición y teniendo en cuenta las necesidades de la época. Con el fin de implementar esta recomendación del Concilio, los teólogos moralistas se han esforzado en estos treinta años por renovar la moral, incorporando estudios bíblicos, históricos, ciencias sociales y ciencias de la vida, así como dialogando con el pensamiento y mentalidad actuales. Es una tarea de integración difícil, en la que podemos distinguir siete bloques de problemática.

a) ¿Cómo hacer que la teología moral católica se base más auténticamente en actitudes evangélicas y fundamentación bíblica?⁴¹

b) ¿Cómo elaborar una moralidad que capacite a los creyentes para vivir su vida cotidiana como cristianos en un ambiente no cristiano?

c) ¿Cómo superar los enfoques individualistas y aprovechar para la teología moral la ayuda mutua dentro de la comunidad cristiana? ¿Cómo situar en este contexto el papel orientador de los responsables de guiar a la comunidad? ¿Cómo entender el papel de la enseñanza de la iglesia dentro de la moral católica, de manera que sea auténticamente pastoral el estilo de sus actuaciones docentes, terapéuticas y administrativas?⁴²

d) ¿Cómo elaborar normas y principios de moralidad comprensibles, e incluso aceptables, por quienes piensan honradamente, pero no comparten nuestra cosmovisión

⁴¹ SEGALLA G., "New testament Ethics: A Survey (1933-1976)", *Theology Digest* 27(1979)3-8

⁴² MALLOY E.A., "The Christian Ethicist in the Community of Faith", *Theological Studies* 43(1982)399-427

cristiana?⁴³

e) ¿Cómo presentar de una manera adulta la enseñanza sobre la conciencia, de manera que se fomente al mismo tiempo la responsabilidad subjetiva y la preocupación por la objetividad de la moralidad?⁴⁴

f) ¿Cómo integrar, tanto a nivel personal como comunitario, los fallos y logros del pasado dentro de un proceso de continuo crecimiento y conversión?

g) ¿Cómo incorporar, asumir y confrontar el reto que viene de los nuevos datos científicos y de la inminencia de un futuro que ya nos cuestiona antes de haber llegado?

A continuación, en el *capítulo tercero*, resumiré la propuesta de una moral interrogativa, situándola en el contraste entre *dos estilos* y metodologías, no incompatibles, pero sí bastante divergentes: la moral de diálogo y la moral de recetas. Hay dos estilos de metodología moral contrastantes entre sí. Uno es el estilo de la moral de los libros de texto, centrada en determinados enfoques de la práctica de la confesión. Otro es el estilo de búsqueda de una moralidad concreta para cristianos que viven en medio de una sociedad secularizada. Dicho de otra manera, el estilo de una moral desencarnada y de principios abstractos frente al estilo de una moral que se reconoce condicionada culturalmente en su percepción de los valores. Reconociendo que estas formulaciones, un tanto estereotipadas, parecerán extremistas y dicotomizantes, las mantengo por el convencimiento de que, en estos últimos años, el empeño por ser equilibrados quita garra a esta problemática. Creo que es preferible reconocer claramente las diferencias. Espero que estas oposiciones contrastantes ayuden a caracterizar (aun a riesgo de caricaturizar) ambos estilos de moral respectivamente:

a) moral autónoma del crecimiento auténtico

b) moral heterónoma de mandamientos

a) moral dinámica de la felicidad

b) moral estática del deber y la obligación

⁴³ M. MORENO, "Moral autónoma y ética de la fe", *Proyección* 36 (1989) 199-214

⁴⁴ COOPER E.J., "The Fundamental Option", *Irish Theological Quarterly*, 39(1972)383-392

a) moral centrada en actitudes básicas ante valores fundamentales, buscando siempre la realización auténtica de nuestras aspiraciones más genuinas, moral no prefabricada sino en camino, haciéndose mientras avanza, inductiva, prospectiva, dialogante, dando orientaciones como marco para la creatividad...

b) normas, reglas y principios aplicados a casos particulares, sin flexibilidad, sin margen de ambigüedad, sin riesgo; moral prefabricada, deductiva, autoritaria, sólo retrospectiva, atada por normas y sin dejar lugar para la creatividad...

Esto supuesto, ¿cuál es en este contexto la moral de actitud interrogante? La que se centra en la pregunta sobre cómo ser genuinamente humano y cree que ésta es más importante que las preguntas acerca de qué hacer o qué no hacer. La pregunta acerca de la verdadera felicidad es más importante que las preguntas acerca de lo prohibido y lo permitido. La pregunta acerca de qué clase de persona ser o cómo crecer genuinamente como persona es más importante que las preguntas acerca de cómo resolver dilemas morales concretos. También la pregunta acerca de cómo entender a la persona humana o educarla y orientarla, cómo ayudarla a crecer, es más importante que las preguntas sobre vicios y virtudes.

No parece que haya prevalecido esta postura en la historia de la moral católica. Más bien conocemos como puntos débiles en la teología católica: a) demasiadas respuestas claras a preguntas complejas, b) demasiadas respuestas difíciles a preguntas sin importancia, y c) demasiadas preguntas sin sentido.

Hay un contraste fuerte entre las actitudes subyacentes a las dos metodologías diversas que acabo de citar: la de la moral prefabricada y la de la moral creativa. Se pueden caracterizar así:

a) La moral creativa está siempre en actitud de búsqueda; en parte ha encontrado, pero es consciente de no acabar de encontrar del todo; por eso va en busca de una moral que se va haciendo, siempre en camino.

b) La moral prefabricada aplica una moral ya hecha, de medidas fijas, como un producto en serie. Es el estilo que se ha visto durante muchos años en los libros de texto católicos.

a) La primera, más que los principios o normas, acentúa los valores básicos, así como nuestras convicciones y actitudes hacia ellos. Con mirada prospectiva y actitud de búsqueda, carga más el acento en lo interrogativo que en lo imperativo. Analiza las circunstancias de cada situación, tiene en cuenta tanto los datos concretos como el aspecto científico de los problemas morales. No rechaza las normas y principios, pero los integra en el proceso de decisión moral, entendiéndolos como parte de la ayuda que nos viene de los demás, ya que en ellos ha cristalizado lo que la experiencia de otros seres humanos o la sedimentación secular de sus tradiciones filosóficas o religiosas han hallado que era razonable. Con esa ayuda corregimos y enriquecemos nuestros criterios de juicio moral.

b) La segunda, de un modo deductivo, y presuntamente "racional", deriva normas y aplica principios casi automáticamente. Curiosamente, esta manera de pensar en moral (tan "racional") va a veces acompañada de algo tan poco racional como la dependencia del autoritarismo que brota de una concepción estrecha acerca del papel de la enseñanza de la iglesia en cuestiones morales. Cuando se funciona con este método es difícil el diálogo y la mirada prospectiva.

La moral creativa o interrogativa se mueve en la continua tensión dialéctica entre las normas y principios generales, por una parte, y los casos concretos, por otra. No se limita meramente a "aplicar normas". Reflexiona sobre los éxitos y fracasos pasados, individuales y colectivos, trata de pensar por sí misma, juzgar honradamente (no por obediencia ciega), decidir y actuar responsablemente. Como habría dicho Lonergan, más que reglas, esta metodología nos ofrece "un marco de creatividad". Es, además, ecuménica, en el sentido más amplio de la palabra, ya que busca el terreno común en el que podemos converger con otras personas que, aunque no compartan la misma cosmovisión, sí pueden compartir la preocupación común por el futuro de la humanidad y de la vida.

El *capítulo cuarto* será largo, con enfoques sobre cuatro áreas temáticas o cuatro *menús* del curso de Moral. Creo que del énfasis unilateral en uno u otro de esos cuatro enfoques, así como del modo imperativo o interrogativo de tratarlos, se derivan métodos muy diversos de elaborar la moral, de practicar la decisión moral y de asumir la tarea de la educación moral. Al usar la palabra enfoque estoy pensando aquí en una comparación muy sencilla. Supongamos que sobrevolamos a vista de pájaro el campo de la moral y

enfocamos con un reflector desde lo alto. Vamos a enfocar sucesivamente cuatro zonas. No están divididas entre sí con lindes precisos. Bastará que se mueva un poco el reflector para que abarquemos parte de la zona siguiente. En cada una de estas cuatro zonas de enfoque hay que realizar hoy día importantes revisiones de método y contenido. Se intentará en el capítulo correspondiente. Aquí me limito a dejarlas enumeradas en los cuatro apartados siguientes: a) motivaciones morales, b) normas y principios morales, c) conflictos morales, d) fallos morales.

Después me concentraré, en el *capítulo quinto*, en los cinco pasos del proceso de discernimiento y decisión moral, especialmente cuando se trata de cuestiones difíciles en las que hay que dedicar tiempo para buscar salidas y tomar decisiones. Habrá que ponderar las herramientas con que afrontamos cada situación. Los pasos del proceso de discernimiento moral, sobre los que reflexionaré, son los siguientes: 1) actitudes básicas, 2) informaciones concretas, 3) honradez de pensamiento, 4) ayuda de otras personas, 5) decisión responsable de acuerdo con la propia conciencia.

Finalmente, en el capítulo sexto, reflexionaré a l hilo de la encíclica *Evangelium vitae*, centrándome en tres temas nucleares suyos: la moral de la vida, el personalismo y la solidaridad. Será una aplicación de la moral de interrogaciones a temas concretos, sugiriendo el puente entre la moral general y la particular.

7. Tres décadas a vista de pájaro

Como apéndice de este primer capítulo introductorio, podría ayudar un recorrido, someramente y al hilo de la cronología, por la panorámica de estos últimos años. Se pueden consultar estudios más detallados, que se remontan a los últimos ciento cincuenta años para descubrir los hitos de la renovación, de la reacción contra ella y de las nuevas síntesis. Aquí no me voy a remontar ni siquiera hasta los años cincuenta, sino me limitaré a unas pocas muestras de la época postconciliar⁴⁵.

Comienza, tras el Concilio, la puesta en práctica de las recomendaciones hechas por *Optatam totius*, *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*. Los años 1967-68 presentan un contraste: notable toma de conciencia del problema Norte-Sur, como se pone de manifiesto en la encíclica *Populorum progressio* (1967), pero incapacidad para

⁴⁵ GILLEMANN G., *El primado de la caridad en teología moral*, Desclée, Paris 1952; TILLMANN F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Patmos, Düsseldorf 1953; HAERING B., *La ley de Cristo*, 1959

desbloquear el tema de los anticonceptivos, como se ve en los debates en torno a la encíclica *Humanae vitae*(1968). Aquí se libró la primera batalla que puso a prueba la moral postconciliar.

Desde 1965 a 1990 se suceden debates sobre principios y discusiones teóricas sobre temas como el proporcionalismo, la argumentación deontológica y la teleológica. La revisión del razonamiento moral se lleva a cabo durante unos 25 años. Fue decisivo el artículo de P.Knauer, en 1965, sobre el principio de doble efecto, así como los numerosos escritos de Fuchs, Schüller y McCormick. En 1970 Grisez, veía en esa línea una “revolución en principio”, bajo la apariencia de clarificar ideas tradicionales. Estas reflexiones desembocan en la corriente conocida con el nombre de proporcionalismo, que ha sido controvertida, no sin malentendidos, con motivo de la encíclica *Veritatis splendor*(1993).

Hay que retener tres fechas importantes para la iglesia en América Latina, que repercuten en otras partes del mundo a la hora de confrontar la problemática social: 1968 (Medellín), 1979 (Puebla) y 1992 (Santo Domingo). El año 1971 marca un hito decisivo. Es el año del Sínodo que trató sobre la justicia en el mundo. También el de la publicación de la *Octogesima adveniens*. Del mismo año es la carta de Pablo VI al Cardenal Ursi, arzobispo de Nápoles, sobre directrices para la renovación de la teología moral (30-X-1971). La Congregación General 32 de la Compañía de Jesús, 1973-74, acomete a fondo el tema de la justicia en su decreto cuarto. Pero, justamente ese mismo año, 1974, el Sínodo de obispos trata de suavizar lo dicho en el 71. Sin embargo, el documento pontificio postsinodal *Evangelii nuntiandi* (1975) adopta un tono sintético con amplitud de miras.

La publicación, en 1975, de *Persona humana* por la Congregación para la Doctrina de la Fe, suscita debates sobre la sexualidad y muestra prejuicios contra el tema de la opción fundamental, como también ocurrirá luego, con motivo de la *Veritatis splendor*, en 1993. Al año siguiente, en 1976, Monseñor Lefebvre ordena a 13 sacerdotes y 13 diáconos, pese a la prohibición expresa del Papa. Se acrecienta la tensión entre intentos de vuelta atrás y renovación postconciliar. El mismo año se oyen duras críticas del Papa a “Cristianos por el socialismo”. Un año después se produce la *suspensio a divinis* de Girardi, su fundador. Los teólogos europeos defienden a los teólogos latinoamericanos propugnadores de la teología de la liberación.

En 1977 se celebra el V Sínodo Mundial de Obispos. El tema es la catequesis. Los tres puntos clave de la *Evangelii nuntiandi*: compromiso, proclamación y celebración, se repiten; pero se les quita garra y fuerza de impactar, al quedar muy suavizadas en el documento final esas tres expresiones típicas de la *Evangelii nuntiandi*. En 1978 se acentúan las críticas por parte de la Comisión teológica internacional contra la Teología de la liberación. Es el “año de los tres Papas”. Muere el 6 de agosto Pablo VI. Juan Pablo I, elegido el 26 de agosto, fallece el 28 de septiembre. Es elegido Juan Pablo II el 16 de Octubre. Es el primer Papa no italiano desde 1552. 1979 es el año de la conferencia de Puebla y la encíclica *Redemptor hominis*. También es el año en que se retira a Hans Küng el permiso de enseñar como teólogo católico y se concede el Nobel de la Paz a la Madre Teresa de Calcuta.

En 1980, la Congregación para la Doctrina de la Fe hace pública la *professio fidei*, que se exige a los teólogos. El Papa no acepta la dimisión por edad del P. Arrupe como General de los jesuitas. Se acentúan los vientos restauradores e involucionistas. En el Sínodo de 1980, sobre la familia, se oyen voces de obispos más abiertos, que no se reflejan en el documento posterior. Aparece la encíclica *Dives in misericordia*, intentando una conjugación de compasión y justicia. A pesar de las voces escuchadas en el sínodo, cuando aparece en 1981 la *Familiaris consortio*, sigue estando en la cuerda floja el difícil equilibrio en temas como el del cuidado pastoral de los divorciados. En cambio, en el terreno social llama la atención la fuerza de la *Laborem exercens*, al proclamar la primacía del trabajo sobre el capital y exigir que el trabajo sea para el ser humano y no éste para el trabajo. Se constituye el Pontificio Consejo para la familia. El Cardenal Ratzinger es nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

En 1983 se promulga el Nuevo Código de Derecho Canónico. Es también el año de cobrar conciencia del tema de la paz. El Consejo Mundial de las Iglesias se pronuncia en favor del desarme. Los obispos norteamericanos publican su pastoral sobre disuasión nuclear y paz. Es igualmente el año del Sínodo sobre la reconciliación. Sale en 1984 la instrucción *Reconciliación y penitencia*. Ese mismo año se publica el *Informe sobre la fe*, del cardenal Ratzinger. Se origina en una entrevista en agosto de 1984, en Bressanone, al sur del Tirol. El cardenal ve el postconcilio como “proceso progresivo de decadencia”; ve la moral como la principal área de tensión entre el magisterio eclesial y los teólogos. Ataca lo que le parece consecuencialismo y proporcionalismo americano. Ve subjetivismo en la base de la Teología de la Liberación. Ve la raíz de muchos males en la supuesta negación de la especificidad de la

moral cristiana. También ese mismo año aparece el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en contra de la Teología de la Liberación.

En 1985 se agudizan estos intentos restauracionistas con motivo del Sínodo conmemorativo del Vaticano II. Por estas fechas el Cardenal Bernardin venía proponiendo una “ética coherente de la vida”, que conjugase la moral social y la moral de la persona y la vida. Los obispos norteamericanos prosiguen con su metodología de preparar las cartas pastorales desde la base de un amplio diálogo eclesial. En 1986 aparece su pastoral sobre justicia económica para todos. El 25 de julio de 1986 la Congregación para la Doctrina de la Fe envía una carta al moralista Curran notificándole que no puede funcionar como profesor de teología católica.

1987 es el año del aniversario de San Alfonso María de Liguorio, tan significativo para los moralistas. Es el año en que aparece, por una parte, el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre temas de bioética, *Donum vitae*. Por otra parte, en materia de moral social es llamativa, al año siguiente, la valentía de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Se acentúa el contraste entre el magisterio eclesiástico en temas de vida y sexualidad y la enseñanza sobre temas sociales. En 1987, en el 20 aniversario de la *Humanae vitae*, se reiteran sus propuestas, aunque procurando insistir en los aspectos proféticos, personalistas y de principios.⁴⁶

1989 es el año en que cae el muro de Berlín. La Declaración de Colonia, firmada por 163 profesores de teología, da un aldabonazo de denuncia ante la actitud de la curia vaticana frente a los teólogos. La Asamblea ecuménica de Basilea habla de paz y justicia para la creación. El tema ecológico será incorporado en los próximos años a la reflexión del magisterio sobre temas sociales. Si consultamos las hemerotecas nos interesará, en esas fechas, recorrer acontecimientos tan diversos como la primera ordenación de una mujer obispo en la iglesia anglicana, las entrevistas de Juan Pablo II y Gorbachov, la concesión del Premio Nóbel de la paz al Dalai Lama o el asesinato del P. Ellacuría y sus compañeros.

En 1989 *L'Osservatore*, 23-I-89, se queja, en un artículo sobre la *Donum vitae*, acerca de la reacción de cuatro universidades católicas europeas. También en 1989 teólogos italianos simpatizan con la Declaración de Colonia. El Papa recuerda a los obispos

⁴⁶ *L'Osservatore Romano*, 27 Julio, 12-13. Sus palabras recuerdan las de Pío XII en la *Humani generis* (AAS, 1950, 568).

italianos que son “veri doctores”⁴⁷. En 1990 aparece la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la vocación eclesial del teólogo. Rechaza toda posibilidad de disentir del magisterio, admitiendo tan sólo “dificultades personales”. En 1991 muere el P.Arrupe, que era el símbolo de toda una época postconciliar. Es el año de la guerra del Golfo, en la que el Vaticano se opone decididamente a la invasión armada y defiende el diálogo por la paz.

1992 tienen un nombre: Santo Domingo, que evoca Medellín y Puebla, con continuidad y con contrastes. Es también el año de publicación del *Nuevo Catecismo*. Es beatificado Escrivá y se celebra en Río la Cumbre de la Tierra. En 1993, a los 25 años de la *Humanae vitae*, se publica la *Veritatis splendor*. Ese mismo año, el 10 de Julio, llama la atención la carta pastoral de los obispos de Alta Renania, K.Lehman, O.Saier, W.Kasper, sobre el tema del cuidado pastoral de los divorciados. Lo más positivo de este año es el documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, producto de los esfuerzos de la Comisión Bíblica, un escrito notablemente importante que, por desgracia, ha sido poco conocido, comentado o divulgado.

En 1994 resalta en las noticias la ordenación de 32 mujeres anglicanas. Aparece la *Ordinatio sacerdotalis*, sobre el tema de la ordenación de la mujer. En 1995 se publica la encíclica *Evangelium vitae*. Ese mismo año es destituido el Obispo de Evreux, Jacques Gaillot, conocido por su meritoria dedicación a los pobres. En 1996, tiene mucho eco la conferencia de Oxford, citada más arriba, con la propuesta del arzobispo Quinn acerca de la descentralización de la iglesia y la función adecuada del primado de Pedro...

A lo largo de esta trayectoria, mera muestra somera para refrescar la memoria, resaltan algunos rasgos de la renovación, que han sido puestos de manifiesto muy bien en el libro citado de Gómez Mier. Destacan los nuevos puntos de vista sobre el método científico en teología moral y el cambio de perspectiva acerca de los tradicionalmente llamados “lugares teológicos”: un nuevo modo de referirse a la Biblia; una mayor importancia dada a la manera de entender el papel del magisterio y la tradición de la iglesia; otro estilo de diálogo con la filosofía, la psicología y otras ciencias humanas; un asumir mejor el reto de las ciencias biológicas, etc...

Como no se pretendía aquí hacer un esquema de historia eclesiástica, la sinopsis no es,

⁴⁷ *The Tablet*, 10-VI-89, 660

ni mucho menos, exhaustiva. No se pretendía citar todas las fechas importantes o todos los documentos relevantes, sino solamente una pequeña muestra de la trayectoria, a la vez de renovación y de resistencia a ella, que nos va a ocupar a menudo a lo largo de estas páginas. La tesis central, como reitero en dieversos lugares, es que no se trata de dos extremos en pugna, ni de una oposición entre radicalizaciones avanzadas o conservadoras, sino de la falta de diálogo enntre las dos corrientes centrales -"centro-derecha y centro-izquierda", si se permite la terminología poco apropiada-, que no acababan de escuchar la invitación papal al diálogo, incapacitadas para encontrarse por presuponer epistemologías, antropologías y eclesiologías incompatibles, en una palabra, por falta de sentido hermenéutico...

Capítulo segundo

MORAL DE AYER Y DE MAÑANA

1. Moral creyente: iluminada y motivada por valores evangélicos
2. Moral en situación: aleccionada por la experiencia humana
3. Moral comunitaria: ayudada por el diálogo en la sociedad y en la iglesia.
4. Moral razonable: orientada por la reflexión sobre criterios, normas y principios.
5. Moral personal: capaz de decidir responsablemente desde la conciencia
6. Moral reconciliadora: capaz de asumir logros y fallos

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

El Concilio Vaticano II dio un impulso renovador a la teología moral católica, trazando la orientación fundamental para repensarla. Partiendo de esa base, los teólogos católicos han venido revisando la moral durante las últimas tres décadas. Han seguido básicamente la doble recomendación del Concilio: arraigo tradicional y respuesta a los retos actuales de cara al mañana. No bastaba con un simple arreglo cosmético de los manuales usados hasta ahora. Había que incorporar los resultados de la exégesis y los estudios históricos. Había que dialogar con las ciencias sociales y las ciencias de la vida. Había que rearticular la síntesis de lo bíblico y lo antropológico. Al acometer esta obra de renovación, que algunos han llamado atinadamente de "re-fundación",⁴⁸ no han sido pocas las dificultades encontradas.

A lo largo de las dos últimas décadas se ha consolidado la reforma de la moral en el ámbito académico de la teología,⁴⁹ pero se han reafirmado también los brotes de la

⁴⁸ V: GOMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995

⁴⁹ T. MAHONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon

reacción anticonciliar desde diversos ángulos del entorno eclesiástico. Si en la década anterior los teólogos eran muy sensibles a la confrontación con la "sombra preconiliar", a medida que avanzaban las dos décadas siguientes se hicieron cada vez más sensibles a la "sombra anticoniliar". Actualmente vivimos una situación histórica que nos exige no polarizarnos en ninguna de esas dos sombras. Ahora, en el umbral de un nuevo siglo, está llegando el momento de dejar de pensar, hablar y escribir en contraste continuo con lo preconiliar de ayer o en confrontación incesante con lo anticoniliar de hoy. Hay que dejar de "pensar-contra" lo de antes o "pensar-contra" lo que pervive de lo de antes. Ha llegado el momento de repensar la moral desde hoy de cara al mañana.

En esta línea positiva y esperanzadora se orientan las reflexiones sobre el presente y futuro de la ética teológica por parte de autores como Häring, Fuchs, Mc Cormick, Vidal o Mahoney, por no citar más que unos pocos. Coinciden todos ellos en señalar la importancia, para el futuro de la moral, de las tareas que voy a resumir a continuación. Estas tareas no son totalmente nuevas. Las ha confrontado, de una u otra manera, la Teología moral a lo largo de su historia; pero aquí me fijo particularmente en algunas características que parecen especialmente urgentes de cara a los próximos años.

1. Moral creyente: iluminada y motivada por valores evangélicos

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

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

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

El Concilio Vaticano II dijo, en la *Optatam totius* n. 16, que convenía renovar la teología moral teniendo mucho más en cuenta la Sagrada Escritura. En respuesta a esta llamada, aumentó el influjo de la Biblia en los estudios de teología moral posteriores al Concilio, contrastando con su ausencia o escasez en épocas anteriores. Es cierto, sin embargo, que este cambio venía preparado desde mucho antes por estudios como los de Gilleman, Tillmann, L'Hour, Schnackenburg y otros.⁵⁰

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

Esta línea tendrá que seguir siendo prolongada por los teólogos morales del futuro, que buscarán en la Palabra de Dios inspiración, luz y fuerza para formar comunidades creyentes que vivan de acuerdo con ella. Por su parte, los exegetas seguirán descubriendo las repercusiones morales de algunos temas bíblicos aún insuficientemente

⁵⁰ En 1943 Pío XII da luz verde al estudio científico de los géneros literarios en la Biblia con su *Divino afflante Spirito*, a los 50 años de la *Providentissimus Deus* de León XIII. Se empieza a admitir el condicionamiento histórico-cultural de la revelación y el condicionamiento de las enseñanzas morales bíblicas. La *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II fue decisiva para renovar la lectura de la Biblia en el mundo católico.

aprovechados. La moral, repensada en contacto con la Palabra de Dios, estará cada vez más animada por la fe. Al colocar de nuevo a la moral en su debido sitio dentro de la teología, tendrá cada vez más sentido hablar de ética o moral teológica que de teología moral. Este giro en el nombre de la disciplina, que ya ha comenzado a darse por autores pioneros, es significativo. Tiene, además, que ver con el carácter ecuménico de la moral teológica, ya que en otras confesiones cristianas era corriente el nombre de ética cristiana o ética teológica.

Al decir que el Evangelio nos proporciona orientaciones y motivaciones, pensamos en la metáfora de un faro que señala el camino y nos anima a dirigirnos al puerto, pero no nos ahorra el esfuerzo de remar por propia cuenta. Otra metáfora apropiada sería la de las raíces. Sería adecuado hablar de "arraigo evangélico" de la moral, en vez de hablar solamente, en abstracto, de fundamentación evangélica. Encontramos en la bibliografía reciente de moral cristiana obras que tratan del "mensaje moral del Evangelio" o de "la moralidad según el Nuevo Testamento" y otros títulos semejantes. Pero aquí, con la metáfora de las raíces, quisiera poner el acento en un tratamiento de los problemas morales inspirado básicamente en el Nuevo Testamento, aunque no siempre formulado, razonado o resuelto en sus páginas. El Evangelio proporciona orígenes y raíces a las actitudes morales cristianas. Lo cuál es distinto de dar soluciones ya hechas y programadas.

Pero para redescubrir y hacer fructificar el arraigo evangélico de la moral, necesitaremos unos métodos de lectura bíblica como los propuestos por el documento sobre la lectura de la Biblia en la Iglesia.⁵¹ En una lectura así, la Biblia no dará respuestas prefabricadas para los problemas morales. Tampoco se excluirá el encontrar apoyo en las actitudes bíblicas para tratar problemas que en aquel tiempo no existían. Entre la Biblia y la situación o problemas actuales se situará el lector creyente. Este, influido por orientaciones bíblicas, se pondrá, junto con otras personas -creyentes o no creyentes- a buscar para los problemas de hoy las soluciones que aún no están dadas de antemano. Cristianos y no cristianos pueden estar de acuerdo en muchas cuestiones de moralidad, lo que no obsta para que el cristiano encuentre un refuerzo a sus actitudes morales en motivaciones de inspiración bíblica: su fe le ahonda la fundamentación de una moral, en la que puede coincidir en muchos de sus aspectos con los no cristianos.⁵²

⁵¹ El optimismo que nos infundió este documento compensó, en 1993, las reacciones pesimistas con motivo de la *Veritatis splendor*.

⁵² J. FUCHS, "Is there a specifically Christian Morality", en *Readings in Moral Theology* (Curran-

Al alimentarse bíblicamente la moral, se capacitará cada vez más para proporcionar visión y sentido de la vida; recuperará así su papel de predicar la esperanza, en vez de obsesionarse con la reprensión de la inmoralidad. Cuanto más se configure la moral según este patrón evangélico, menos se empeñará en extraer de la Biblia una síntesis única que podría llamarse, por ejemplo, la "moral del Nuevo Testamento".⁵³ Más bien se reconocerá que hay un pluralismo moral en la Biblia, en el Nuevo Testamento, histórica y culturalmente condicionado.⁵⁴ Al tratar de extraer del Nuevo Testamento una guía para la actuación moral, ya no nos podremos reducir a una especie de colección de "dichos morales de Jesús", sino tendremos que captar una manera de ver la realidad y de vivir en ella que brote como consecuencia de la fe en Jesús. Habrá que ir más allá de lo que Jesús nos ha dicho que hagamos; habrá que aspirar a que lo realizado por Jesús para nosotros y entre nosotros provoque la respuesta de nuestra actuación moral. Esta moral tendrá más que ver con el ser que con el hacer y el deber. Como ha repetido el famoso moralista protestante Gustafson, encontraremos en la Biblia una "realidad revelada" mucho más que una "moral revelada". Al entender así la moral, se comprenderá que tiene más que ver con nuestro "ser en Cristo" que con nuestro mero "hacer". Dicho con otras palabras, una moral bíblica y teológica tendrá que referirse, ante todo, a nuestra relación con Dios. Han insistido en este aspecto los autores que como Håring y Chiavacci han hablado de la moral como respuesta.⁵⁵ Para fomentar esa respuesta ayudará el que la teología se haga más narrativa y más comunitaria.⁵⁶

McCormick, eds.) vol.II, pp 3-19

⁵³ No se puede ignorar el papel meritorio que jugó en su momento la obra de R.Schnackenburg, *La enseñanza moral del Nuevo Testamento*, 1954, revisada en 1962, y rehecha más tarde como *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 1986-88, 2 vol. Aporta muchos contenidos, describiendo comportamientos morales y proporcionando información abundante sobre criterios morales en el Nuevo Testamento.

⁵⁴ Hoy se tiende a renunciar a una teología moral del Nuevo testamento y se reconoce una pluralidad de perspectivas morales en él.

⁵⁵ Textos como Ef 5, 2 y Rom 12, 1 pueden servir como resumen de una moral como ésta en sus actitudes básicas.

⁵⁶ El teólogo moralista protestante S.Hauerwas ha insistido mucho en la necesidad de una teología más narrativa y ha criticado el recurso, tanto de conservadores como de liberales católicos, a la ley natural. Unos se creen con derecho a interpretarla desde el magisterio eclesiástico y otros siguen dependiendo de la metodología escolástica, trasponiéndola en términos de aspiraciones, tendencias y normas universales. A ambos les hará falta recuperar la narración y la comunidad con mayor sentido práctico de la vida de la comunidad creyente. Mc Cormick, aunque reconoce la importancia de esta crítica de Hauerwas como

También es de esperar que, al orientarse en esta línea la moral, vayan quedando lejanos y superados los debates de los años 60 y 70 sobre lo específicamente característico de una moral cristiana. No acababan entonces de resolverse los malentendidos entre dos tendencias opuestas; la que insistía en una moral de fe y la que buscaba una moral humana, a veces llamada secular, autónoma o civil. Todos estos términos se han entendido en sentidos muy diversos y opuestos y han dado lugar a confusiones y malentendidos.⁵⁷

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

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

esclarecedora de uno de los aspectos de la falta de puesta en práctica del Vaticano II, cree que hay que evitar el otro extremo, como sería el de no admitir el diálogo con una ética secular. cf. S.HAUERWAS, "The demands of a Truthful Story: Ethics and the Pastoral Task", *Chicago Studies*, 21, 1982, 59-71

⁵⁷ V. EID, "El concepto de autonomía y su importancia ético-social", *Concilium*, 192, 1984, 205-217; T.H. GUNTER, "Fe en Dios y razón autónoma. Discusiones sobre la moral autónoma", *Selecciones de Teología* 24 (1985)138-143; J.R. LOPEZ DE LA OSA, "Libertad y autonomía. Contexto y texto en la Veritatis splendor", *Moralia* XVII (1994) 31-50; A. AUER, "La recepción de una ética autónoma en la moral católica", *Selecciones de Teología*22 (1983) 63-70

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

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

La Biblia, especialmente el Sermón del Monte, era para los primeros cristianos y para los autores de la época Patrística la primera fuente de enseñanzas morales. Por eso, no se limitaron a sacar simplemente conclusiones morales a partir de determinados pasajes bíblicos, sino que se percataron de que todo el conjunto de la Escritura era un mensaje de esperanza de parte de Dios, que llama al ser humano a la auténtica felicidad. Responder a este llamamiento es una de las actitudes básicas de una moralidad centrada en la búsqueda de la verdadera felicidad humana, más allá de una mera moral de deberes y obligaciones. Esta muy de acuerdo con toda esta tradición el entender los mandamientos de Jesús más como "palabras de vida", propias de una "moral de la Alianza", que como meros mandamientos: son encargos (Jn 14), que no deben convertirse nunca en una carga (1 Jn 5, 4). El amar como El ha amado es posible porque El pone en nosotros su Espíritu, con el que nos capacitamos para amar.

Naturalmente, al propugnar esta línea, habremos de llevar cuidado de evitar que, en el otro extremo, aparezcan peligros opuestos: los fideísmos y fundamentalismos. Al acentuar una moral como consecuencia de la fe, puede aparecer el peligro de presentar

la moral cristiana como si fuera completamente diferente de la moral humana. Sin embargo, la vida cristiana es la vida humana de hombres y mujeres que son cristianos y que viven, junto con miembros de otras religiones o de ninguna religión, en medio de la sociedad actual tan plural. Habrá que insistir en la necesidad de redescubrir desde la Biblia una moral de actitudes y de interrogaciones, que ilumine y dé fuerzas para buscar respuestas a dilemas para los que ella no nos dará soluciones prefabricadas.

La clave para que esta moral creyente sea una moral de fe y no una moral "fideista" está, hay que repetirlo, en el modo de interpretar la lectura evangélica y su papel en la fe y en la moral. Es, digámoslo de nuevo, un problema de actitudes hermenéuticas. El que la ética cristiana deba fomentar hoy y mañana aquellas formas de comportamiento que pueden desempeñar una función similar a las que descubrimos en el Nuevo Testamento no significa que hayamos de reproducir al pie de la letra todos y cada uno de los modos de comportarse de aquella época reflejados en el texto bíblico.⁵⁸ Al enfocar de este modo la relación de exégesis bíblica y teología moral, habrá que evitar dos actitudes. Una es la exageración de aplicar textos bíblicos a cuestiones actuales de un modo forzado. Otra es la exageración opuesta: la de hacer ver que los textos bíblicos carecen de relevancia para la problemática actual.

Tomemos un ejemplo concreto del campo de la ética sexual. "No se puede esperar del Nuevo Testamento, dice la teóloga moral L.S. Cahill, que especifique una ética sexual como tal, por la misma razón que tampoco nos proporciona una ética de conjunto en otras esferas de la actividad humana. La ética en el Nuevo testamento no es un tema de interés independientemente de las nuevas relaciones con Dios iniciadas por Jesús. El Evangelio versa sobre la Buena Noticia del reino de Dios y es una invitación a vivirlo; pero no es un sistema atemporal de instrucción moral".⁵⁹ Pero esto no quiere decir que, para esta autora, el Nuevo Testamento carezca de relevancia para nuestro comportamiento en medio de la sociedad actual. Todo lo contrario. Leyendo el Nuevo Testamento aprendemos, dice, el sentido concreto del Evangelio en relación con las situaciones de vida de las primeras comunidades cristianas. Tal manera de vivir como comunidades de fe en medio del mundo es retadora, a la vez que paradigmática para nosotros. Pero los autores del Nuevo Testamento no estudian sistemáticamente todos los aspectos de cualquier problema moral. Además, no todas las orientaciones o ejemplos

⁵⁸ FUCHS J., "Christian morality: Biblical orientation and human evaluation", *Gregorianum* 67/4 (1986) 745-763.

⁵⁹ L.S.CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996, 121

concretos de moral que encontramos en el Nuevo testamento son válidos sin más fuera del contexto de su época.

Siguiendo con el ejemplo de la sexualidad y la diferencia genérica, Cahill piensa que la cuestión básica es "cómo pueden la fe y la vida cristiana romper o, al menos, modificar las relaciones de dominación y mejorar la solidaridad por encima de las limitaciones impuestas por el estatuto social del matrimonio y la familia". Justamente a continuación de haber formulado esta pregunta, añade: "no podemos esperar que el Nuevo Testamento responda por completo a esta cuestión, ni que las comunidades primitivas hayan realizado plenamente sus metas implícitas."⁶⁰ Por supuesto, las investigaciones sobre la sociedad palestina en tiempo de Jesús y las dos generaciones siguientes de sus seguidores ayudan mucho para captar cómo El y sus discípulos reaccionaron e, incluso, desafiaron las relaciones sociales tan estratificadas de entonces. Es particularmente ilustrativo considerar los vínculos sociales que conectaban a quienes vivían en una economía de patronazgo y clientela, así como la ideología religiosa que organizaba el estatuto y rango social de las personas según unas leyes de pureza ritual y de jerarquización genérica propias de la familia patriarcal.

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

Me he alargado, siguiendo a L.S.Cahill, en el ejemplo relativo a la sexualidad, porque ilumina mucho el nuevo modo de entender la relación entre Biblia y Teología moral. En resumen, del Nuevo Testamento recibiremos inspiración y fuerza para actuar en su misma línea, aunque el contexto social exija conclusiones y soluciones concretas diferentes. Aprenderemos del Nuevo Testamento el criterio básico de la compasión y la solidaridad, que incorpora a la comunidad a aquellos que no han sido tratados como

⁶⁰ *Ibid.* 122

personas o han sido marginados. Pero cuando tratemos de llegar a orientaciones más concretas y detalladas para la acción moral, habremos de tener en cuenta varias fuentes de juicio moral; por ejemplo, la experiencia concreta, la reflexión acerca de esta experiencia, la aportación de las ciencias y de la filosofía, así como de otras culturas y religiones. Un enfoque así, amplio y dialogal, para la ética cristiana está garantizado por el precedente bíblico. La fe lo fomenta, pero no es un enfoque encerrado en sí mismo ni atado a un biblicismo estrecho.

2. Moral en situación: aleccionada por la experiencia humana

No basta solamente con las buenas actitudes, criterios o motivaciones de una moral creyente. En la vida de cada día, en situaciones muy concretas confrontamos problemas difíciles. La moral creyente no es una moral abstracta, sino sumergida en lo concreto de cada situación. Tiene que saber dejarse enseñar por la experiencia de la vida. Aquí las preguntas que abren el debate sobre esta segunda característica serán, entre otras, las siguientes: ¿Cómo elaborar una moralidad que capacite a los creyentes para vivir su vida cotidiana como cristianos en un ambiente no cristiano? ¿Cómo repensar y revisar concretamente la moral en el contexto de la vida cotidiana de los creyentes que viven en un ambiente muy a menudo de increencia y de injusticia? ¿Cómo tratar los problemas morales de los cristianos a partir de esa experiencia de su vida en medio del mundo? ¿Cómo hacer para que la moral no se desconecte de la vida, de la experiencia de cada día? ¿Cómo incorporar, asumir y confrontar el reto que viene de los nuevos datos científicos y de la inminencia de un futuro que ya nos cuestiona antes de haber llegado?

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

En temas de moral social, la reflexión oficial de la iglesia ha incorporado bastante la mediación de las aportaciones venidas de las ciencias sociales. En cambio, en cuestiones

de moral sexual, matrimonial y familiar, todavía hace falta integrar la aportación de las ciencias biológicas o de las ciencias humanas.⁶¹ Los retos de la biotecnología y tecnociencia, el pensamiento ecológico o el feminista serán, sin duda, confrontados más a fondo en el siglo próximo. La moral del mañana tendrá que seguir prolongando esta línea y redescubrir el papel tradicional de la sabiduría práctica para emitir juicios en situaciones concretas. Un texto fundamental para comprender este enfoque seguirá siendo el n.46 de *Gaudium et spes*: "a la luz del Evangelio y de la experiencia humana". En vez de decir "de la razón humana", como se había propuesto por algunos, se dijo "de la experiencia humana". Es el texto que prologa la segunda parte de este documento, en la que se trata sobre algunos problemas concretos más urgentes.

En dicho número había propuesto el Concilio una metodología básica: "escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio", porque estamos en "una época de cambios profundos y acelerados". Al decirlo tiene en cuenta el Concilio el gran cambio que ha supuesto el paso de una mentalidad clasicista y estática a una mentalidad con sentido histórico y dinámica. Dice en el n.5: "La humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva". En el n.43 dice: "no piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aun graves, que surjan". A partir de entonces se eleva la experiencia de la humanidad a la categoría de "*locus theologicus*". La teología moral no irá desde arriba a configurar las realidades terrenas aplicándoles, sin más, principios generales, sino hará por aprender de ellas y dejarse configurar desde abajo, tanto por la experiencia como por las ciencias. Siguiendo estas orientaciones, la teología moral del mañana se hará : más inductiva, más inserta en la vida, más elaborada desde y para ella. Cuando se tome en serio esta metodología brotarán, entre otras, las consecuencias siguientes: aprender de otras confesiones cristianas; de otras religiones; de no creyentes de buena voluntad; dialogar con la ética civil y la ética de mínimos; dialogar con la ética secular; cooperar en el proyecto de una ética mundial; fomentar actitudes de búsqueda, diálogo, creatividad, modestia o provisionalidad; cobrar mayor conciencia de la complejidad de los problemas y estar más dispuesto a dejarse enseñar por los especialistas de cada campo científico.⁶²

⁶¹ J.Y. CALVEZ, "Liberté et vérité", *Etudes* 379 (1993/6) 657-660

⁶² K. DEMMER, "Komplexe Fragen erfordern Komplexe Antworten. Leistungen und Probleme heutiger Moralthologie", *Herder Korrespondenz* 43, 1989, 176-179; J.GRUNDEL, "Wird die Moralthologen bescheiden?", *Münchener Theologische Zeitschrift* 40, 1989, 145-153 (*Selecciones de Teología* 30, 1991, 287-295).

También seguirá cultivando la teología moral del futuro una mayor sensibilidad ante la problemática del cambio socio-cultural y de la justicia social. La teología moral católica de las últimas tres décadas ha prestado más atención que hasta ahora a temas de justicia social (guerra nuclear, violencia, terrorismo, derechos humanos, desarrollo internacional). Pero aún más importante es el hecho de que la teología moral haya percibido mejor la conexión entre ética personal y ética social, entre el modo de enfocar los problemas de la vida y los de la justicia. El Cardenal Bernardin habló de una "ética coherente sobre la vida". Las cartas pastorales de los obispos de EE.UU. sobre la paz y la economía iban también en esa misma línea de pensamiento. Veían, por ejemplo, tanto la carrera de armamentos como el aborto vinculados por el denominador común de constituir amenazas a la vida humana.

Este tipo de enfoque, que junta la ética social y la ética de la vida, se ha venido extendiendo recientemente a problemas como los del tratamiento médico, el cuidado de las personas mayores o las aplicaciones de las investigaciones genéticas. Pero aún nos queda por delante la tarea de aplicarlo de un modo coherente a temas como el de la contracepción, la esterilización o las terapias de infertilidad. "Estos temas, ha dicho Cahill, no se pueden considerar independientemente de perspectivas más amplias sobre la sexualidad y sobre mujeres y hombres no tan sólo como agentes sexuales, sino como personas, en las que convergen multitud de responsabilidades y de cargas. Meramente el prohibir ciertas opciones en el terreno de la sexualidad no puede ser una respuesta eficaz ante los factores sociales, culturales y económicos que conducen o acorralan a las personas hasta situaciones en las que hay que decidir. La enseñanza de la iglesia no será creíble ni eficaz si no conecta de un modo significativo con las experiencias reales y a menudo penosas de las personas. Tampoco será creíble esta enseñanza si aísla las opciones particulares fuera del conjunto de la red de acontecimientos, decisiones y opciones vitales, o si se huye de la complejidad de la vida para refugiarse en un legalismo ajeno al evangelio."⁶³

Todos estos enfoques no son novedosos. Coinciden con la experiencia cristiana

⁶³ L.S.CAHILL, *op.cit.* 533; Id., "Catholic sexual Ethics and the dignity of the person: a double message" *Theological studies* 50 (1989) 120-150; Id., "Human sexuality", en: Ch.CURRAN (ed.), *Moral Theology. Challenges of the Future. Essais in honor of Richard McCormick S.J.*, Paulist press, N.York 1990; J.M. DIAZ MORENO, "25 años de la *Humanae vitae*", *XX Siglos*, 1993, 21-33; E. LOPEZ AZPITARTE, "La moral de los anticonceptivos. Discusiones actuales", *Proyección* 31(1984)199-208

primitiva, que no se redujo a orar y participar juntos en la liturgia o a aprender en la enseñanza de las homilias unos criterios para la vida. Un elemento decisivo en la configuración de la moral cristiana fue la experiencia de la vida cotidiana en medio de una sociedad que no se regía, ni mucho menos, por criterios cristianos. En ese contexto concreto se confrontaban dilemas, problemas y tensiones nada fáciles de resolver. Y esta experiencia de vida se convirtió en una de las fuentes de la moral. Era fácil huir del mundo y era fácil olvidarse de la fe; lo difícil era vivir coherentemente la propia fe, en medio de la vida social cotidiana en un mundo que se rige por otros criterios y aprecia otros valores. Podemos imaginarnos la situación del ciudadano romano creyente, que era soldado o comerciante o funcionario: se planteaban en esos contextos los problemas de la mentira, el homicidio, el aborto o la objeción de conciencia frente a la violencia y la guerra.

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

Puestos en esa situación, no bastará a los cristianos la reserva de criterios y actitudes evangélicas mencionados en el punto anterior. Necesitarán al mismo tiempo información concreta, suficiente y adecuada acerca de la sociedad en que viven, cuya situación tendrán que analizar mejor. ¿Hasta qué punto vivir en confrontación y hasta qué punto son aceptables los compromisos? ¿Qué alternativas se ofrecen a la perpetua confrontación o el compromiso continuo? Los manuales tradicionales trataban esta problemática al hablar de la cooperación al mal y distinguían hábilmente varias clases de cooperación: directa, indirecta, etc. Hoy las cosas son mucho más complicadas y aún lo serán más en el futuro. ¿Es posible dar un paso por la megápolis burocrática informatizada sin estar cooperando a infinidad de males? ¿Cuándo, dónde, en qué temas y hasta qué punto mantener la confrontación? ¿En qué se puede ceder sin ser incoherente e injusto? Los cristianos que vivan esta problemática en medio del mundo tendrán que hablar en comunidad sobre ello y seguir buscando junto con otras personas de buena voluntad las alternativas aún no encontradas. No podrán esperar de la Biblia o de la Iglesia soluciones prefabricadas. La sociedad del mañana será aún más compleja que la de hoy; también la moral, que no tendrá respuestas prefabricadas (cf. *Gaudium et*

spes, 33). Se requerirá más especialización, a la vez que modestia y colaboración; será necesario releer, repensar y resituarse, a la luz de la preocupación por los valores, tanto las experiencias de vida cotidiana como las aportaciones del campo científico y tecnológico.

3. Moral comunitaria: elaborada mediante el diálogo

Hoy se comprende más profundamente la libertad humana y el peso e importancia de la decisión de acuerdo con la conciencia; no se ignora, sin embargo, que esa conciencia no está sola en el mundo, sino en comunidad. Necesitamos la ayuda de los demás. Aquí se nos plantean preguntas como las siguientes: ¿Cómo superar los enfoques individualistas y hacer más relevante y fructuoso para la teología moral el papel de la ayuda mutua dentro de la comunidad cristiana? ¿Cómo hacer para que el intercambio de experiencias de fe y experiencias de la vida, unido al contraste de opiniones y a la ayuda mutua en el discernimiento, sean significativos y fructíferos en orden al crecimiento y madurez de cada creyente y de la comunidad entera? ¿Cómo buscar, elaborar y practicar juntos los aspectos comunitarios de la moral dentro de la comunidad eclesial? ¿Cómo hacerlo también, no sólo dentro de la comunidad eclesial, sino dentro de la comunidad humana, buscando convergencias para el bien con responsabilidad solidaria por el futuro de la humanidad?

En este marco habrán de situarse las preguntas acerca de la comprensión actual y futura del magisterio eclesiástico: ¿Cómo situar debidamente en dicho contexto comunitario el papel orientador y directivo dentro de la Iglesia? ¿Cómo entender el triple papel de enseñanza, terapia y dirección de la comunidad cristiana al confrontar problemas de moralidad? ¿Cómo conjugar el papel profético con el papel terapéutico de la Iglesia en sus aspectos institucionales y pastorales? ¿Cómo educar para una relación adulta con el magisterio, no meramente dependiente ni tampoco contestataria a ultranza? ¿Cómo entender el papel de la enseñanza de la iglesia dentro de la moral católica de tal manera que sea auténticamente pastoral la manera de enseñar, curar y gobernar?⁶⁴

Esta manera de entender la conciencia, no aislada o encerrada en sí misma, sino ayudada por la comunidad, era importante en los comienzos de la tradición moral cristiana. Se remonta a las recomendaciones evangélicas acerca de la corrección mutua

⁶⁴ E.A.MALLOY, "The Christian Ethicist in the Community of Faith", *Theological Studies* 43 (1982) 399-427

fraternal (Mt 18, 15-35). Nos pueden proporcionar buen material para estudio de casos los textos de 1Co 5 y 6, o también de Rom 14. Alonso Schökel traducía el texto de 1 Thess 5, 11 como "animaos mutuamente y ayudaos a crecer unos a otros". Este sería el programa para un enfoque comunitario de la teología moral y del acompañamiento pastoral y espiritual. En la historia de la espiritualidad cristiana hay una tradición muy rica acerca del discernimiento. La tradición monástica desarrolló diversas formas de corrección mutua fraternal y acentuó el papel de la ayuda que recibimos de otros (acompañantes, maestros del espíritu o directores espirituales) y la necesidad de esa ayuda en los procesos de discernimiento y crecimiento espiritual. Esta práctica de la ayuda mutua en el discernimiento, de buscar y recibir consejo, proporcionó una base para lo que posteriormente sería el estudio de los casos concretos de moral. Es una tradición que florecerá hasta el exceso durante la época conocida como la era de la casuística. Hoy, después de haber criticado sus excesos, se vuelve a apreciar un aspecto valioso: su contribución a la psicoterapia. En todo caso, la ayuda mutua dentro de la comunidad es un elemento importante del discernimiento moral que necesita ser redescubierto actualmente. El marco para reapreciarlo podría ser la eclesiología centrada en la noción de "pueblo de Dios".⁶⁵ Tendríamos que confiar más en la capacidad de discernir, inherente a la comunidad cristiana que trata de responder a las exigencias de la llamada de Cristo. La comunidad es el lugar en que nos ayudamos unos a otros en la deliberación moral. Es también el lugar en el que nos alimentamos y robustecemos con la tradición de su espiritualidad, a través de la liturgia, que nos hace crecer en identidad cristiana y nos lanza a vivirla en medio del mundo.

La moral de invitación y llamamiento conlleva una moral comunitaria, en la que liturgia y praxis social son inseparables. Para quienes tratan de vivirla así, la liturgia se convierte en escuela de vida cristiana y de educación moral: se celebra y se recuerda en ella la relación de Dios con la humanidad y se alimenta con ella la práctica de esta nueva relación de Dios con el mundo, a través de la vida de Jesús, prolongada en la de la comunidad cristiana.⁶⁶ "La tarea más importante de los cristianos, dice Hauerwas, es ser una comunidad capaz de escuchar la narración de Dios que encontramos en la Escritura y vivir de un modo que sea fiel a esa historia...la cuestión política crucial para la iglesia es preguntarse qué clase de comunidad debemos ser para ser fieles a esas narraciones centrales para nuestras convicciones cristianas".⁶⁷ Dentro de un enfoque como éste

⁶⁵ J.MILLER, "Ethics within an Ecclesial Context", *Angelicum* 57, 1980, 32-44

⁶⁶ R.Mc CORMICK, *Notes on Moral Theology*, II, 18

⁶⁷ S.HAUERWAS, *A community of character. Toward a constructive Christian social Ethics*, Univ. of

acerca del aspecto comunitario de la moral, se sitúa adecuadamente el papel de la enseñanza de la Iglesia en este campo. De lo contrario, las concepciones estrechas del Magisterio y el énfasis en el autoritarismo nos podrían llevar a entender el papel de las tomas de posición eclesiásticas sobre temas morales en términos demasiado voluntaristas o legalistas.⁶⁸

Pocos pondrán en duda que la experiencia pastoral, recogida a lo largo de su tradición por la Iglesia, ha sido otra de las fuentes de teología moral. Pero esa experiencia pastoral incluye, no lo olvidemos, tres aspectos tradicionalmente llamados el papel de curar, el de enseñar y el de gobernar. Ahora bien, si estos tres papeles no van acompañados del adjetivo "pastoral", se desvirtúan. No solamente el papel de curar, también el de enseñar y el de gobernar han de ser pastorales. Aquí radica la diferencia entre lo que se entiende por autoridad para enseñar y gobernar en un contexto secular y en un contexto eclesial.

Notre Dame Press, Notre Dame/London 1981

⁶⁸ F. BOCKLE, "El magisterio de la iglesia en materia moral", en: *La vida humana. Origen y desarrollo*, U.P.Comillas, Madrid 1990, 263-274; C. DUQUOC, "Le Catechisme: son mode de production", *Lumiere et vie* 43 (1994/1) 37-46; B. HARING, *Mi experiencia con la Iglesia*, Madrid 1989. L. *Osservatore romano* publicó el 10 de febrero de 1989 una crítica fuerte en contra de la declaración firmada en Colonia por 163 teólogos que habían manifestado su desacuerdo con la manera de pensar que no tiene en cuenta "diferentes grados de certidumbre y el peso desigual de diferentes afirmaciones de la Iglesia". La crítica contra estos teólogos, llevada a cabo por el periódico vaticano, aludía a la opinión del P.Haering, calificándola de fuente de confusión para los fieles. Pero el artículo del P.Haering había tratado precisamente de aclarar el problema y evitar polarizaciones innecesarias dentro de la Iglesia, con el fin de poder concentrarse en cuestiones antropológicas y morales más importantes. cf. B.HARING, "Does God Condemn Contraception? A Question for the Whole Church", *Commonweal* 116, 1989, 70 ; J.MAHONEY, "Magisterio y Teología Moral", en: *La vida humana. Origen y desarrollo*, U.P.C., 1990, 253-261 (Ambos artículos de Mahoney abreviados en *Selecciones de Teología* 26,1987,n.104, 285-292); R.A. Mc CORMICK, "El documento Vaticano sobre bioética", *Selecciones de Teología* 27 (1988, n.105) 75-80; R.GAILLARDETZ, *Teaching with authority: a theology of the magisterium in the Church*, Liturgical Press, Colegeville 1997; J. REGNIER, "Morale conciliaire, morale du catechisme romain", en: *Ensemble* 1993, 5-12; resumido en *Selecciones de teología* 32, 1993,340-355; F.A. SULLIVAN, "The "secondary object" of infallibility", *Theological Studies* 54 (1993) 536-550; M. VIDAL, "Acento tomista en la Veritatis splendor", *Miscelánea Comillas* 52(1994)23-38; Id., *La Moral en el Nuevo Catecismo*, Folletos PPC, n.3, Madrid 1993; Id., "La Moral en el Catecismo de la Iglesia católica", en: *Miscelánea Comillas* 51(1993)405-441; J. VICO PEINADO, "Ética y magisterio en la Veritatis splendor", *Moralia* XVII (1994)67-92

"No así entre vosotros...", decía Jesús (Mc.10, 43). La Iglesia deberá recordar siempre que su papel es más el de curar que el de juzgar; es más el papel de ayudar al discernimiento que el de enseñar con la superioridad de quien tiene todas las respuestas de antemano; es el papel de quien es experta en reconciliación, y no el de quien acostumbra a ejercitar autoritariamente un poder de dar órdenes sin dar razones. Si el enseñar, el curar y el gobernar en la Iglesia no son pastorales, no son cristianos. Enseñar, curar y gobernar de un modo pastoral significa hacerlo a la manera de Cristo y con la finalidad de ayudar a las personas a acercarse a Cristo. Si nuestro curar, enseñar o gobernar no acerca a las personas a Cristo, no lo estamos haciendo como El lo hizo y como nos encargó que lo hiciéramos. Este es el criterio principal para revisar y entender la autoridad, el magisterio y la actividad terapéutica corpóreo-espiritual de la iglesia en materias de moral. Juan XXIII lo sugirió cuando tituló una de sus cartas "Madre y Maestra", refiriéndose a una Iglesia que no fuera solo maestra, sino madre y que cuando fuera maestra lo fuera de un modo maternal.

En el próximo siglo quedarán ya lejanas la *Humane vitae* y las discusiones sobre el magisterio eclesiástico que, a partir de ella, han sido la prueba más fuerte para la puesta en práctica de los criterios del Vaticano II. Con el *Nuevo Catecismo* (1992) y la *Veritatis splendor* (1993), han quedado matizadas y modificadas las reacciones por ambos extremos, pero todavía no puede decirse que el diálogo intraeclesial entre diversas corrientes, dentro del "centro", se haya logrado del todo. No es fácil, en algunos ámbitos eclesiales, conseguir una relación adulta de la conciencia cristiana con el magisterio eclesiástico, que vaya más allá de la dependencia infantil o la contestación adolescente. Este es uno de los atolladeros que tendrá que desbloquearse en las primeras décadas del próximo siglo...

4.Moral razonable: orientada por criterios y normas

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

¿Cómo elaborar criterios, normas y principios de moralidad de tal manera que puedan ser comprendidos e incluso aceptables por otras personas que piensen coherente y

honradamente, pero que no compartan la cosmovisión cristiana? ¿Cómo proseguir la tarea, que viene llevándose a cabo a lo largo de la historia de la humanidad, de re-elaborar y re-formular normas y principios que sirvan de cauce a los valores de "humanidad" en que aspiramos a converger, a pesar del pluralismo cultural y cosmovisional? ¿Cómo revisar y repensar incluso aquellos principios y normas que nos parecen más incontestables, de tal manera que sea posible la comunicación acerca de esos temas entre personas honradas de buena voluntad, a pesar de las inevitables diferencias? ¿Qué hacer con los principios y normas recogidos a lo largo de la tradición cristiana? ¿Cómo apreciar y aprovecharse de lo mejor de ese patrimonio sin quedar atados al inmovilismo, ni a la incomunicación, ni a la pérdida de credibilidad tanto dentro como fuera de los ámbitos creyentes? ¿Cómo buscar en constante diálogo los valores morales en los que es posible una convergencia? ¿Cómo colaborar en una sociedad pluralista para buscar en común los valores y criterios morales que nos humanicen más a todos, impidan nuestra deshumanización y puedan ser formulados y reformulados paulatinamente con expresiones cada vez más compartibles y comunicables entre personas de diversas tradiciones culturales y religiosas?

Predominará, sin duda, en el futuro el esfuerzo por dialogar con quienes buscan una ética humana intercultural por encima del pluralismo de cosmovisiones.⁶⁹ A la hora de empeñarnos en una búsqueda en común de valores, mediante el diálogo en una sociedad pluralista, necesitamos apoyarnos en dos pilares: a) el intento de reflexión razonable con argumentos válidos, independientemente de las diversas tradiciones culturales y religiosas; b) el intercambio y aportación mutua de las diversas tradiciones religiosas y culturales al tratamiento de los problemas morales. El primero solo nos dejaría reducidos a una ética de mínimos y expuestos a la vulnerabilidad y dificultad de una ética puramente civil y secular. El reducirnos al segundo conlleva el peligro de que cada persona o grupo se quede encerrado en su propia tradición. En el clima futuro de diálogo intercultural e interreligioso, será necesario crear espacios de diálogo sobre los temas morales desde el doble campo: a) búsqueda de una moral intercultural; b) aportación desde la propia tradición. De lo contrario, nos quedaremos en el atolladero del dilema entre secularismos y fideismos.

Para poder llevar a cabo este esfuerzo, habrá que evitar el que cada uno quede encerrado en la preocupación por transmitir reglas y normas prefabricadas. En vez de eso, nos embarcaremos en una iniciativa común de creatividad y de búsqueda

⁶⁹ M.VIDAL, *La ética civil y la moral cristiana*, Madrid 95

prospectiva de una moralidad responsable del futuro de la humanidad. Nos moveremos para ello en el ámbito de diálogo de una doble comunidad: la comunidad de los que comparten el propio credo y la humanidad como comunidad de comunidades. Esto nos llevará a alternativas más allá de la confrontación histórica o el compromiso diplomático. Al mismo tiempo que cada uno cuida su propia tradición de valores y los brinda al diálogo común, haremos un esfuerzo por buscar juntos los valores comunes en que podemos converger: formaremos parte de un equipo internacional de búsqueda pluralista de valores compartibles por cuantos se sientan responsables del futuro de la humanidad y del futuro de la vida.⁷⁰

Por otra parte, pasadas ya las exageraciones neoescolásticas y las reacciones contra ellas, la moral del siglo próximo se sentirá más libre para redescubrir lo que sigue siendo válido en la tradición, sin sentirse obsesionada por defenderla ni por negarla.⁷¹ Se verán con más serenidad las luces y sombras de la tradición aristotélico-tomista. Efectivamente, esta tradición tiene la ventaja de fomentar una ética teleológica de la felicidad, críticamente realista y muy anclada en las virtudes de justicia y prudencia. Pero la perspectiva del aquinate en muchos temas concretos, por ejemplo, en materia de sexualidad, está muy condicionada por su entorno cultural y de época. Las reinterpretaciones de Sto. Tomás que redescubran en sus escritos la apertura a una objetividad más inductiva (desde abajo y desde la experiencia) y a un realismo más matizado (desde la inevitable puesta en juego de la subjetividad), servirán para encontrar un terreno de experiencia común e intercultural a la hora de discutir sobre la fundamentación de la moralidad. Es posible, por ejemplo, releer bajo una nueva luz el pensamiento tomista acerca de la ley natural de un modo mucho más sensible para los cambios de circunstancias espaciales y temporales. Dicho de otra manera, para entender la moralidad en el marco de una mentalidad con sentido de la historicidad, en lugar de hacerlo con una mentalidad estática y clasicista. Desde una lectura semejante será posible respetar las diferencias de experiencia según épocas y culturas, a la vez que no desistimos de la posibilidad de un acuerdo básico acerca de una ética humana

⁷⁰ J. MOERMAN-M. INGRAM, *The Population Problem*, Search Press, London 1975 5

⁷¹ F. BOCKLE, "Génesis y fundamento de los juicios éticos normativos", en: *Moral fundamental*, Madrid 1980, 291-307; id., "Normas y conciencia", *Selecciones de Teología* 27(1988)193-200; J. FLECHA ANDRES, "Reflexión sobre las normas morales", *Salmanticensis* 27(1980)193-210; P. KNAUER, "Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales", *Selecciones de Teología*, 1983, 54-63; K. R. MELCHIN, "Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding", *Theological Studies* 51(1990) 389-416

compartida.

Lejos de los enfoques estrechos sobre la ley natural, será posible redescubrir una razonable cantidad de experiencia humana compartible a través de las culturas. Esto podrá conectar con algunos rasgos (solamente con algunos) de la ética tradicional aristototélico-tomista: "una confianza en que la reflexión razonable sobre la experiencia humana puede conducirnos no sólo a reconocer y condenar la injusticia, sino a persuadir a otros de que también pueden reconocerla y condenarla aproximadamente en los mismos términos que nosotros".⁷² Esta manera de leer a Sto. Tomás se puede encontrar en muchos autores de la línea renovadora de la moral tras el Vaticano II. Pero hay también otra corriente opuesta, que trata de basar la moralidad acentuando sólo el compromiso de fe, reforzado por la autoridad de la Iglesia. Ambas tendencias se vieron reflejadas en la encíclica *Veritatis splendor*, que representó en su día dos puntos de vista diferentes en teología moral no completamente integrados. Por ejemplo, la encíclica reconocía la ley natural como detectable por la razón humana,⁷³ pero acentuaba fuertemente el magisterio eclesiástico como mediador tanto de la comprensión de la revelación como de la interpretación de la ley natural.⁷⁴ Es de esperar que estos malentendidos mutuos queden superados en el siglo próximo.

Ya en la segunda mitad de este siglo se ha avanzado mucho en esta línea. Autores como B. Häring y Fuchs han reinterpretado la tradición acerca de la ley natural. No se insiste tanto como antes en una naturaleza común, sino en una común inclinación a ser razonable. Se es bien consciente de que, al hablar de ley natural, tan metáfora es la palabra "ley" como el adjetivo "natural". A distancia de los días de la encíclica *Humanae vitae*, se procura hoy evitar sus dos típicos errores: a) confundir naturaleza biológica con naturaleza humana; b) tomar la naturaleza humana como estática e inmutable. Siguiendo al mismo Santo Tomás, se acentúa más el "*ordo rationis*" que el "*ordo naturae*". Se concibe la ley natural más como expresión de una tarea que de un código; más como una búsqueda de lo razonable y responsable, un quehacer de la

⁷² L.S.CAHILL, *op.cit.*69; J.M.AUBERT, "Pour une herméneutique du droit naturel", *Recherches de Science Religieuse* 1971, 449-492

⁷³ *Veritatis splendor*, n.74; M. VIDAL, Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica "Veritatis splendor", *Moralia* XVII(1994)5-30; J.MASIA, Moral de diálogo y moral de recetas, *Estudios eclesiásticos*; 69, 1994,225-253; P.KNAUER, Conceptos fundamentales de la encíclica Veritatis splendor, *Razón y fe* 229(1994)47-63

⁷⁴ *ibid.*,n.27,110, 112

conciencia. La persona humana puede intervenir creativamente de un modo razonable para dirigir el "*ordo naturae*" de modo que se haga verdaderamente humano. Por consiguiente, no tiene nada de extraño que las normas sean revisables y tentativas.⁷⁵

Cuando esta línea de pensar se sedimente más en el futuro, se podrá superar la actual incoherencia en la manera de usar la iglesia la ley natural: mientras que en doctrina social la usa como "*ordo rationis*", en moral de la vida pretende utilizarla como "*ordo naturae*". Al concebir así, con más flexibilidad, la ley natural, habrá en ella más margen para la historia; para dejar lugar a las circunstancias que cambian el objeto, como decía el mismo Sto. Tomás; para fijarse más en actitudes y fines que actos aislados; y, finalmente, para no multiplicar sin necesidad el número de prohibiciones absolutas. Como ha formulado a menudo atinadamente Mc Cormick, la ley moral es más una forma de pensar ("*thought structure*") que un código prefabricado. Más que una lista de contenidos, es una pauta de creatividad razonable y responsable.

La moral de mañana entenderá así, de un modo más evangélico, más personalista y más flexible lo que había de válido en la tradición acerca de la ley natural. Esta no consiste en un conjunto de reglas, sino en una inclinación a ser razonable y responsable, como decía Lonergan.⁷⁶ Es una orientación hacia la búsqueda de los valores que nos humanizan y nos hacen crecer como personas en las diversas situaciones, épocas y culturas. No es un reglamento escrito, sino una sensibilidad hacia los valores que merecen la pena. Lo más universal y válido de ella no son tanto unos contenidos cuanto la manera de preguntar por ellos y no cesar de buscarlos. Por eso no es extraño que haya avances y retrocesos en el hallazgo de esos valores a lo largo de la historia. Tanto en el individuo como en la humanidad hay progresos y retrocesos, crecimiento y decadencia. Ni es raro que haya dentro de la iglesia debates que aclaren, corrijan o enriquezcan la comprensión de lo que hasta ahora se consideraba valioso. Lo universal no reside tanto en las conclusiones cuanto en el modo riguroso y honesto de sacarlas. Si la moral del futuro es fiel a esta orientación, buscará lo universal como tarea que la capacite para criticar todo derecho positivo. Nunca acabaremos de saber qué es lo que más humaniza. Pero el no cesar de buscarlo será el primer rasgo de universalidad de una moral que buscará responsablemente lo que en cada caso y época humanice al individuo y a la sociedad desde las posibilidades que tenemos a mano.

⁷⁵ JANSSENS L., "Artificial Insemination: Ethical Considerations", *Louvain Studies* 8(1980)3-29

⁷⁶ CROWE F.E., Rethinking moral judgments, *Science et Esprit* XL/2 (1988) 137-152

5. Moral personal: responsable desde la conciencia

El paso de una mentalidad "clasicista" a una mentalidad "con sentido de la historicidad", tan bien explorado en los escritos de Lonergan, fue decisivo en la redacción de la *Gaudium et spes*, que se centró en una conciencia personalmente responsable. Hoy día se percibe cada vez más la necesidad de una sabiduría práctica que no identifique sin más la responsabilidad moral con la certidumbre absoluta. Las preguntas aquí serán: ¿Cómo conjugar la preocupación seria por la búsqueda de la validez y comunicabilidad de los valores morales, más allá de todo capricho individualista, con la igualmente seria responsabilidad de ser fiel a sí mismo y obrar según lo que tradicionalmente se ha llamado "de acuerdo con la voz de la conciencia"? ¿Cómo repensar el tema de la conciencia de manera que no se la identifique ni con un super-yo, ni con una autojustificación, ni con una crisis adolescente antiautoritaria? ¿Cómo recuperar lo mejor de la tradición acerca de la prudencia en relación con una concepción adulta de la fe y la moral? ¿Cómo presentar de una manera adulta la enseñanza sobre la conciencia de manera que se fomente, al mismo tiempo, la responsabilidad subjetiva y la preocupación por la objetividad de la moralidad?⁷⁷

Aquí tenemos una de las principales tareas en la teología moral de hoy y de mañana: la educación de los cristianos para tomar decisiones responsablemente de acuerdo con su conciencia: una conciencia adulta, informada por valores, criterios y estilos de actuar según la pauta de Jesús. El texto tradicional acerca de la conciencia en el Nuevo Testamento es Rom 2,15, en el mismo contexto en el que Pablo habla de una ley moral no escrita, grabada en los corazones. Uno de los mayores énfasis en la importancia de actuar de acuerdo con la conciencia se encuentra en Rom 14, 23, en el mismo contexto en el que Pablo acentúa el aspecto comunitario y la repercusión de nuestras decisiones y manera de actuar sobre los demás miembros de la comunidad, teniendo en cuenta especialmente a los más débiles (Rom 14, 13-23). El capítulo 12 de la misma carta a la iglesia de Roma es un buen ejemplo de cómo tratar las cuestiones morales de un modo propio de adultos. Es también un buen punto de partida para resaltar la importancia de la conciencia. Frente al modo infantil de actuar, por miedo a castigo o esperanza de premios, san Pablo recalca la importancia del modo de actuar como adulto responsable de la coherencia de su acción con sus propias convicciones. Hay que tener en cuenta que san Pablo integró en su enfoque de la conciencia la noción corriente de la época griega y

⁷⁷ E.J.COOPER, "The Fundamental Option", *Irish Theological Quarterly*, 39(1972)383-392; Ph.DELHAYE, *La conciencia del cristiano*, Herder, Barcelona 1980

la perspectiva cristiana: la actividad del Espíritu en nuestro interior, que ilumina el discernimiento. La Patrística Griega desarrolló bien este aspecto, mientras que la Patrística Latina acentuó más el papel de la conciencia como un juez. El Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes* n. 16) recuperó lo mejor de la tradición acerca de la conciencia, abriendo así el camino para el diálogo con el pensamiento contemporáneo y con la situación pluralista de la sociedad actual.

Hoy se acentúa mucho más el que la conciencia soy yo mismo, pero vinculado a Dios por la escucha de fe. No un super-yo que se me imponga desde fuera, ni un yo superficial y caprichoso que me impulse desde dentro, sino un yo situado más en el fondo de la autenticidad. La conciencia, en vez de ser meramente una voz interior que me remita a una norma exterior, es la voz de la autenticidad que me llama a ser yo mismo, "hazte el que eres", y a escuchar la voz de Dios: un Dios que por su espíritu está en mi intimidad (El en mí y yo en El), no para imponérseme, sino para hacerme ser. Cuando me dejo llevar del Espíritu en la receptividad radical, estoy "dejándole que me deje ser y me haga ser". Cuando se entiende la conciencia así, desde la experiencia fundamental de captarse a sí mismo en el mundo y con los otros, teniendo que realizarse y pudiendo realizarse libremente, esa conciencia, a la vez que un no a la mera extrinsecidad de las normas, es un no a la arbitrariedad del capricho. Es el doble aspecto que subraya la *Gaudium et spes*: ni una coacción externa, ni un impulso ciego (*GS*. n. 16-17). Antes de preguntarme qué debo hacer, me pregunto qué puedo, qué quiero y qué debo ser. La conciencia me dice que con un determinado comportamiento me transformo, que con lo que hago "me hago a mí mismo". Lo malo no es simplemente algo que "no debía haber hecho", sino el haber sido lo que no debía ser y, en el fondo, lo que "mi mejor yo" no quiere ser. Al hablar así, no se tiene presente a un mero agente solitario confrontado con una decisión sobre una obligación o arrepintiéndose de un fallo, sino que presupone la antropología del *GS* n. 11: un ser humano vocado, creado a imagen de Dios, liberado, esperanzado, llamado a formar comunidad. Desde una antropología así se enfocan problemas como el de *GS* 51, donde se dice que la actividad humana debe ser juzgada en la medida en que se refiere a la persona humana íntegramente y adecuadamente considerada.⁷⁸ Por eso el criterio para juzgar la conducta sexual de los esposos no es exclusivamente si el acto es apto para la procreación, sino lo que significa en su conjunto para la promoción de la persona humana y de sus

⁷⁸ cf. *Schema constitutionis pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis: expansio modorum partis secundae*, Vatican Press 1965, 37-38

relaciones.⁷⁹

El papel de la conciencia así concebida no es el de un mero aplicar normas generales a casos particulares, sino ayudar a la persona a que sea auténtica en su actuación y objetiva, es decir, actúe de acuerdo con la realidad humana concreta con miras a humanizarla.⁸⁰ De este modo, en la moral prevista y deseada para el futuro, la mediación entre las actitudes evangélicas y los problemas que surjan en la experiencia de la vida vendrá de un enfoque personalista sobre la conciencia como el que propuso *Gaudium et spes*. A lo largo de los siglos se había ido estrechando el modo de entender la conciencia: se había reducido a aplicar principios y normas deductiva y automáticamente, buscando la mayor claridad, certeza y seguridad. Pero, a partir de una comprensión más exacta de la libertad humana, se ha profundizado en la decisión personal y responsable. La conciencia es mucho más que un mero recurso para aplicar principios y normas a casos particulares. Ya los debates de los años 50 sobre la ética de situación repercutieron en el descubrimiento de algo tan tradicional como el discernimiento, que había quedado olvidado en teología moral. J.Mahoney ha señalado la importancia de que confluyera la tradición profética y la tradición sobre la conciencia con la tradición espiritual del discernimiento.⁸¹ Estamos ya lejos de considerar la conciencia como si fuera un mero juez, una luz roja de semáforo, una alarma automática, una máquina calculadora, un directorio de ordenador o, en definitiva, una fuente de ansiedad. Hemos recuperado la intuición de los Padres griegos que veían a la conciencia como el "pedagogo". Por consiguiente, ya no se reduce la conciencia a una norma subjetiva y las leyes a lo objetivo. Unas y otras aspiran a la objetividad. Unas y otra pasan por la subjetividad. Conectamos aquí con el sexto rasgo que queda por exponer.

6. Moral reconciliadora: capaz de asumir logros y fallos

⁷⁹ L.JANSSENS, "Artificial insemination: Ethical considerations", *Louvain studies*, 8, 1980, 3-29; M. RUBIO, "El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar", *Moralia*, n.33, 9(1987/1)3-18; J.A. SELLING, (ed.), *Personalist Morals: Essays in Honor of Prof.L.Janssens*, Bibl.Eph.Theol.Lov. n.83, Leuven: Univ.Press, Peeters, 1988

⁸⁰ J.FUCHS, "The Absoluteness of Moral terms", *Gregorianum* 52 (1971) 415-457:

⁸¹ J. MAHONEY, "Conscience, Discernment and prophecy in Moral Decision Making", en O'Brien, *Riding Time Like a River. The Catholic Moral Tradition Since Vatican II*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C. 1993;

Al final de este recorrido, hay que completar las cinco características anteriores con una mirada al inevitable lado de sombra y oscuridad. Quedaría demasiado redondeada y artificialmente simétrica la síntesis de moral, si nos limitásemos a los cinco puntos anteriores. Aunque no coloquemos, ni mucho menos, el tema del mal y el pecado en el centro de la moral, no podemos eludirlo. Nos preguntamos: ¿Cómo asumir, tanto a nivel personal como comunitario, los fallos? ¿Cómo aprender del pasado -tanto de los fallos como de los logros-, a la vez que repensamos la moral prospectivamente, de cara al futuro? ¿Cómo incorporar fallos y logros en un continuo proceso de crecimiento y conversión? ¿Cómo repensar el perdón como sacramento del futuro cristiano, es decir, que, "a pesar de todo", siempre hay un futuro y una posibilidad de empezar de nuevo?

Hace ya unas décadas que el planteamiento de estas preguntas se ha visto enriquecido por la comprensión de la simbólica del mal. Son ya clásicas las reflexiones de P.Ricoeur que, en *Finitud y culpabilidad*, hizo ver los diversos niveles de captación del mal: como mancha, como transgresión, como culpa; preparó así el camino para una simbólica de la esperanza. La hermenéutica moral reciente se remite muy frecuentemente a su antropología. Es posible, además, prolongar semejantes reflexiones sobre el tema del mal de manera que se las haga conectar con elementos muy importantes de la tradición teológica cristiana. Depurada la noción de culpa con la ayuda de la citada obra de Ricoeur, releemos admirados el texto clave de Santo Tomás, en que dice que, al pecar, no ofendemos tanto a Dios cuanto a nosotros mismos.⁸² El pecado es una autotraición.

Desde esta perspectiva se ha hecho más fácil superar algunas observaciones superficiales como, por ejemplo, contentarse con atribuir la pérdida del sentido del pecado a la supuesta falta de fe o contentarse con unas generalidades sobre el ambiente permisivo a sobre los rechazos provocados por defectos institucionales de la comunidad creyente. La profundización en la antropología de la culpabilidad y en la ambigüedad de las realizaciones históricas de lo humano han facilitado en la segunda mitad de este siglo la reflexión teológica sobre el mal. Estamos mejor preparados para captarlo en sus implicaciones sociales y desde sus raíces en la vulnerabilidad y ambigüedad del ser humano.⁸³

Estos temas han recibido a lo largo de las últimas décadas dos retos fuertes, que la vez

⁸² Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* 3, 122

⁸³ Me remito a mi estudio de antropología filosófica *El animal vulnerable. Introducción a la filosofía de lo humano*, U.P.Comillas, Madrid 1997

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

A distancia de los momentos más conflictivos en torno a la teología de la liberación y al psicoanálisis, en el siglo XX, la moral del futuro podrá, sin necesidad de exageradas defensas y ni ataques, redescubrir lo mejor de ambas aportaciones. Ha aumentado, gracias a la teología de la liberación, la sensibilidad para el problema de la justicia social y el aspecto estructural del pecado. Uno de los cambios principales durante estos años, por lo que se refiere al tema del pecado, ha sido la mayor sensibilidad para sus aspectos sociales, estructurales, colectivos. Pero, tanto a nivel individual como colectivo, queda aún por repensar, tras haber pasado por los retos de la psicología profunda, lo que puede ser una conciencia de culpa sana, no patológica. Dicho de otro modo, cuál sería la alternativa evangélica frente a los extremos de no reconocer la culpa y de obsesionarse o desanimarse a causa de ella. Tanto a nivel individual como colectivo, necesitamos aprender en la iglesia a tratar el problema del fallo moral (uso intencionadamente esta expresión, más amplia que pecado, falta o culpa). Los perfeccionismos llevan consigo los extremos del idealismo y el desánimo. El aprender humildemente a partir de los errores, fallos e insuficiencias del pasado es una manera muy saludable de crecer, mediante una conversión continua.

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

Aduzcamos un ejemplo de la historia de la teología. Cuando Tomás de Aquino escribió su tratado *De regimine principum* organizó la metodología en torno a tres cuestiones: "¿qué nos dice la Biblia? ¿qué es lo razonable? ¿qué nos enseña la experiencia de la historia?" Las dos primeras cuestiones han sido habituales en teología moral. La tercera no siempre ha sido tenida en cuenta suficientemente. Además de buscar orientaciones en la Biblia y en la luz de la razón humana, Tomás se preguntaba

de un modo muy concreto acerca de la experiencia histórica con sus logros y fallos. Un método parecido se encuentra actualmente, por ejemplo, en la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la paz (1982). Dedicaron amplio espacio a una reflexión acerca de los pasados fallos y del desarrollo que ha venido experimentando el pensamiento cristiano sobre la guerra y la paz; por ejemplo, las limitaciones de las teorías sobre la "guerra justa". Esta metodología es particularmente importante hoy día, al tratar de integrar la mentalidad histórica contemporánea y la mentalidad clásica, más estática, que dominó durante mucho tiempo en la teología moral católica.

La Teología moral debe mirar hacia el futuro, preocupada por ayudar a tomar buenas decisiones, pero reflexionando a la vez sobre el pasado, tanto en lo que conlleva de logros como de fallos. Esto supone una continua corrección y enmienda a la luz de logros o fallos en el pasado y de cara al futuro. Una moral que asuma estas tareas será una moral reconciliada y, además, tendrá capacidad para convertirse en reconciliadora. Para uno y otro aspecto necesitará ser, como hemos visto en el epígrafe primero, una moral creyente. Vuelvo a tomar, al final de estas líneas, el motivo central con el que comencé. Una moral creyente es una moral que brota de la religiosidad. Pero eso no quiere decir que "bauticemos" con religiosidad una moral estrecha de mandamientos, sino que de la vivencia religiosa madura brote una moral de respuesta y de esperanza, en vez de una moral triste de obligaciones y sanciones.

Sobre este punto sigue siendo muy iluminador lo que escribió hace tiempo Ricoeur. En un estudio sobre la desmitificación de la acusación⁸⁴, en 1965, distinguía Ricoeur entre desmitificar y desmitologizar. Desmitificar es renunciar al mito, reconociéndolo precisamente como mito. Desmitologizar es reconocer la riqueza simbólica del mito y liberarse de la racionalización que lo estropea. Es decir, renunciar al mito como explicación, para quedarse con el mito como sugerencia antropológica y recuperar su valor simbólico.

A la hora de desmitificar la acusación, piensa Ricoeur que el psicoanálisis nos ayuda más que el mero análisis de la obligación. Y se pone a "acusar a la acusación", sospechando de ella. La acusación está sobreentendida en la obligación; por tanto, no nos es accesible directamente, ha de ser descifrada. Lanzados a esta tarea, cazadores en

⁸⁴ P.RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, trad. esp. de *El conflicto de las interpretaciones*, p.I, Buenos Aires: Megápolis, 1976, pp. 75-93; cf. art. original en E.Castelli, ed., *Démithologisation et morale*, Paris:Aubier,1965

busca del sentido, seguimos su pista sospechando del sentido aparente y olfateando un segundo sentido disimulado por el primero. La conciencia pasa de ser juzgada a juzgar a la acusación que la juzgaba a ella. "El tribunal de la conciencia pasa a ser acusado ante el tribunal del deseo". Al interpretar de este modo la obligación como "acusación acusada" queda subordinada en función del deseo, que es algo más radical. Se ha remontado Ricoeur desde la obligación hasta el deseo de ser, raíz de la ética.

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

En relación con este enfoque está su manera de considerar la ética religiosa: no quiere que se dé, en ética, el paso a lo religioso mediante un simple relacionar un mandamiento moral con una manifestación divina. También esto requiere ser desmitologizado. Hay que evitar, dice, que la característica de una ética religiosa se ponga en la vinculación de la norma con la voluntad divina. Que no se limite la religión a un mero sacralizar de las prohibiciones. La moral bíblica nos enseña que todo está salvado, a pesar de que todo estaba perdido. Es importante relacionar el mensaje cristiano con el deseo, raíz de obligación, más que con las solas obligaciones. La teología hace por comprender este mensaje de cara al testimonio. La filosofía reflexiona sobre él relacionándolo con el deseo radical. La pregunta "¿qué puedo esperar?" es mucho más radical que la del "¿qué debo hacer?"

Desmitologizadas así la acusación y la transgresión, resulta que lo opuesto al pecado no es la moralidad, sino la fe. En este enfoque, Cristo no es el héroe del deber, sino el esquema viviente de la esperanza, símbolo vivo de su cumplimiento y fundamento de su realización. Entendida así la religión, no limitará su papel a sacralizar las prohibiciones, ni reducirá el mal a una mera transgresión de un mandato. Quedan desmitologizadas, tanto la transgresión como la acusación. Para la religión, el mal se sitúa ante Dios. El pecado es ruptura de relación de confianza con El. Para el puritano, el mal es algo condenable, pero cuyo origen y esencia no se captan. Se queda en condenarlo y no se abre a la esperanza. Para la religiosidad, el problema no es el origen del mal, sino su

fin.⁸⁵ Lo opuesto al pecado no es ya la moralidad, sino la fe. Y el pecado más radical, la desconfianza. ⁸⁶Estas sugerencias del filósofo hermeneuta me parecen programáticas para que la moral religiosa del mañana sea una moral reconciliada y reconciliadora.

A modo de epílogo: Oídos, boca, pies y corazón para la teología moral.

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

Una moral con oídos para escuchar: al Evangelio y a la vida. Escuchar lo que nos dicen de la experiencia y de la vida los que la viven día a día. La voz del cristiano seglar deberá escucharse, no como una mera referencia, sino como un lugar privilegiado para repensar la moral cristiana. La experiencia de la vida cotidiana, lugar en el que viven y buscan, sufren y gozan, dudan y descubren sentido los creyentes, es también un lugar - ¡un *locus theologicus!*- para discernir la teología moral. Más aún, habrá que prestar atención a la voz del creyente de otras religiones o al agnóstico de buena voluntad.

Una moral con boca para preguntar : capaz, antes de dar respuestas, de convivir con la duda, integrar la incertidumbre y asumir la ambigüedad. Ya no se limitará a esperar que sean especialistas en moral quienes tomen en exclusiva la responsabilidad de las justificaciones teóricas morales; no considerará la moralidad como un monopolio de los creyentes; tampoco reducirá el papel orientador del magisterio eclesiástico a la simple llamada al orden de moralistas presuntamente alejados de la ortodoxia. Será tarea de toda la iglesia entera (*Veritatis splendor*, 109), en diálogo con la humanidad, esta búsqueda de una moral que surja como reflexión evangélica desde y sobre la vida.

Una moral con manos y pies para acompañar: caminar junto con las personas en el proceso de las tomas de decisión, ayudando antes de decidir y no dejando abandonadas a

⁸⁵ P.RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires: Megápolis, 1976, pp. 167-182

⁸⁶ A la luz del mensaje cristiano, el mal no está al principio, sino al fin. O, más exactamente, en el medio: se anuncia primero la salvación y la esperanza; se confronta luego la objeción del mal; y, en tercer lugar, se vuelve a esperar, con el matiz de "a pesar de todo..." También a esta desmitologización de la acusación y transgresión corresponde una revisión de la imagen de Dios: se transforma el temor ante la cólera divina en el temor de no amar bastante. Y el arrepentimiento ya no será un remordimiento cruel, sino un pesar por haber desperdiciado la oportunidad de la gracia y por no haber confiado suficientemente.

las personas después de la decisión, incluso en aquellos casos en que lo decidido no haya sido lo correcto y deseable. Una moral así no reducirá la pastoral a una simple aplicación práctica de lo elaborado de antemano por los teóricos.

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

Capítulo tercero:

¿MORAL DE DIALOGO O DE RECETAS?

1. ¿Moral de preguntas o de respuestas?
2. Lo admirativo, lo imperativo, lo interrogativo
3. El doble lenguaje del *Nuevo Catecismo*
4. El doble lenguaje de la encíclica *Veritatis splendor*
5. Hacia una moral esperanzada y esperanzadora.

1. ¿Moral de preguntas o de respuestas?

Ya Sto. Tomás hablaba de la Moral con una comparación culinaria. Para hacer una buena comida hacen falta, decía, dos cosas: conocer la receta y tener hábito de haber practicado, con logros y fallos. Los principios solos, sin esa experiencia práctica de logros y fallos, son como una receta que por sí sola no nos garantiza el éxito. Funcionar con recetas prefabricadas o hacerlo con experiencia y creatividad son dos estilos diferentes de pensar y realizar la moral.

También es muy socorrida la comparación automovilística. Usar solamente el freno en caso de apuro es error de principiantes. En Moral, el freno y el acelerador nos llevan a los extremos del moralismo y la permisividad. Lo que hace falta es rapidez de reflejos para combinar el uso de ambos con el del volante y explotar otros recursos en situaciones inéditas que se presentan de improviso.

Ahora bien, ¿para qué se cocina y para qué se conduce? Quizás por necesidad, por utilidad, por placer o por otras razones. En Moral, este campo de las motivaciones cobra una relevancia especial. Ahí es donde se muestra si una moral es de estilo repetitivo o creativo, prefabricada o interrogante. Ahí es donde tiene que aplicarse el bisturí de la revisión de la moral, pues gran parte de la llamada crisis de la moral no está tanto en que se tambaleen las prácticas como en que se las confronta desde actitudes vitales y maneras de pensar muy diversas. La preocupación por esta problemática es la que ha

desencadenado estas reflexiones en busca de una moral de interrogaciones, heurística, creativa, en proceso siempre de revisión y crecimiento hacia el futuro.

Sin embargo, hay que admitir que no es éste el estilo de moral que normalmente se espera cuando se hacen preguntas sobre dilemas morales. Se tiende a menudo a suponer que los estudiosos de la moral son expertos en dar las respuestas a estos problemas difíciles y se esperan de ellos soluciones concretas. Se suele preguntar por las normas, olvidando que éstas no son más que un cauce para facilitar y canalizar la corriente de los valores. Se pregunta por los principios y se tiende a idolatrarlos, olvidando que éstos son recursos para que el cauce no absorba al río. Hay detrás de todo esto lo que Bergson habría llamado un punto de vista estático, en vez del que correspondería a una moral dinámica.⁸⁷

La moral dinámica que estoy tratando de buscar aquí no es algo acabado; está por hacer. Se la busca, se la piensa y se la vive en el proceso de ir haciéndola junto con otros, a través de fallos y logros, reorientándose hacia el futuro. En vez de limitarse a aplicar normas y principios inmutables a casos concretos, se repiensen y rehacen las normas y principios a la luz de cada caso inédito. Y esto se hace en diálogo sincero con otros, consciente de lo modesto del esfuerzo, evitando hacer ídolos tanto del racionalismo como del individualismo o el autoritarismo. Hace falta para eso mucha capacidad de diálogo, de actitud prospectiva y de relativizar el propio punto de vista. Además, por encima y por debajo de todo el proceso, se requiere una actitud que se oriente, más allá de toda norma o principio y de toda situación, a los valores y motivaciones de mayor peso, capaces de relativizar tanto las normas como las situaciones.

Una vez supuesto este estilo de moral, ya no se confunde lo equivocado, sin más, con lo irresponsable, ni se cree que sólo hay una respuesta correcta para cada problema. No estamos en Matemáticas, sino en Moral. Una respuesta o decisión, que luego resultan equivocadas, pueden haber sido moralmente correctas, en el sentido de responsables, debido al modo por el que se llegó a ellas. Dos respuestas, un sí y un no, pueden ser

⁸⁷ A lo largo de la historia de la formación de la teología moral católica se han percibido los dos estilos de moral aludidos aquí. cf. MAHONEY J., *The making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987. Para la acentuación de la tensión entre ambos estilos dentro de la iglesia recientemente, véase Mc CORMICK R., "The Shape of Moral Evasion in Catholicism Today", *America* 159(1988)oct.1, pp.183-188; id., *Moral theology 1940-1989. An Overview*, *Theological Studies* 50(1989)3-24

igualmente correctas o incorrectas en el sentido moral, no porque estén o no equivocadas, sino según haya sido responsable o irresponsable el proceso de discernimiento que ha conducido a ellas.

La moral dialogante fomenta la autonomía y el crecimiento auténtico de la persona, en vez de sofocar esa maduración con una exagerada heteronomía de preceptos. Es una moral más dinámica que estática, más preocupada de la verdadera felicidad humana que del mero énfasis en el deber o la obligación. Es una moral centrada en actitudes básicas ante valores fundamentales, buscando siempre la realización auténtica de nuestras aspiraciones humanas más genuinas.⁸⁸ Es también una moral en actitud interrogante, centrada en la pregunta sobre cómo ser genuinamente humano, más que en lo prohibido y lo permitido.

Esta moral dialogante, creativa e interrogativa, se mueve en la continua tensión dialéctica entre las normas o principios generales y los casos concretos; no se limita meramente a "aplicar normas". Reflexiona sobre los éxitos y fracasos pasados, individuales y colectivos; trata de pensar por sí misma y juzgar honradamente, no por obediencia ciega, para poder crear. Una moral así es, además, ecuménica, en el sentido amplio de la palabra, ya que busca el terreno común en el que podemos converger con otros que, aunque no compartan la misma cosmovisión, pueden compartir con nosotros la preocupación común por el futuro de la humanidad. Por el contrario, la moral de recetas se centra en normas, reglas o principios, aplicados a casos particulares sin flexibilidad, sin margen para excepciones y sin riesgo: es una moral prefabricada, deductiva y autoritaria.

2. Lo admirativo, lo imperativo, lo interrogativo

A esta moral creativa, a la que me acabo de referir, se la puede llamar también moral interrogativa, como consta en el título de estas reflexiones. Siempre habrá quien piense que una moral de sólo interrogaciones parece insuficiente. Aunque tenga ventajas sobre la moral de normas y principios, a algunos les sabrá a poco el limitarse a preguntar y buscar. Recogiendo la parte de peso de esta objeción, y para contrarrestar la excesiva oposición hecha en otros lugares de estas páginas, entre la moral interrogativa y la de respuestas, intentaré considerar los diversos aspectos de la moral, tomando como hilo

⁸⁸ CROWE F.E, "Rethinking moral judgments", *Science et Esprit* XL/2 (1988)137-152

conductor el lenguaje; en efecto, lo interrogativo, lo admirativo y lo imperativo son formas en que se expresan las exigencias y valoraciones morales. Veremos cómo, bajo la moral de interrogaciones propuesta aquí, hay una moral del futuro y una moral de admiraciones. Veremos también que no hace falta descartar todo lo imperativo, sino situarlo en su debido lugar.

Veamos cómo se refleja en nuestro lenguaje la manera de captar y vivir la moral. En las clases de ciencias predomina el lenguaje indicativo, por ejemplo, "S es P", "P es así o así"; pero en las de moral no es raro que abunde el imperativo, por ejemplo, "esto debe o no debe hacerse". Si del "es" se deduce o no el "debe" es un tema del que están llenas las revistas especializadas de ética y análisis filosófico del lenguaje. Pero no es el imperativo la única ni la principal manera de referirse a lo moral.

Cuando alabamos la presencia de un valor moral o nos indignamos por su ausencia, expresamos lo moral en forma admirativa: "¡qué ejemplo tan admirable!" o "¡qué horroroso!". Leemos en el periódico que una persona se arrojó al agua y salvó la vida de un niño exponiendo la suya propia. Y reaccionamos diciendo: "¡qué admirable!" Otra cosa es reconocer que quizás nosotros no hubiéramos sido capaces de hacerlo, o que el alabar una acción no implica que la podamos imponer a otros como obligación. Pero admiramos, en tales casos, la presencia de valores dignos de ser tomados muy en serio, admirados y alabados: son valores que nos humanizan. Leemos en el periódico que han violado a una niña de nueve años. Nos indignamos. "¡No hay derecho! ¡Eso no se hace! ¡Qué horroroso!" Estamos en este caso expresando en forma admirativa la ausencia de un valor moral o la presencia de un antivalor que deshumaniza al que lo hizo y, de rechazo, repercute en la deshumanización de la sociedad en que vivimos. Estos ejemplos, u otros muchos que cada uno puede fácilmente aducir, nos ponen en camino de una moral admirativa en la base de la moral interrogativa propugnada en estas páginas.

Hay también una expresión de la moral en forma de aspiración, ideal o deseo. "¡Yo también quisiera ser como ese que se arrojó al río para salvar a un niño!", decimos; quizás no nos sentimos capaces de hacerlo, pero lo deseáramos; o deseáramos, al menos, que no deje de haber en el mundo personas así. Es la expresión desiderativa de la moral. Cuando discutimos el caso de la violación de una niña y formulamos en términos generales nuestra reacción, decimos: "¡Eso no se debe hacer, no hay nada que pueda justificarlo y es evidente que no se debe hacer!" En este caso estamos expresando

la moral en forma imperativa de obligación; lo hacemos de una manera comunicable a otros que esperamos coincidan con nuestro juicio.

Hay también una forma de expresión adversativa. Habíamos formulado el imperativo "no matarás" sobre la base de la admiración por el valor de la vida y la indignación por verlo a veces conculcado. Surge un caso de legítima defensa y matizamos: "Pero...a no ser que..." Y expresamos en forma adversativa un lugar para excepciones. Posteriormente se suceden nuevas experiencias. Vemos como, de hecho, la gente abusa de las excepciones; y nos vemos obligados a matizar de nuevo adversativamente: "Con tal de que se tengan en cuenta los aspectos, las condiciones o circunstancias siguientes..." Esta es la expresión adversativa, que juega un papel importante en la formulación y revisión de principios morales.

¿Dónde ha quedado la moral de interrogaciones que venía propugnando desde el principio? Tiene que ver con las demás formulaciones presentadas aquí. En efecto, nos interrogamos sobre cómo realizar lo que la moral admirativa y desiderativa expresaba; cómo evitar lo que se oponía a ella y cómo resolver los dilemas con que tropezamos en situaciones concretas en que, a pesar de tener un criterio de moral imperativa y adversativa, seguimos sin acabar de aclararnos y sin poder decidirnos. La interrogación abarca y engloba a las demás formas. En realidad, sería más exacto poner la moral admirativa en la base, la interrogativa en el método y la imperativa y adversativa en la reflexión posterior, en que se va acumulando la experiencia de cada logro y fallo en moral.

Todo esto nos remite a dos tiempos del verbo, el pasado y el futuro, que también tienen que ver con la moral. El pasado nos dice: "allí fallé, allí atiné"; y esa experiencia sirve de elemento de juicio para la próxima vez. El futuro nos dice: "probablemente eso o aquello ocurrirá" Desde los datos de prospectiva se nos remite a una ética de cara al futuro, en la que también juega su papel la interrogación: "¿Qué hacer para que cuando llegue ese futuro no nos sorprenda desprevenidos?".

Creo que basta esta enumeración para no absolutizar la moral imperativa, como si fuera lo principal o lo único; habrá que situarla en el contexto más amplio de una moral de interrogación, de admiración y de deseo, que es la que propugno al hablar de una moral del futuro y de creatividad. Lo contrario de este estilo de moral es lo que podemos llamar "moral de recetas". En los epígrafes siguientes trataré de mostrar la

desproporción que se produce cuando estos dos estilos de moral, sin integrarse plenamente, aparecen juntos, como es el caso del *Nuevo Catecismo* o de la encíclica *Veritatis splendor*.

3. El doble lenguaje del *Catecismo*.

En una entrevista acerca de la encíclica *Veritatis splendor*, comentaba P.Ricoeur el aspecto dialogante del texto elegido por Juan Pablo II como tema melódico de la encíclica: "¿qué he de hacer, Maestro?". Veía el filósofo francés en ese texto una invitación al diálogo, que contrasta con el énfasis de la encíclica en una moral mucho más de respuestas que de preguntas.⁸⁹ El texto de Mt 19 muestra, a juicio de Ricoeur, un equilibrio inestable entre continuidad con el judaísmo y ruptura con relación a la mentalidad centrada en la ley. El "tú, sígueme" evangélico recalca un aspecto singular, vocacional e histórico, mientras que el énfasis de la encíclica recae sobre lo inmutable y universal. La noción de verdad de la encíclica le parece a Ricoeur demasiado unívoca, con más peso en lo helénico, neoplatónico y agustiniano que en lo bíblico y en el sentido de lo histórico y lo personal. La encíclica se queda, dice, en Sto.Tomás, como si no hubiera existido Kant y otros después de él. El texto de Mt 19 es "desestabilizador", pero la encíclica está toda llena más bien de seguridades y certezas. Además, expresa Ricoeur fuertes reservas con relación a la noción de naturaleza utilizada por la encíclica, para acabar preguntándose "¿no irradia más fulgor la belleza que la verdad?" El problema subyacente es el haber optado por la claridad y seguridad en vez de asumir a fondo la incertidumbre y el riesgo que conlleva el texto evangélico. De ahí que aparezca en la encíclica, como también en el *Catecismo*, el problema de la incompatibilidad entre la moral de preguntas y la de respuestas, entre la de diálogo y la de recetas.

La opción por una moral de diálogo, en vez de una moral de recetas, se hizo en el Concilio Vaticano II cuando fue rechazado el esquema preparatorio que llevaba por título *De ordine morali*. En su lugar surgió, a lo largo de tres años la *Gaudium et spes*. Se dio así luz verde a una renovación de la moral teológica solicitada desde comienzos del siglo pasado. De ese modo se volvía a conectar con las raíces evangélicas de la moral cristiana, previas a la escisión entre moral y espiritualidad, que comienza en la Edad Media y llega al máximo en los siglos XVII y XVIII.

Por su importancia para el giro renovador de la moral, diré algo acerca del rechazo por

⁸⁹ *L'Actualité religieuse mondiale*, n.116, 16 de nov. de 1993, p.18 ss.

el Concilio del esquema *De ordine morali*. Nos interesa para tenerlo como referencia al hablar sobre el doble lenguaje del *Catecismo* y de la encíclica.

Las críticas a la moral tradicional de los manuales venían oyéndose desde comienzos del siglo pasado, pero especialmente desde los últimos treinta años anteriores al Vaticano II; sin embargo, los redactores del esquema preconiliar sobre moral lo habían formulado como una reafirmación de la línea seguida por los manuales escolásticos. En tono defensivo, lleno de miedo frente al peligro de subjetivismo y situacionismo, acentuaba dicho esquema el "orden moral objetivo" (n.1), el "orden moral absoluto" (n.2), "vigente siempre y en cualquier parte independientemente de las circunstancias" (id.); insistía en que Dios no es solamente autor y fin del orden moral, sino su "custodio, juez y vindicador" (n.4); tras reforzar la ley natural expresada en el decálogo con la ley evangélica que la "restauró, declaró y elevó a un orden más alto", el documento daba directamente el paso a acentuar el papel del magisterio eclesiástico con "derecho y obligación de explicar autoritativamente e interpretar definitivamente la ley natural...", incluso "dirimiendo con decretos disciplinarios controversias sobre puntos oscuros" (n.4); dedicaba gran parte a las refutaciones, ya que "el error es una serpiente variopinta, decía, y de muchas cabezas, pero la verdad es una " (n.6); centraba su capítulo sobre la conciencia en la concordancia con las normas (n.8); se extendía en poner en guardia frente a los peligros de una conciencia considerada como diálogo íntimo con Dios, los riesgos de insistir en la opción fundamental o de poner el amor como criterio de moralidad (nn.13-15); ponía como ejemplo de pecado mortal la negación de la fe en tiempo de persecución por miedo a la tortura (n.18), etc.

Este documento citaba en su n.5 el texto de Mt 22,37 sobre el resumen de la ley en el amor a Dios y al prójimo; pero, en el n.15, sintiendo la necesidad de evitar que el amor se convierta en criterio único de moralidad, citaba Mt 19,17, sobre la observancia de los mandamientos...Hoy día es inevitable la impresión y la sospecha de que algunos colaboradores de redacción del *Catecismo* y de la encíclica han tratado sutilmente de desenterrar el documento *De ordine morali*.⁹⁰

En la última década, dentro del marco de una sutil deformación del Vaticano II, que parece dar marcha atrás al mismo tiempo que afirma seguir su línea, se han producido textos como los que analizaré a continuación, en los que un doble lenguaje de

⁹⁰ *Acta Concilii Vaticani II*, vol. I, Paris 1, p.695-717: Schema Constitutionis dogmaticae de ordine morali christiani.

compromiso no consigue articular del todo la tensión entre una moral de diálogo y una moral de recetas prefabricadas. Comenzaré por el *Catecismo*.⁹¹

La tercera parte del *Catecismo* trata de la moral cristiana. Su título promete mucho: "la fe vivida". Invita a una moral de discernimiento: discernir el camino de la vida a la luz de la fe y discernir la fe en medio de la experiencia de la vida. Discernimiento, por cierto, centrado siempre en la persona de Jesucristo: "la referencia primera y última de esta catequesis será siempre Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida" (Cat. 1698).

También promete mucho el orden de las dos secciones: la vocación del ser humano y los mandamientos. Se habla antes de vocación que de obligación. Los redactores del *Catecismo* han resumido esta tercera parte como un camino hacia el fin último del ser humano: la bienaventuranza, por medio de un obrar según la libertad y según la caridad. Pero el desarrollo del proyecto no siempre está de acuerdo con lo que prometen sus titulares. Hay en el *Catecismo* una desproporción entre moral de diálogo-discernimiento y moral de recetas-autoridad.

Mons.Schönborn, obispo de Viena, señaló que se ha vuelto, en el *Catecismo*, al orden del de Trento: la fe y los sacramentos antes de los mandamientos.⁹² Era una tradición perdida a partir del predominio de la tendencia moralista desde el siglo XVIII, que llevó a preferir el orden "credo, mandamientos, oración y sacramentos". La parte de los mandamientos crecía exageradamente, con muchos mandatos y prohibiciones.

En vez de esta moral, que empieza por decir al cristiano lo que debe hacer, hay que comenzar por animarle, recordándole lo que puede hacer si se deja llevar y conducir por el Espíritu de Cristo. Pero, ¿no es, precisamente, la falta de integración de ambos estilos de moral en la iglesia actual la que agudiza el problema de la fragmentación de la conciencia cristiana? De esta fragmentación hablaba el cardenal Martini.⁹³ Después de decir que el Evangelio no tiene fecha y el *Catecismo* sí la tiene, que el *Catecismo* hay que volver a escribirlo una y otra vez en cada época, acentuaba el cardenal la problematización de la fe y la fragmentación actual de la conciencia cristiana. Para responder, decía, a una necesidad de unidad se emprende la tarea del *Catecismo*. Es, en

⁹¹ C. DUQUOC, Le Catéchisme: son mode de production, *Lumière et vie* 43(1994/1)37-46

⁹² *L'Osservatore Romano* 22, enero, 1993

⁹³ *id.*, 29, enero, 1993

efecto, un problema percibido en diversos lugares eclesiales. Pero, ¿se logra esa integración en el *Catecismo* o sigue habiendo una desproporción entre la moral de discernimiento y la moral de recetas? Eso es lo que hay que cuestionar.

En la tradición de la teología moral católica ha habido dos líneas: una más bíblico-antropológica y otra más escolástico-jurídica. La línea bíblico-antropológica acentúa el ponerse a la escucha de la palabra de Dios y a la escucha de la experiencia humana: escuchar al evangelio y escuchar a la vida (*Gaudium et spes* 46). La línea escolástico-jurídica acentúa más el razonamiento y la argumentación para aplicar principios y normas generales a situaciones particulares, así como la habilidad para aplicar leyes a casos concretos.

En la primera, la moral tiene más de arte; en la segunda, de técnica. Para la primera, la conciencia es, como para San Pablo, el arte de discernir dejándose guiar por el Espíritu. Para la segunda, la conciencia es la técnica de aplicar deductiva y automáticamente los principios (es el estrechamiento de la noción de conciencia a partir del siglo XIII) o de técnica de aplicar la ley (es el estrechamiento de la noción de conciencia a partir del siglo XIV). Unidas ambas unilateralidades al divorcio entre moral y espiritualidad, que se acentúa en la época moderna bajo el peso de la mentalidad juricista, así como por influjo de un modo detallista y obsesivo de practicar la confesión, se llegó en los siglos XVII y XVIII a estrechar aún más la conciencia: no sólo aplicar principios racionalmente y aplicar normas legalísticamente, sino aplicarlas con claridad, seguridad y certeza, como competía a la época que dio pábulo al tema de los escrúpulos.

En ese estilo de moral se había redactado aquel borrador, antes citado, conocido por el título *De ordine morali*, rechazado por los obispos en el concilio Vaticano II, que en su lugar dieron a luz al cabo de tres años la famosa constitución *Gaudium et spes*. Los redactores del *Catecismo* han intentado un equilibrio inestable: contentar, por un lado, a los defensores actuales de una vuelta al esquema de antes del concilio -una vuelta a una moral como técnica- y dar, por otra parte, la primacía a la moral como arte del discernimiento cristiano. Por eso, no es de extrañar la desproporción entre lo que prometen los grandes títulos de cada parte, sección o capítulo y la realización de sus contenidos.⁹⁴

⁹⁴ M. VIDAL, *La Moral en el Nuevo Catecismo*, Folletos PPC, n.3, Madrid 1993; id., "La Moral en el Catecismo de la Iglesia católica", en: *Miscelánea Comillas* 51(1993)405-441

Veamos algunas muestras de esta desproporción, que produce fenómenos de doble lenguaje y ambigüedad. El primer ejemplo lo tomaré de los párrafos sobre la conciencia. Los redactores del *Catecismo* han recogido, al hablar de la libertad humana (*Cat.* 1730), un pasaje central de *Gaudium et spes* (n.17) para recalcar que el hombre debe buscar a Dios "sin coacciones". Trataba el Concilio de evitar la identificación de la conciencia con un "super-yo" freudiano que nos reprima o con un impulso ciego o disimulación del propio capricho. Desde este enfoque positivo de la libertad han abordado también los redactores del *Catecismo* el tema de la conciencia como voz de Dios que resuena en lo más íntimo del ser humano, como invitación a escuchar y dejarse guiar por el Espíritu y como luz para discernir la voluntad divina.⁹⁵

Sin embargo, también aparece en estos párrafos otro lenguaje más reductor del sentido de la conciencia. Se habla de "juicio de la razón que reconoce la cualidad del acto moral" y del "dictamen que reconoce la ley" (*Cat.* 1778): es decir, una conciencia que dictamina en función de una razón que juzga. ¿No predomina aquí la metáfora de la patrística latina, que veía la conciencia como si fuera un juez, en vez de la usada por la patrística griega, que veía la conciencia como pedagogo, acompañante y guía en el camino? En todo caso, los dos lenguajes están reflejados en el *Catecismo* y su posible integración o complementariedad queda como asignatura pendiente.

Un segundo ejemplo lo tomaré de los párrafos sobre las virtudes. Relacionando tres números del *Catecismo* (*Cat.* 1803, 1806, 1813), en los que habla sobre las virtudes, podemos observar cómo se incorpora en ellos la moral del discernimiento y se intenta unirla con lo más aprovechable de la moral de recetas.

Dice el *Catecismo* (*Cat.* 1803) que la virtud, como disposición habitual, no es sólo lo que permite a la persona "realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma". Dar de sí lo mejor de sí. ¡Cómo le habría gustado esta expresión a nuestro filósofo X.Zubiri! Que la persona dé de sí, desde dentro de sí, lo mejor de sí misma. Pero, ¿qué hacer para ello? ¿qué criterio seguir? En la respuesta a esta pregunta compiten dos tradiciones. Una, la aristotélico-tomista, dice: "déjate llevar por la recta razón". Otra, la tradición evangélica, dice: "déjate llevar por el espíritu de Cristo." La tradición de la moral cristiana ha aspirado a integrar ambas corrientes, pero no siempre ha podido evitar los extremismos racionalistas y legalistas, o los subjetivistas y fideistas.

⁹⁵ Todo esto está tomado de GS 16, citada en los nn. 1776 al 1794 del *Catecismo*. Culmina en una cita impresionante de Newman: "La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo"

Cuando el *Catecismo* define la prudencia como regla recta de la acción (*Cat.*1806), citando a Sto.Tomás, lleva buen cuidado de añadir explícitamente que Tomás habla de ese modo siguiendo a Aristóteles. Poco después (*Cat.* 1813) pasa a hablar de las virtudes teologales que "vivifican todas las virtudes morales" y nos dan la garantía de la presencia y acción del Espíritu.

Hasta aquí acabo de hacer un experimento de interpretación del *Catecismo*. Pero alguien podría hacer la travesura de citar solamente uno de eso tres números: el 1806, como ejemplo de mentalidad retrógrada, y el 1813, como muestra de actitud avanzada. Lo cuál falsearía la intención de los redactores. Se pueden subrayar líneas y párrafos con rotuladores de colores y poner así de relieve los modos de hablar y las diversas teologías que se mezclan en el *Catecismo*. Salvando la intención de sus redactores, quizás se pueda decir que les preocupa mucho la unidad intraeclesial. Pero eso conlleva el peligro de un doble o triple lenguaje, reflejado en el modo de redactar documentos eclesiales buscando un consenso de mínimos⁹⁶.

Veamos un tercer ejemplo: los párrafos dedicados a la ley nueva o evangélica. Hay un pasaje muy importante (*Cat.* 1971). En él, después de haber dicho que el Sermón del Monte y las Bienaventuranzas son la plenitud de la ley, se recomienda la catequesis moral de la carta a la iglesia de Roma.⁹⁷ Es notable que, al subrayar la importancia de Rom 14 y 1 Co 5-10, diga: "esta catequesis nos enseña a tratar los casos de conciencia a la luz de nuestra relación con Cristo y la Iglesia." Es éste un texto importantísimo para edificar una moral de discernimiento y de preguntas, en vez de una moral prefabricada de sólo respuestas. Recordemos que precisamente al final de Romanos 14 se encuentra el famoso pasaje sobre el discernimiento: "Dichoso el que examina por sí mismo las cosas y se forma un juicio; en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede por convicción, y todo lo que no procede por convicción es malo" (Rom 12,22). Si se toma en serio esta postura (*Cat.* 1971), habría que repensar el modo de citar y usar

⁹⁶ Nótese que no estoy presentando aquí el problema de articular moral de diálogo y moral de recetas como si fuera, simplemente, una tensión intraeclesial entre un extremismo avanzado y otro retrógrado; se trata de una tensión, aún no resuelta, entre dos estilos de entender y practicar el cristianismo y la moral por parte de personas que no se sitúan en los extremos, sino en ambas aceras del centro, pero sin acabar de dialogar suficientemente entre sí.

⁹⁷ Cita los capítulos 12 al 15 de ésta; son, como sabemos, claves para una moral de discernimiento. Lo completa recomendando 1Co 12 y 13, así como los capítulos finales de Colosenses y Efesios.

la Biblia en todo el resto del *Catecismo*. Estamos, de nuevo, ante la tensión entre dos estilos opuestos: un modo de usar la Biblia como fuente de inspiración para una moral de discernimiento y un modo de citarla como lista de recetas prefabricadas.⁹⁸

Esta tensión ya se manifestó en los días del Concilio Vaticano II. Cuando se discutió por primera vez el borrador del documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy y se votó el que en la redacción actual es el número 33 de la *Gaudium et spes* (curiosamente, no citado por el *Catecismo*), las opiniones de aquellos casi tres mil obispos estaban muy divididas. La mitad quería que se dijese: "el mundo está mal, pero la iglesia tiene las respuestas para esos males". La otra mitad prefería decir: "el mundo no está tan mal; lo que ocurre es que los problemas son más complicados; además, la iglesia no siempre tiene a mano respuestas automáticas para todos los problemas". Se estancó la votación en un atolladero. Pasaron dos años más. Durante ese tiempo los obispos tuvieron tiempo de aprender unos de otros. Se abrieron desde la estrechez de miras de cada país a la amplitud de horizontes del mundo entero. Se liberaron también del excesivo control que les quería imponer la curia romana. Y, sobre todo, se dejaron cambiar por el evangelio. Cuando, al final del Concilio, se volvió a votar el texto definitivo de ese número, la casi total unanimidad aprobó lo contrario de aquel primer borrador del año 62. Dice así el texto definitivo: "La iglesia conserva la Palabra de Dios y de ella saca orientaciones en el campo religioso y moral, pero eso no quiere decir que tenga siempre a mano las respuestas para cada problema. La iglesia junta la luz que saca de la palabra de Dios con el saber humano para iluminar el camino emprendido recientemente por la humanidad" (*GS 33*).⁹⁹

Este texto del Vaticano II, considerado desde la historia de su redacción, nos da una lección maravillosa para aprender a ser iglesia humilde y optimista en medio de un mundo secular y plural. Una iglesia que no extrae del Evangelio respuestas prefabricadas para lanzarlas con autosuficiencia condenatoria y con aire de superioridad y autoridad contra la sociedad, quejándose de ella, sino que saca de la palabra de Dios

⁹⁸ El documento de la PONTIFICA COMISION BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la iglesia*, 1993, apoya la postura mantenida aquí para cuestionar el uso que se ha hecho de los textos bíblicos en el *Catecismo* y en la encíclica *VS*.

⁹⁹ Hasta los últimos momentos hubo una minoría que proponía enmiendas como, por ejemplo, que se dijera que la iglesia "*de rebus moralibus responsa habet perpetuo valida*". No fueron aceptadas esas enmiendas y la votación se hizo con el resultado de 2173 placet, de entre 2.216 congregados. cf. *Acta Synodalia sacrosanctae Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol.IV, periodus 4, pars VII, p.420-423

luz y fuerza, orientación y energía para seguir buscando, junto con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las soluciones a los problemas. Soluciones que, precisamente por ser nuevas, no están aún dadas; hemos de seguir discerniéndolas entre todos mediante el diálogo, según el espíritu de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Fue también aquel Papa el que, al comienzo de su carta *Octogessima adveniens* (curiosamente olvidada por los redactores del *Catecismo*, que no la citan)¹⁰⁰, proponía la metodología del discernimiento: no iba a dar él desde Roma soluciones particulares a todos los problemas, ni era esa su misión. Recomendaba que en cada comunidad local orásemos juntos, estudiásemos juntos los problemas de nuestra sociedad y, unidos en comunión con los pastores del pueblo de Dios, buscásemos las soluciones.¹⁰¹

Un cuarto ejemplo: los nn.1787 y 1788 del *Catecismo*. En ellos se enumeran los pasos a seguir en un discernimiento moral de casos difíciles y conflictivos, en los que hay inseguridad y dificultad. Dice así el *Catecismo*: "El hombre se esfuerza por interpretar los datos de la experiencia y los signos de los tiempos gracias a la virtud de la prudencia, los consejos de las personas entendidas y la ayuda del Espíritu Santo y sus dones". Desmenucémoslo, punto por punto, ya que destacan aquí cinco aspectos muy importantes en un solo párrafo.

A) Se habla aquí del espíritu Santo y sus dones, es decir, de las actitudes básicas de fe cristiana que van a ser el presupuesto, la orientación y ayuda a lo largo de todo el proceso de discernimiento. Cultivar estas actitudes es una de las funciones de la iglesia en el discernimiento moral. Naturalmente, sólo con actitudes básicas no se resuelven los problemas. La fe nos da perspectivas, orientaciones o escalas de valores, pero no soluciones prefabricadas.

B) Se habla aquí de experiencia y de signos de los tiempos. No para canonizar, sin más, la experiencia o las características de una época. Ambos son ambiguos; pero sí habrá que tener información y contar con los datos. Por ejemplo, el respeto a la vida desde su comienzo no ha variado como postura cristiana, tanto en el siglo XVII como en el actual; pero en aquellos tiempos los conocimientos biológicos no eran los de hoy: cuando no se conocía la fecundación del óvulo por el espermatozoo; cuando se pensaba que

¹⁰⁰ Véase uno de los mejores artículos sobre el giro de reacción postconciliar-anticonciliar en el campo de la moral: REGNIER J., *Morale conciliaire, morale du catechisme romain*, en: *Ensemble* 1993, 5-12; resumido en *Selecciones de teología* 32, 1993,340-355

¹⁰¹ *Octogessima adveniens*, prólogo

dentro de un óvulo o de un espermatozoo había un ser diminuto, al que llamaban en latín *homunculus*, no es de extrañar que hubiera teólogos moralistas que equiparasen aborto, contracepción y masturbación bajo una categoría única. Cuando cambian los datos científicos, sin cambiar los criterios básicos morales, se puede llegar a sacar de los mismos criterios diversas conclusiones. En todo caso, aquí se habla de tomar en serio las informaciones concretas, que incluyen la experiencia de la vida cotidiana, la experiencia de los datos científicos y la experiencia de la realidad social en la que vivimos.

C) Se habla aquí de interpretar. No basta tener datos. hay que pensar y reflexionar seria, crítica y honradamente sobre ellos. La moral cristiana no nos ahorra el pensar; no nos impone mandatos y prohibiciones a ciegas.

D) Se habla aquí del consejo y ayuda que recibimos de otros. Aquí entra de nuevo el papel orientador del magisterio eclesiástico, pero sin sustituir ni invalidar los otros elementos, ni obligarnos a no pensar o a obedecer a ciegas. Nunca nos pedirá la iglesia que dejemos de ser adultos, ni que dejemos de pensar por nosotros mismos, ni que obedezcamos a ciegas. Además, no es sólo el magisterio, sino la comunidad eclesial entera ("ayudaos a crecer mutuamente", dice Pablo en 1Thes 5,11) y también la comunidad humana y la comunidad científica quienes, con sus aportaciones, nos ayudan. Todo ello contribuye al proceso de discernimiento en casos difíciles.¹⁰²

E) Finalmente, sin negar ninguno de los pasos anteriores, se habla de la prudencia, es decir, del momento personal, único e intrasferible de la decisión responsable en conciencia por parte de cada uno.

¡Qué distinta habría sido toda la tercera parte del *Catecismo* si se hubiera redactado en coherencia con estas líneas que acabo de analizar! Pero para ello habrían tenido que estar sus redactores mucho más en la onda y a tono con el talante y mentalidad del Concilio Vaticano II, en vez de limitarse a citarlo parcial y sesgadamente para justificar una teología del estilo que había sido rechazado cuando el Concilio rehusó el esquema preconiliar *De ordine morali*.

¹⁰² Aquí habría que integrar debidamente la importancia del *sensus fidei* y de la *receptio*. Un caso típico de ello fueron las reacciones ante la *Humanae vitae*. cf. DIAZ MORENO J. M., 25 años de la "Humanae vitae", *XX Siglos*, 1993, 21-33

Un quinto ejemplo lo podemos tomar de la sección sobre los mandamientos. Es notable el enfoque positivo de la sexualidad, con su insistencia en que abarca todos los aspectos de la persona en su unidad (*Cat.* 2332) y en que el sexto mandamiento se refiere a la globalidad de la sexualidad humana (*Cat.* 2336). También al hablar de la castidad, la considera como integración de la sexualidad (*Cat.* 2337), que abarca lo corporal-biológico y lo personal. Pone énfasis en la importancia de las etapas de crecimiento, recogiendo lo dicho por Juan Pablo II en *Familiaris consortio* (FC 34, *Cat.* 2343). Y, al tocar el punto controvertido de la regulación de la natalidad -causa, por desgracia de tantos malentendidos intraeclesiales-, cita ampliamente el criterio central expuesto en el famoso n.51 de *Gaudium et spes*: la persona y sus actos. Cuando se ponen juntos todos estos textos, uno cree ver robustecida la moral del discernimiento y de la persona frente a la llamada "moral del semáforo": la del "hasta aquí se puede y desde aquí no se puede..."

Sin embargo, también aquí nos llevamos una decepción al seguir leyendo. El modo extenso de citar la encíclica *Humanae vitae* en sus números más controvertidos (HV 11-16): el fisicalismo y biologicismo de una moral más de actos que de actitudes; el modo de hablar de la vinculación entre lo unitivo y lo procreativo, así como la insistencia en usar el término escolástico "intrínsecamente malo" para referirse a todo acto que haga imposible la procreación, etc...Todo esto hace muy difícil, por no decir imposible, el compaginar esta moral con la del discernimiento cristiano. Ello llevará a muchos creyentes, incluidos teólogos y obispos, a disentir: a estar en desacuerdo, humilde y respetuosamente, pero sincera y responsablemente, con algunos puntos concretos que, por otra parte, sabemos que no son ni cuestión de fe, ni cuestión de pecado, ni cuestión de obediencia a directrices eclesíásticas.¹⁰³

Ya en el prólogo del documento *Donum vitae* (Congregación para la doctrina de la fe, 1986), se decía que el rechazar algunas intervenciones artificiales al comienzo de la vida humana, no se hacía por la sola razón o por el mero hecho de ser artificiales, sino que el criterio era si respetaban o no la dignidad de la persona. No se dice que todo lo artificial sea, sin más, rechazable; tampoco se afirma que todo lo llamado "natural" sea, sin más aceptable. Pero luego, en la parte concreta del documento, al hablar tanto de la contracepción como de la inseminación artificial o de la procreación asistida (fecundación *in vitro*), aun con gametos de los propios esposos, se sacaban

¹⁰³ CAHILL L.S., Catholic sexual Ethics and the dignity of the person: a double message, *Theological studies* 50(1989)120-150

conclusiones que no eran coherentes con ese principio general. Predominaba la moral llamada fisicalista, centrada en los actos y en el aspecto biológico de éstos solamente.

El *Catecismo* podría haber seguido una línea mejor, ya que al hablar de ley natural ha evitado el poner como prototipo de ella lo que el ser humano tiene en común con los animales y, en ese sentido, se ha abierto más a la moral de la persona. Consecuentemente, podría haber sido más personalista. De hecho, no parecen ignorar los redactores del *Catecismo* este problema. Al hablar de contracepción, lo hacen casi siempre con citas de la *Humanae vitae*, con lo cuál sus textos tienen solamente el valor de esa cita y no mucho más. Y, al hablar de fecundación *in vitro*, con gametos de los propios esposos, lo hacen con letra pequeña, sugiriendo una cualificación teológica distinta.

Pero el problema del doble lenguaje no está resuelto; nos lo ponen un poco difícil a los que tenemos que estudiarlo y explicarlo, bailando en la cuerda floja de ser honradamente críticos, a la vez que sinceramente respetuosos para con las orientaciones eclesiásticas oficiales. De todos modos, se puede ser optimista pensando que el pueblo creyente tiene sentido común y buen humor, unido al sentido de la fe: estos tres sentidos juntos salvan a la Iglesia en todas las épocas y la ayudan a dejarse llevar por el Espíritu Santo.

4. El doble lenguaje de la encíclica *Veritatis splendor*.¹⁰⁴

He subrayado con rotuladores el texto de la encíclica a cuatro colores. Empecé

¹⁰⁴ Es natural que este doble lenguaje suscite una gran diversidad de reacciones entre los comentaristas. Véanse, entre otros muchos, además de los que luego cito, los siguientes: McCORMICK R., "Zur neuen Enzyklika", *Orientierung* 57(1993/21)229-231; RUH U., "Moralenzyclika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen", *Herder Korrespondenz* 47 (1993/11)548-549; HILPERT K., "Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzyclika", *Herder Korrespondenz* 47(1993/12)623-629; CALVEZ J.Y., Liberté et vérité, *Etudes* 379(1993/6)657-660; CHAPELLE A., "Les enjeux de Veritatis splendor", *Nouvelle revue théologique* 11(1993/6)801-817; KERBER W., "Veritatis splendor", *Stimmen der Zeit* 118(1993/12)793-794; KNAUER P., "Conceptos fundamentales de la encíclica Veritatis splendor", *Razón y fe* 229(1994)47-63; ZUCCARO C., "La veritatis splendor: una triplice chiave di lettura", *Rivista di Teologia Morale* 25(1993)567-582; COTTIER P.G., "La Veritatis splendor", *Studium* 89(1993)811-818; RENAUD M., "O fundamento da moral e a nova encíclica", *Broteria* 138 (1994) 191-210

subrayando una cantidad de frases que ocupaban más de las dos terceras partes de la encíclica. Resonaba en ellas una voz bíblica de predicador evangélico, que subrayé en amarillo, y una voz del filósofo de los valores, voz también enérgica de un defensor de la persona humana y sus derechos, que subrayé en verde. Para la primera parte de la encíclica casi me bastó con estas dos tonalidades, amarillo y verde.

Pero necesité otros dos colores para las dos partes siguientes. Aparecían ahí otras voces: la voz polémica del filósofo escolástico y la voz pastoral del responsable de la comunidad creyente, preocupado por su unidad. Las subrayé en azul y rojo respectivamente. Sería cómodo poder pensar que la voz del Papa coincide con las dos primeras; pero ya sabemos que, desde el momento en que firma y hace suya la encíclica entera, asume todas sus voces. Esto nos creará algunos problemas, sobre todo cuando la tercera y cuarta voz parezcan desafinar, al menos para nuestros oídos...

La tercera voz parece desafinar y tiende, en ocasiones, a convertirse en la voz ronca e inquisitorial de algunos teólogos especialistas en denunciar desviaciones. La cuarta voz también parece desafinar cuando se acerca a la voz de los que Juan XXIII habría llamado "profetas de desastres": es la voz curial y disciplinar, que llama al orden dondequiera que apunta la más mínima discrepancia en el consenso. Uno se imagina las idas y venidas de los diversos borradores durante estos años, unos más suaves, otros más duros. Uno se imagina al Papa conteniendo a esta tercera y cuarta voz para que no desafinen; diciéndoles que no se propasen; diciendo a la tercera voz que se limite a un diálogo razonable, en vez de entonar un canto de racionalismo inquisitorial; diciéndole a la cuarta voz que no se exceda, que se limite a un magisterio espiritual, en vez de ir a parar a un autoritarismo eclesiástico...

Lo cierto es que en la primera parte de la encíclica predominan los solos de lo que he llamado primera y segunda voz; son las voces de la moral bíblica y personalista, aunque contrarrestadas por los acordes de un estilo de hablar que recuerda peligrosamente en algunos momentos los manuales anteriores al Vaticano II. Eso hace que, aun en las partes bíblicas y personalistas, no desaparezca el miedo a cuanto pueda ser falta de claridad, de certeza o de seguridad. La metáfora del esplendor de la verdad es, en ese sentido, sintomática. Los orientales dirían quizá que la verdad es más opaca para el ser humano: es sospechoso cuando las cosas están demasiado claras; "demasiado claro, como para ser verdadero...", le decían al Padre Arrupe los catecúmenos japoneses...

En la tercera parte de la encíclica predomina la voz que polemiza contra las corrientes renovadoras de la moral durante estos últimos treinta años.

En la cuarta parte predomina la voz de orden que llama a la uniformidad. Naturalmente, no podemos pensar que el Papa, que ha vivido bajo regímenes comunistas, pueda estar de acuerdo con una iglesia que se parezca a esos partidos políticos en los que quien se mueve no sale en la foto. Quizás, en el proceso difícilísimo de redactar muchos borradores, tratando de responder a muchas presiones y contentar a muchas personas, se acaban produciendo documentos de doble lenguaje muy ambiguos.

Siguiendo con la comparación del concierto a cuatro voces, hay que reconocer que es demasiado pedir a una persona que interprete ella sola las cuatro, corrija a cada una de las demás cuando desafinan y, al mismo tiempo, dirija la orquesta. Pero el hecho es que, como dije antes, la encíclica está ahí, asumida en su conjunto y firmada por el Papa. Lo cuál tampoco significa que desde el principio hasta el final no se pueda discrepar en ningún punto. Por el contrario, habrá que disentir en algunos momentos de la encíclica, precisamente para sentir con el Papa y con la iglesia, sintiéndose responsablemente iglesia y sintiéndose en la iglesia (se disiente no "de" la iglesia, sino "dentro de" la iglesia...)

En el primer capítulo, comentando la pregunta hecha a Jesús por el joven rico: "¿qué he de hacer?", la encíclica presenta la moral cristiana como seguimiento de Jesús y no como un simple cumplimiento externo de una lista de preceptos. Es una moral de la persona que responde a la invitación de Jesús. Resuenan aquí las que, en la comparación anterior, he llamado primera y segunda voz.

El capítulo segundo está escrito en forma polémica de confrontación con los especialistas en moral, sobre todo contra las que la encíclica considera exageraciones en algunas maneras actuales de pensar sobre la moral, incluidas las de algunos teólogos católicos en los últimos treinta años. Con este motivo da un repaso a nociones fundamentales como las de libertad y conciencia, preocupado especialmente de la relación libertad-ley y conciencia-verdad.

El capítulo tercero recoge los tres temas de los dos capítulos anteriores -la moral centrada en Cristo, la moral de la persona y la moral razonable- desde el punto de vista de la repercusión en lo social, en la convivencia dentro de la sociedad y también dentro

de la iglesia. Resuenan, unidas a lo largo de estos dos capítulos, las que en la comparación del concierto he llamado tercera y cuarta voz.

De estos tres capítulos, el primero es el más rico en contenidos bíblicos y evangélicos, el tercero el más lleno de aplicaciones concretas en el campo de lo social, y el segundo el más abstracto y difícil, con puntos bastante controvertidos.

Merece la pena fijarse en el n.115 de la encíclica, en el que el autor resume en una página lo principal de su intención. Da, ante todo, un enfoque personalista: ha evocado en esta encíclica, dice, los rasgos esenciales de la libertad y los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona humana. Indica que ha querido evaluar y discernir algunas tendencias actuales entre los especialistas de moral. Insiste en que ha pretendido reafirmar los aspectos universales e inmutables de la moral, por lo mucho que está en juego para cada persona y para la sociedad, según admitamos o no que hay acciones del todo injustificables. Finalmente, subraya que todo esto nos lo recuerda con la autoridad propia del sucesor de Pedro. No es, por tanto, la autoridad propia de los gobiernos totalitarios, ni de las ideologías manipuladoras, sino la de un triple servicio que el sucesor de Pedro presta a sus hermanos: a) confirmarles en su fe; b) iluminarles y ayudarles a aclararse en su discernimiento; c) velar por la unidad a lo largo de ese proceso de discernimiento en común.

He acentuado la importancia de este párrafo porque, como es sabido, aquí es donde querían haberle hecho mencionar la infalibilidad; pero, a diferencia de borradores anteriores, no aparece ésta en la versión final. Lo no dicho es aquí especialmente significativo.

Presupuesta esta visión de conjunto, podemos ahora estudiar el contenido de la encíclica, repartiéndolo según los cuatro temas que he comparado a las cuatro voces de un coro: la voz del predicador evangélico; la del filósofo personalista, defensor de la auténtica libertad y los derechos y dignidad humanos; la del teólogo escolástico, formado según los manuales preconciarios; y la del pastor, preocupado por la desorientación de los creyentes y por el problema del pluralismo en la iglesia. Diré algo sobre cada una de estas voces.

A. ¿Una moral en forma de pregunta dirigida a Cristo, en vez de una moral de principios abstractos?

En el capítulo primero de la encíclica se comenta el diálogo evangélico entre Jesús y el joven rico. La moral aparece así como respuesta a la llamada de Cristo. De ahí resulta una moral bíblica y evangélica, centrada en el seguimiento de Cristo, en vez de estar apoyada en un legalismo de preceptos. Además, ese seguimiento se concibe como algo que brota desde dentro, gracias al Espíritu del mismo Cristo en nosotros, no como una mera imitación externa. "La referencia primera y última de esta catequesis, decía ya el *Catecismo*, será siempre Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida " (*Cat.* 1698).

La VS, en su parte bíblica, presenta la moral como respuesta a la iniciativa de amor de Dios. Ve en el fondo del hombre la luz de Dios, verdad que nos hace libres. El que vive según el Espíritu encuentra en el camino de las diez palabras o mandamientos el modo de ser auténticamente libre: seguir a Jesús desde dentro es ser libre. Se trata, más que de una enseñanza moral o de unas normas, de un adherirse a la persona de Jesús.

Indudablemente son luces los pasajes sobre el buen samaritano (*VS* 14); sobre las bienaventuranzas (*VS* 15 y 16); sobre la libertad cristiana, basada en la vida en el Espíritu, según Gal 5 (*VS* 17); la insistencia en que la moral cristiana no sea para un grupo selecto que sigue los consejos, dejando los mandamientos para el resto (*VS* 18); y, sobre todo, el poner como criterio central el "como yo os he amado" (*VS* 20). Es positivo que se considere superada la exagerada distinción entre consejos y preceptos, que aparecía en los manuales tradicionales y en el *De ordine morali*; pero se trata aquí de una alusión aislada, que no acaba de ser coherente con el resto del texto.

Junto a estas luces, hay sombras; por ejemplo, el excesivo énfasis en los mandamientos, el modo de acabar esta sección citando la *Dei Verbum* de modo sesgado, con lo que da un peligroso salto desde la revelación al magisterio que la interpreta. Tampoco está matizada la cita del *Código de Derecho Canónico* n.747 (citado en *VS* 27). Leyendo el texto completo, nos damos cuenta de que " la iglesia tiene competencia para proclamar principios morales y dar su juicio en asuntos humanos, pero solamente en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas".

B. ¿Una moral de la persona libre, orientada a la verdad y al bien?

También se presenta la respuesta moral como la de una persona adulta y libre, con una libertad que no sea capricho egocéntrico, sino orientación a la verdad y al bien. Resuena

aquí la voz del personalismo social. Como exigencias de la persona se aducen los preceptos negativos (*VS*, 13) de no matar, no robar, no mentir y no usar irresponsablemente la propia sexualidad; se presentan, precisamente como el negativo de una foto, en la que lo importante es su cara positiva: proteger la vida, la solidaridad, la verdad y la comunión de las personas en el matrimonio.

Reconociendo que las diez palabras o mandamientos deben ser actualizadas en cada cultura, se insiste en unos valores comunes universales. Ante las graves formas de injusticia social y económica, así como de corrupción política, que padecen pueblos y naciones enteras, aumenta la reacción indignada de muchísimas personas oprimidas y humilladas en sus derechos humanos fundamentales. "No hay, dice, ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra. Ante las exigencias sociales todos somos absolutamente iguales" (*VS*, 96).

Junto a estas luces, también esta segunda voz tiene sus sombras. Se puede citar, entre ellas, la oposición a una moral "humana" (*VS*, 36) y la manera de confrontar la distinción entre un orden humano-ético y un orden de la salvación (*VS*, 37). También es un punto débil en esta segunda voz la insistencia en que, sin una verdad trascendente, ningún principio seguro puede garantizar relaciones justas (*VS*, 99). No parece dejar lugar para una ética civil.¹⁰⁵ Resulta exagerado que se haga coincidir, sin más, la negación de la trascendencia con los totalitarismos.

La manera de afirmar tajantemente que "Jesús relaciona la cuestión de la acción moralmente buena con el reconocimiento de Dios" (*VS*, 9) no parece dejar lugar para que ese reconocimiento pueda quedar implícito en una moral que no apele explícitamente a raíces religiosas. No concibe la VS que pueda darse un enfoque equilibrado de la libertad allí donde no haya sentido de lo trascendente o en los casos de explícito ateísmo (cf. *VS*, 32). Muy diferente era el estilo de la *Pacem in terris* de Juan XXIII que, a partir de los valores humanos en los que coinciden creyentes y no creyentes, se ponía en camino hacia una ética universalmente compartible.

También es cierto que esta segunda voz, la del personalismo social, es muy fuerte en la afirmación de los derechos humanos y la reivindicación de la justicia (*VS*, 100-101 cita el *Catecismo* para enumerar los "pecados sociales").

¹⁰⁵ LOBO J.A., "La Veritatis splendor y la Etica civil", *Moralia*, XVII (1994)93-106

Sin negar, por tanto, aspectos positivos en esta segunda voz, hay que reconocer también los negativos. Es, desde luego, positivo que *VS 97* cite *GS 25* para decir que el principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales es la persona; ni las autoridades ni los individuos pueden permitirse transgredir los derechos fundamentales. También lo es que *VS 13* vea el decálogo como refracción del único mandamiento que es el bien de la persona e insista en que los mandamientos son para tutelar a la persona. Pero es negativo y ensombrece esta parte de la encíclica el hecho de que *VS 36* no parezca dejar lugar, como dije antes, para una "moral humana" o que *VS 37* no admita la distinción entre un orden humano ético y un orden de salvación.

La preocupación por el imperativo se muestra en el lugar citado de *VS 97*. Dice que solamente una moral que reconoce normas válidas para siempre y para todos garantiza la convivencia. Estaríamos de acuerdo si, en vez de decir normas, hubiera dicho valores (como se dice en *VS 84*); las normas son concreción de los valores, cultural y temporalmente condicionadas en su expresión. Pero el miedo excesivo al menor peligro de relativismo parece condicionar demasiado a la encíclica en este punto.

C) ¿Una moral de diálogo razonable y de discernimiento, en vez de una moral de recetas y deducciones racionalistas?

En todo el capítulo segundo de la encíclica resuena la preocupación y el miedo ante las tendencias que parecen, a juicio de los redactores, contribuir al desmoronamiento de la moral. Se esfuerza por repensar la libertad: no como capricho, ni como fuente de valores, ni como enfrentada a la ley, sino como una libertad orientada al bien y dirigida por la verdad (*VS 84*). Idealmente, querría orientarse hacia una moral de diálogo razonable y discernimiento, pero la polémica con algunas tendencias actuales, que al ser caricaturizadas resultan más fácilmente atacables, da a toda esta parte un tono negativo.

Muchos estarán de acuerdo en que el diagnóstico que hace *VS* tiene una parte atinada: lo malo no es solamente que se desmoralice la sociedad, sino que se justifique la desmoralización teóricamente. También estarán muchos de acuerdo en que hay que denunciar y criticar el individualismo de decir "lo bueno es lo que a mí me va"; o el relativismo de decir que "todo vale"; o el consecuencialismo exagerado que dijese que "cualquier medio es bueno con tal de que sea bueno el resultado". Igualmente estarán muchos de acuerdo en apoyar un correcto enfoque de la libertad y la conciencia. Que todo esto lleve a una moral razonada y razonable y, por tanto, compartible y

comunicable, es algo que también será aceptado por muchos.

Pero cuando desde esas alturas se desciende a temas como el modo de entender lo que pueda llamarse "ley natural"¹⁰⁶, a criticar la moral de la opción fundamental (VS 67)¹⁰⁷, a caricaturizar como moral de consecuencias o de situación algunos de los mejores logros de la teología moral en estos últimos años¹⁰⁸ o a retornar a unas explicaciones sobre el pecado (VS 69) que habían sido superadas hace mucho tiempo por los teólogos, costará mucho trabajo ver cómo se acopla esta voz escolástico-jurídica con las otras dos voces, la bíblica y la personalista. Costará trabajo, en definitiva, interpretar este doble lenguaje.¹⁰⁹

¹⁰⁶ VIDAL M., Acento tomista en la "Veritatis splendor", *Miscelánea Comillas* 52(1994)23-38

¹⁰⁷VIDAL M., Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica "Veritatis splendor", *Moralia* XVII(1994)5-30

¹⁰⁸MELCHIN K.R., Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding, *Theological Studies* 51(1990)389-416. Leyendo artículos como éste se puede contrastar la facilidad con que la encíclica descarta los llamados teleologismos y, por otra parte, la impresionante abundancia de bibliografía sobre este debate en los últimos años. Más recientemente, después de la aparición de la encíclica, véase BENASSAR B., La razón moral es también deontológica, *Moralia* XVII(1994)51-66

¹⁰⁹ Llama la atención el modo sesgado de caricaturizar en VS 71-78 los enfoques teleológicos, confundiendo objeto, intención y circunstancias. Al leer VS 80, hay que llevar cuidado para distinguir las tres afirmaciones que hace acerca de lo "intrínsecamente malo". Dice, en primer lugar, que hay cosas intrínsecamente malas. Apenas habrá quien niegue que lo fueron los bombardeos de Pearl Harbour, Hiroshima y Nagasaki. Pone, en segundo lugar, un ejemplo de enumeración de actos intrínsecamente malos. Lo hace citando al Vaticano II: *Gaudium et spes* 27. Pero, en tercer lugar, y eso es lo peligroso del salto, cita el n.14 de *Humanae vitae*, uno de los puntos más controvertidos de ésta. Uno sospecha que esto último era la agenda oculta de algunos miembros del equipo redactor de la encíclica. Notablemente, en ese marco es en el que, a continuación, VS 80 cita 1Co6,5-10, citado fuera de contexto. Nótese también que la otra cita de 1Co se hace en VS 47-50, donde trata de defenderse de la acusación de fisicismo, naturalismo o biologismo y, tras hablar de unión de cuerpo y alma, cita ahí, con exégesis igualmente forzada 1 Co 6,7. Esto nos hace pensar que el justificar a toda costa con una cita bíblica lo del "intrínsecamente malo" y aplicarlo al tema de la *Humanae vitae* era parte importante de la agenda oculta de la encíclica. No consiguió esa agenda oculta abrirse paso hasta hablar de infalibilidad, como pretendían algunos borradores; en ese sentido, los textos aludidos son restos de esa tendencia, de la que han quedado huellas en el texto definitivo. Véase la respuesta que da Fuchs a autores como Finnis y Grisez, apologistas de la línea de la encíclica: FUCHS J., Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des "intrinsece malum", *Stimmen der Zeit*, 1994, 291-304. VS repite de nuevo lo de "intrínsecamente malo",

D) ¿Una moral de comunión eclesial, orientada por un magisterio espiritual, en vez de una moral de consenso utilitario o de autoritarismo?

Crítica la encíclica la reducción del papel del magisterio eclesiástico solamente a la función de exhortar. Dice que la tarea de interpretar la actualización cultural de la ley natural ha sido confiada a los apóstoles y sus sucesores con la asistencia del Espíritu Santo. Nota que en las discusiones postconciliares ha habido exageraciones incompatibles con la doctrina católica e insiste en que la intervención de la iglesia con su magisterio sea en favor de la libertad humana (VS 86). Quiere que no se desconecte la fe de la moral y que la evangelización incluya el anuncio de la propuesta moral (VS 88-89): que intervenga el magisterio eclesiástico para ayudar a discernir los actos que son conformes a la fe (VS 85); que los teólogos no lesionen la doctrina de la fe; que los obispos vigilen, como parte de su ministerio pastoral, para que las instituciones católicas sean fieles a su nombre.

Es de agradecer, de todos modos, que se haya tachado en estos párrafos la alusión a la infalibilidad que aparecía en borradores previos.¹¹⁰ Es también positivo que el papel del sucesor de Pedro se conciba como animar, ayudar a discernir, y velar por la unidad (cf. VS 27), así como el que la intervención del magisterio eclesiástico favorezca la libertad (VS 117). Es cierto que alienta a los teólogos a ulteriores trabajos (VS 29). Y no quiere que se desconecte fe, evangelio y moral.

Pero también es cierto que muestra mucho miedo exagerado ante la línea teológica renovadora de la moral y que se deja dominar demasiado por la presión de los que intentan la vuelta atrás, al esquema romano preconiliar del *De ordine morali*. También es negativo que el papel de los teólogos se considere reducido a aclarar y explicar (VS 110) y que corte tajantemente la encíclica la posibilidad del disenso responsable (VS 113), dejando la interpretación solamente como papel del magisterio eclesiástico (VS

defendiéndose de la acusación de ser la iglesia más maestra que madre. Y citando *Familiaris consortio* dice que la iglesia debe estar al servicio de las personas, para el crecimiento de su libertad y la búsqueda de su felicidad. Luego, citando a Pablo VI, y con él a Jn 3,17, insiste en que Cristo no viene a condenar sino a salvar. ¿Cómo conjugar estos textos con los anteriores? Estamos de nuevo ante el problema del doble lenguaje...

¹¹⁰Véase cómo matiza muy críticamente lo dicho sobre magisterio e infalibilidad, en el Cat.n. 88, F.A. SULLIVAN, The "secondary object" of infallibility, *Theological Studies* 54(1993)536-550,

114), sin lugar suficiente para el *sensus fidelium* ni para la *receptio*.¹¹¹

* * *

Este doble lenguaje de la VS, que coincide con el *Catecismo* en no acabar de articular la moral de discernimiento y diálogo con la de normas y autoridad, produce mayor perplejidad cuando se comprueba el uso sesgado de las citas del Vaticano II. Se acentúa la impresión de que se está usando la letra del Concilio en contra de su espíritu. Pondré algunos ejemplos.¹¹²

La encíclica (VS 2) cita, por ejemplo, *Gaudium et spes* (GS 33) en uno de sus párrafos principales, pero solamente para decir que la iglesia ofrece respuestas y presta servicio al mundo. Además, ha puesto por delante de esa cita la alusión a una iglesia, "experta en humanidad", con lo que acentúa el clima de dar respuestas. Por el contrario, en GS 33 se había insistido en que "la iglesia no siempre tiene las respuestas".¹¹³

VS habla de "luz y fuerza", incluso "para resolver las cuestiones más discutibles y complejas", mientras que GS usaba esa misma expresión para decir que no extraemos de la Biblia respuestas prefabricadas, sino luz y fuerza para buscar nosotros esas respuestas junto con los demás hombres y mujeres de buena voluntad. Se trataba, en GS, de una moral de búsqueda, de diálogo y de preguntas, mientras que en VS tenemos una moral

¹¹¹ VS 16 se pasa al incluir los "preceptos particulares". Aunque parece reconocer los "límites de las argumentaciones humanas presentadas por el magisterio" (VS 110), insiste en que el papel del teólogo sea "profundizar" esas argumentaciones. ¿Qué quiere decir eso? ¿Justificar esas limitaciones o superarlas? Sin embargo, no deja de tener frases en que admite un aspecto dinámico y espiritual (VS 111). Al hablar del disenso (VS113) matiza muy exactamente que el modo de disentir aquí excluido es el que se hace a base de contestaciones calculadas. pero excluye esta matización del subrayado en cursiva, con lo que contribuye a dar la impresión de que se excluye tajantemente todo disenso, aun el responsable. Ver la crítica de B. HÄRING, Enciclical's one aim: assent and submission, *National Catholic reporter* nov. 5, 1993

¹¹² Los tomo de entre las más de cincuenta citas (más de treinta de la *Gaudium et spes*) en que se refiere la encíclica, en sus ciento ochenta y una citas de pie de página, al Vaticano II. Como en el caso del *Catecismo*, el que se cite mucho al Concilio no impide que la letra se oponga espíritu.

¹¹³ En el citado artículo de Regnier se criticaba al catecismo por no citar precisamente ese número de GS. La encíclica lo ha citado, pero sesgadamente. En la línea del artículo de Regnier, ha aplicado recientemente este tipo de análisis a la encíclica VICO PEINADO J., *Etica y magisterio n la "veritatis splendor"*, *Moralia XVII* (1994)67-92

de respuestas, sin cabida para la incertidumbre ni para la excepción.

VS 35 cita *GS* 43, texto importante sobre el papel de los laicos; pero es solamente para decir que se dialogue con la cultura moderna, poniendo de relieve además el carácter racional -universal y comprensible- de las normas morales correspondientes a la ley natural. No dice *VS* que en ese mismo número de *GS* 43 se afirmaba también lo siguiente: "No piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es su misión".

VS cita *GS* 51 en favor de la ley natural; pero eso era justamente lo que se había evitado en el Vaticano II.

También *Dei Verbum* está citada en la encíclica varias veces. *VS* cita *DV* sobre Escritura y Tradición. Pero el Concilio se refería al "hablar la Escritura de manera humana" y a que en la comprensión e interpretación de ella "madura el juicio de la iglesia" (*DV* 12); en definitiva, se trataba de un estilo de hermenéutica que no es el seguido por la *VS*. Hablaba también el Concilio de centrarse en el Espíritu, en vez de exagerar la dicotomía Escritura-Tradición. *VS* 29 se ha limitado a citar la *DV* 10 para decir que el Magisterio custodia y explica la Palabra de Dios. Pero *DV* 10 decía que el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios. *VS* 27 cita al Concilio para reconocer que la Tradición "crece". Lo que no dice es cómo crece: mediante la contemplación, el estudio de los creyentes y la predicación episcopal, como matizaba el Concilio (*DV* 8).

El Concilio puso el peso en la dignidad de la persona humana al votar el n.55 (hoy 51) de *GS*, como se ve en la *Relatio* que afirma: "*Explicite in eo laudatur quod iudicium practicum in integra humana dignitate fundatur*".¹¹⁴ Una vez aprobado, se presentaron las propuestas de enmiendas *juxta modum*; es significativo que se rechazaron las que pretendían que se incluyera en el texto "la ley natural", "el orden divino", o "el magisterio". Aceptaron, como compromiso, la palabra *natura*, pero solamente para calificar a la persona y a los actos de la persona, sin suprimir el énfasis en lo personal: "*objectivis criteriis ex personae eiusdemque actuum natura desumptis*".¹¹⁵

¹¹⁴ *Acta Synodalia...*, periodus IV, pars 6, p.489)

¹¹⁵ *id.*, pars 7, *expensio modorum*, ad n.55, nunc 51, p.502

No se puede negar que *VS* reconoce la importancia de *GS* 16 y 17, acerca de la conciencia. *VS* 38 y 42 cita *GS* 17 para insistir en que el hombre busque a Dios "no por coacción", sino libremente. *VS* 3, 54 y 55 citan ampliamente a *GS* 16. También reconoce *VS* 40 y 41 una "justa autonomía de la razón práctica" (citando a *GS* 41 y 47); e incluso afirma que la obediencia a Dios no es la de una heteronomía que niegue la libertad humana (*VS* 41). Pero la *VS* parece especialmente preocupada con la conciencia concebida como juicio y como acto de la inteligencia (*VS* 32 y 40). Así, por ejemplo, *VS* 55 se opone a que se hable de "decisión" más que de "juicio" de la conciencia.

VS 59 define conciencia como juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar. Hasta ahí será fácil estar de acuerdo, pero chocará el que diga que "la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular". Si no se deja lugar para el diálogo entre ley y conciencia, se corre el peligro de retornar a un legalismo que recuerda más a Ockam que al Evangelio o al mismo Sto. Tomás.

VS 5 insiste en no dejar lugar para excepciones, o para que influyan las circunstancias, o para "soluciones pastorales". Parece sospechar ante cuanto sea creatividad por parte de la conciencia. *VS* 64 dice que el magisterio eclesiástico nos "ayuda" a formarnos la conciencia. Y cuando *VS*, 53 cita a *GS* 16 es para recalcar, en el contexto del discutido pasaje sobre la validez de los preceptos negativos sin excepción en todas circunstancias, "la existencia de normas objetivas de moralidad válidas para todos los hombres (*sic*) de ayer, de hoy y de mañana". En *GS* 16 aparecía, ciertamente, la expresión "normas objetivas de moralidad", pero era al final de un proceso de búsqueda, a continuación del párrafo en que hablaba de que "la fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres (*sic*) para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad".

VS 82 cita la *Dignitatis humanae* 7, para tomar de ella sola y exclusivamente la frase "orden moral objetivo" (que nos recuerda el *De ordine morali* preconiliar); el contexto es la preocupación de *VS* por una moral sin excepciones, presidida por la "determinación racional de las normas". En realidad, la declaración conciliar, que trataba de la libertad religiosa, usaba la frase citada sobre el "orden moral" tan solo de paso, al referirse a la protección prestada por la autoridad civil para evitar posibles abusos bajo pretexto de libertad religiosa. Decía la declaración *Dignitatis humanae* que no se hiciese esto de forma arbitraria, sino de acuerdo con "normas jurídicas conformes a un orden moral objetivo". Como se ve, los contextos son bien diferentes. Da la

impresión de que alguien buscó con lupa en un índice analítico, en busca de la expresión "orden moral objetivo", para reforzar con presunta autoridad conciliar las posturas de la encíclica.

Otra cita de *DH 3* aparece en *VS 43*. Aludía *DH 3* a la "ley divina, eterna, objetiva y universal" y se refería al hombre, hecho por Dios "partícipe de esta ley suya". Interpretando ese texto dice la *VS* que el "Concilio remite a la doctrina clásica sobre la ley eterna de Dios" y, a continuación, pasa a hablar, con textos de Sto. Tomás, de la ley natural. Lo que parece olvidarse aquí es que precisamente el Concilio había evitado cuidadosamente el iusnaturalismo exagerado.

Se cita en *VS 52* la *GS 29* para decir que todos los hombres disfrutaban "de la misma vocación y destino divino". Nadie objetará en contra. Pero el Concilio lo decía en el marco de unos párrafos destinados a la igualdad esencial entre los seres humanos y a la justicia social, en los que descendía a lo concreto, criticando la discriminación educativa y cultural de la mujer. La *VS 52* usa este texto como preámbulo para decir que los preceptos negativos de la ley natural obligan a todos y cada uno siempre y en cada circunstancia.

La otra cita que forma ese preámbulo es aún más llamativa. Está tomada de *GS 10*, para decir que los preceptos positivos de la ley natural son inmutables. El contexto en el que *GS* decía que "bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su fundamento en Cristo" era el de un largo párrafo antropológico sobre los interrogantes profundos del corazón humano. En él, tras enumerar esas preguntas radicales y confesar la fe de la iglesia en que Cristo da al hombre "luz y fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación", se dirigía el Concilio a todos los hombres (*omnes homines alloqui intendit*) invitando a una cooperación en la búsqueda de soluciones a los problemas de hoy. Es evidente que la preocupación del Concilio iba más en la línea de una moral de búsqueda, de preguntas, de diálogo y de cooperación en el discernimiento junto con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, mientras que la *VS* va en la línea de respuestas prefabricadas, dadas presuntamente ya de antemano en la naturaleza humana y detectadas por el magisterio eclesiástico. Resulta chocante que lo único que *VS* destaca de este texto conciliar es precisamente la frase "hay algunas cosas inmutables". Evidentemente está leído desde una óptica que corresponde más a la moral de recetas que a la de diálogo y discernimiento.

Pero basten estos ejemplos como botones de muestra y quede interrumpida aquí esta enumeración, que ya va siendo demasiado prolija.

5. Hacia una moral esperanzada y esperanzadora.

El recorrido crítico que he hecho por las páginas del *Catecismo* y la *Veritatis splendor* podría dejar una impresión demasiado negativa. He acentuado el problema de la falta de articulación y desproporción entre la moral de discernimiento y la moral de recetas. Sin embargo, tanto el *Catecismo* como la VS aspiraban en principio a esa articulación (*Cat.* 1698 y *VS* 6), aunque no lo lograsen en sus desarrollos concretos, quizá por haberse visto obligados a buscar el consenso entre tendencias diversas de sus redactores. Como orientación para que sigamos, de cara al futuro, intentando esa articulación nos puede ayudar la relectura de un pasaje muy importante de *Gaudium et spes* (*GS* 46), en el que se propone como eje de la moral particular el diálogo entre evangelio y experiencia humana.

Cuando se redactó en el Concilio Vaticano II la segunda parte de *Gaudium et spes*, hubo quienes eran partidarios de que se dijese "a la luz de la fe y a la luz de la razón"; pero se rechazó esa propuesta y se dijo "a la luz del evangelio y de la experiencia humana"; así se evitó la dicotomía y la falta de integración entre moral de discernimiento y moral de normas. Se insistió en un enfoque más dinámico que estático. En lugar del enfoque estático y vertical que, de arriba hacia abajo, deduce y aplica automáticamente principios y normas, tanto de la fe como de la razón, para sacar racional y legalísticamente conclusiones para casos particulares, se optó más bien por otro enfoque mucho más abierto y dinámico, capaz de afrontar la diversidad de las situaciones concretas. Se trata de un método de ir y venir, más en horizontal que en vertical, del Evangelio a la vida y de la vida al Evangelio: releer la vida desde el Evangelio y el Evangelio desde la vida. Así se convierte la vida y la experiencia en *locus theologicus*: al tratar, por ejemplo, los problemas del matrimonio, se relee y rehace esa moral a la luz de la experiencia que tienen de la vida matrimonial los que la viven con sus dificultades concretas.

Este método es el de un continuo ir y venir dinámico, de manera que las dos visiones se corrigen mutuamente: la que lee el Evangelio a la luz de la vida y la que lee la vida a la luz del Evangelio. De ahí resulta una moral más bíblico-antropológica y más

evangélico-humana que escolástico-canónica o racional-legalista. Pero es sabido que, en la cúpula de la curia romana ha predominado (sobre todo, en estos últimos años, desde 1978) lo estático sobre lo dinámico. Esto ha dado lugar a una serie de hiatos entre el magisterio y los teólogos, entre el magisterio y la práctica pastoral y entre los teólogos y la generalidad de los fieles. Se han sumado a ello una serie de intentos de dar marcha atrás con relación al proyecto y espíritu del Concilio Vaticano II. Tanto el *Catecismo* como la *Veritatis splendor* se sitúan plenamente en el remate de esos intentos durante la última década.

Sin embargo, también es cierto que *VS* contiene sugerencias para avanzar en la línea del Vaticano II, tal y como acabo de presentar esta línea en *GS* 46. Es un acierto de *VS* 108 el situar la tarea de la teología moral en el marco de la obra del Espíritu Santo en la Iglesia y en el contexto de la evangelización. Sólo desde ese marco se puede "comprender el puesto que en la iglesia, comunidad de los creyentes, corresponde a la reflexión que la teología debe desarrollar sobre la vida moral" (*VS* 108).

Una teología moral, desarrollada como reflexión evangélica sobre la vida, se caracterizaría, como quedó sugerido al final del capítulo anterior, por ser una moral que escucha, pregunta, acompaña, dialoga y da esperanza. Son los rasgos con que concluía el capítulo anterior:

Una moral que escucha: atenta a dejarse interpelar por el Evangelio y la vida.

Una moral que pregunta: sin precipitarse a dar respuestas, deteniéndose con calma para seguir preguntando, sin partir de respuestas prefabricadas, sino de cuestiones planteadas desde la experiencia de la vida.

Una moral que acompaña: caminando junto con las personas en el proceso de las tomas de decisión.

Una moral que dialoga: no considera monopolio de los creyentes la moralidad; tampoco reduce el papel orientador del magisterio eclesial a la simple llamada al orden de moralistas presuntamente alejados de la ortodoxia. Es tarea de toda la iglesia entera (*VS* 109), en diálogo con la humanidad, esta búsqueda de una moral que surja como reflexión evangélica desde y sobre la vida. La encíclica ve esta tarea como parte del *munus propheticum*. Así lo considera el mismo Juan Pablo II en su discurso en la

Gregoriana, citado en ese número de la encíclica. Curiosamente, en el contexto de dicho discurso invitaba el Papa a los teólogos a "ser creativos día a día, sin contentarse con cuanto ha sido útil en el pasado" .¹¹⁶

Una moral que anima: en la línea de Gal 5,1: para ser libres nos libertó Cristo, citado por *VS* en el subtítulo del capítulo tercero de la encíclica. Una moral así nos animará, porque donde está el Espíritu hay libertad (2 Co 3, citado por *VS* 117).¹¹⁷

Todo esto supone una revisión de la eclesiología y de la hermenéutica bíblica. Gran parte de los problemas creados por el catecismo y la encíclica no son problemas de moral, sino de discrepancia en la concepción eclesiológica y en las actitudes y métodos ante la lectura bíblica. Habrá que tomar igualmente en serio *VS* 53, que admite una evolución en la moral y la recomendación de *VS* acerca de no casarse la iglesia con un determinado sistema filosófico. Pero, sobre todo, habrá que ponerse a dialogar y a discernir en comunidad en medio del mundo para responder al programa de Rom 12, 2: renovar la mente para discernir, recomendado por *VS* 85.

¹¹⁶ Citado por GAFO J., Lectura escolástica de la "Veritatis splendor", *Miscelánea Comillas* 52(1994)3-21

¹¹⁷ LOPEZ DE LA OSA, J.R., Libertad y autonomía. Contexto y texto en la "Veritatis splendor", *Moralia* XVII(1994)31-50

Capítulo cuarto:

MORAL EN CAMINO

1. El símil del camino
2. Cuádruple enfoque: motivaciones, criterios, decisiones y fallos.
 - A) Metas y motivaciones
 - B) Ambivalencia de normas y principios
 - C) Discernimiento liberador o automático
 - D) ¿Qué hacer ante el fallo moral?
4. Perspectiva histórica
5. Perspectiva bíblica:
 - a) Moral de la esperanza agradecida y activa
 - b) Moral del amor y la justicia
 - c) Moral de la fe y el discernimiento
 - d) Moral de conversión alegre y reconciliación gratuita
6. Retrospectiva antropológica: meta, deber, riesgo y reconciliación

1. El símil del camino

Desde el comienzo de estas reflexiones he tratado de evitar la discusión sobre las diferencias entre una moral general o humana (con todo lo problemático que este adjetivo conlleva, si se desconecta de los condicionamientos culturales) y lo que suele llamarse especificidad de la moral cristiana. Lo he hecho así porque me preocupa distinguir, dentro de ambas, la falta de articulación entre los dos estilos -el interrogativo y el imperativo- de que he hablado en el capítulo tercero. He insistido en el contraste entre esos dos "aires de familia" tan diversos; hay mucha más distancia entre ellos, que entre la llamada moral general humana y una moral específicamente cristiana. En efecto, dentro del campo de cada una de ellas, es posible encontrar rasgos de ambos estilos, que coexisten en un mismo recinto sin acabar de comprenderse mutuamente. Como un modesto intento de articularlos equilibradamente, propondré en este capítulo cuatro enfoques, con los que dividir en grandes bloques el mapa de los estudios sobre la moral. A primera vista, podrán parecer muy semejantes (¿una refundición?) a los titulares que encontramos en un recorrido por los índices de manuales clásicos (principios, ley,

conciencia, pecado...); pero, dada la circularidad mutua con que se captan aquí los cuatro aspectos estructurales de la moral fundamental (valores, normas, decisiones y reconciliaciones), creo que se podrá reconocer una diferencia notable con relación a dichos manuales.¹¹⁸ La clave de esta diferencia estriba en que la presente división se ha hecho después de optar decididamente por uno de los dos estilos de reflexión ética antes presentados: el de la creatividad, futuridad e interrogatividad.

Empezaré exponiendo esos cuatro enfoques de un modo muy general y después los relacionaré brevemente con la tradición teológica. También servirá este cuádruple esquema para sugerir las líneas de una reflexión sobre la historia de la moral católica, desde la perspectiva de la opción adoptada en favor de un determinado estilo de hacer ética teológica.¹¹⁹

Como es bien conocido, antes de comenzar a usar las palabras "cristiano" y "cristianismo", los miembros de la comunidad creyente se designaban a sí mismos como "los de este camino", tal como se lee a menudo en los *Hechos de los Apóstoles*. Es decir, se consideraban a sí mismos como los seguidores del que dijo "Yo soy el Camino". El cristianismo, antes de articularse sistemáticamente como una serie de doctrinas, fue un estilo de vivir, justamente un camino. También la moral y la ética han sido consideradas en diversas tradiciones orientales y occidentales como "el camino del ser humano". Es natural que la ética cristiana se considere como "el camino del seguimiento de Jesús" o "la respuesta a su llamada para caminar junto a y como El". Aquí voy a utilizar el símil del camino a un nivel muy sencillo y cotidiano, para pasar desde ahí al sentido evangélico.

¹¹⁸ Más cercano me encuentro a enfoques como los de DEMMER K., *Die Wahrheit leben: Theorie des Handelns* Herder, Freiburg 1992; *Moraltheologischce methodenlehre*, Herder, 1989; id., "Vernunftbegründung und biblische begründung in der Ethik", *Zeitschrift für evangelische Ethik* 37(1993)12 ; ROTTER H., *Person und Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1993; J.FUCHS, *Moral demands and Personal Obligation*, Georgetown University Press 1993

¹¹⁹ CROWE F.E., "Rethinking moral judgments", *Science et Esprit* XL/2 (1988)137-152; JANSSENS L., "Artificial Insemination: Ethical Considerations", *Louvain Studies* 8(1980)3-29; KNAUER P., Conceptos fundamentales de la encíclica Veritatis splendor, *Razón y fe* 229(1994)47-63; MAHONEY J., *The making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987; McCORMICK R.M., *Corrective Wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas 1994; id., *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C. 1989;

He aludido al uso de esta metáfora en éticas de Oriente y Occidente. En efecto, para referirse a esta temática se usó en el pensamiento oriental desde antiguo la palabra camino. En el vocabulario ético japonés encontramos, entre otras expresiones fundamentales de la Etica, las siguientes: el "camino (*michi*) que se ha de guardar", el "camino por el que se ha de caminar", el "camino que hace humano al ser humano". No se expresa con ello meramente un principio general como, por ejemplo, "evita el mal y haz el bien". Dichas expresiones apuntan a una cuestión básica: cómo hacer para que se realice aquella manera de ser humanos que nos hace buenos y verdaderamente felices; es decir, se trata de lo más radical de la Etica.

Las reglas de tráfico modernas y las flechas y señales antiguas a la vera del camino son ayudas para que se circule con tranquilidad, seguridad y garantía de ir en la dirección que se pretende. Hay para ello una serie de reglas elaboradas, a las que debe ajustarse el que camina a pie o conduce un vehículo. Aplicando el símil a la Etica, encontramos las normas y reglas de moralidad, así como los principios que regulan los posibles conflictos entre ellas. Este es el campo de las normas, obligaciones, principios o criterios de juicio. El lenguaje ordinario lo expresa concretamente. Así, en japonés, se habla de "caminar por el sendero adecuado", pisar o pasar por "los debidos trámites", discernir hasta dónde se debe o no se debe llegar, "dónde están los límites".

Al llegar a un cruce de caminos, preguntamos: ¿Cuál debo elegir? Si las señales no están claras, hay que buscar un procedimiento para cerciorarse. En último término, hay que optar por un camino, aun a riesgo de equivocarse y tener que reemprender la marcha hacia la meta. También en moral hay encrucijadas difíciles, dilemas angustiosos y conflictos delicados que requieren, para decirlo con la expresión ya consagrada, un discernimiento. El lenguaje literario y poético, en japonés, lo expresa hablando de dejarse guiar por el "buen corazón" (*magokoro*) y la "auténtica sinceridad" (*makoto*).

Hay también, por supuesto, fallos y se yerra en el camino. "Extraviarse" o "errar en el camino" son términos budistas típicos. ¿Qué hacer cuando nos hemos extraviado? ¿Cómo cambiar el rumbo, si aún estamos a tiempo? ¿Qué hacer, por otra parte, cuando ya es demasiado tarde para cambiar, porque se ha dado un paso irreversible? Aquí entra toda la temática del mal moral; pero, de momento, nos interesa limitarnos a la problemática general del extravío y el fallo moral reconocidos.

2. Cuádruple enfoque: motivaciones, criterios, decisiones y fallos.

A) Metas y motivaciones

Según los valores a que damos preferencia, las motivaciones morales pueden ser liberadoras u oprimidas, dando lugar así a los dos estilos de moral tan diversos que hemos visto en el capítulo anterior. Hay que cuestionarse: ¿qué valores son los que hacen más humano al ser humano?, ¿qué motivaciones le ayudan a desarrollar lo que humaniza?, ¿con qué actitudes deberíamos buscar y realizar esos valores?, ¿qué metas o ideales iluminarían el camino para descubrirnos y crearnos a nosotros mismos?...

Todas estas preguntas tienen que ver con el cultivo del propio carácter y la configuración de la personalidad. Esta clase de preguntas es más importante que las relativas a lo prohibido o permitido. No es tan decisiva la cuestión de "qué hacer", cuanto la de "cómo ser"; más importante que el "ser probado", cuenta el "probar a ser"; no es cuestión solamente de qué bien hacer o qué mal evitar, sino de cómo vivir (en japonés, se trata de la "*ikikata*" o manera de vivir, palabra que también sirve para traducir el concepto de espiritualidad...)

A ello apuntaban Aristóteles y santo Tomás, al preguntarse por la verdadera felicidad o por la finalidad de la vida humana. Lo que ha de estar en el punto de partida de la Ética no es la pregunta "qué debo hacer", sino más bien "¿qué clase de felicidad quiero?, ¿qué quiero ser?, ¿quién quiero ser?, ¿para qué vivir?, ¿qué es lo que realmente nos hace felices?, ¿quién es y cómo ha de vivir el ser humano?... Son inseparables, por tanto, filosofía antropológica y ética. Usando una metáfora muy corriente en la filosofía contemporánea, diríamos que estas preguntas constituyen el horizonte del campo de los valores morales.

Guardamos las reglas de tráfico (aludidas en el enfoque segundo) sobre limitación de velocidad; pero no las observamos solamente por miedo a una multa, sino porque creemos que, tras las ellas, están los valores; por ejemplo, la protección de vidas humanas. Más aún, por encima de la norma "no matarás" (que pertenecería al enfoque segundo), está la apreciación del valor de la vida humana (enfoque primero) como admirable, deseable, digna de salvaguardarse y con exigencia de ser protegida. Acentuar esto lleva a una moral más axiológica que deontológica y, por consiguiente, más

liberadora.¹²⁰ Pero si, olvidados del enfoque axiológico e interrogativo, colocamos aquí tan sólo motivaciones imperativas y deontológicas, el resultado será distinto y deprimente.¹²¹

En definitiva, este primer bloque temático en el tratamiento de la moral se ocupa del mundo de los valores, los fines y las grandes motivaciones o ideales de la actividad moral. Cada persona tendría que interrogarse a sí misma acerca de cuáles son sus sistemas de valoración más o menos explícitos, su propia manera de configurar la visión del mundo y el modo de comportarse en él. Tendríamos que contrastar, mediante el diálogo, diferentes maneras de situarse ante la realidad o de proponerse metas a realizar en la vida. Si estas preguntas, que nos hemos de hacer a nosotros mismos y hacérmolas unos a otros, las formulamos a la historia, hallaremos una gama de respuestas variada: quienes pusieron el valor supremo en la utilidad, o en el placer, o en la obligación, o en la libertad, o en la independencia etc. Según la pauta de esas metas y valoraciones, se han ido configurando muy diversos proyectos de humanidad: qué y cómo queremos ser, individual y colectivamente.

Es importante debatir en ética este primer bloque de temas, es decir, el proyecto ético, antes de adentrarse en el segundo bloque, el de la realización de ese proyecto, que conlleva cauces, medios y determinaciones, o en el tercer bloque, el de los conflictos que se presentan, de hecho, en situaciones concretas.

B) Ambivalencia de normas y principios.

Continuando con la metáfora de la circulación, pasamos ahora a fijarnos en las señalizaciones del camino: ese sería el papel de las normas y principios generales, que sirven de cauce o vehículo para la realización de los valores; ellas son un cauce y ayuda para que se despliegue la acción humana de acuerdo con las motivaciones liberadoras mencionadas en el epígrafe anterior. Las normas son expresión de los valores. Por ejemplo, la norma "no matarás" expresa nuestro respeto al valor de la dignidad de cada

¹²⁰ RUBIO M., "El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar", *Moralia*, n.33, 9(1987/1)3-18; SELLING J.A., (ed.), *Personality Morals: Essays in Honor of Prof.L.Janssens*, Bibl.Eph.Theol.Lov. n.83, Leuven: Univ.Press, Peeters, 1988

¹²¹ Para conjugar axiología y deontología, felicidad y deber, ayudará la mediación de una reflexión filosófica como la hecha por J. GOMEZ CAFFARENA, *El teísmo filosófico de Kant*, Madrid 1989

vida humana.

Surgen conflictos; por ejemplo, alguien amenazado de muerte se ve obligado a defenderse. Se formula entonces, de un modo racional, es decir, comunicable a otros, el principio de legítima defensa. Se añaden para ello unas precisiones o matizaciones a la norma. Luego aparecen nuevas situaciones, en las que parece abusarse de este principio. Nos vemos obligados a reformularlo añadiéndole condiciones; por ejemplo, si puedo defenderme sin matar a la otra persona, debo evitar la supresión de su vida.

Surgen también situaciones extremas; por ejemplo, cierto grupo piensa que, para defenderse, conviene matar a los potenciales agresores e impedir así un posible ataque. Naturalmente, tendremos que oponernos a ese modo de justificar los medios por el fin sin respetar la dignidad de las personas. Cuando nos pidan una razón, que justifique nuestra oposición, repetiremos una y otra vez que "el fin no justifica los medios". Al responder así formulamos y ponemos en juego un principio, que será en adelante válido para explicar una norma. Esta norma, a su vez, es vehículo y cauce de un valor. Si olvidamos esto último, corremos el peligro de absolutizar normas y principios, sin caer en la cuenta de que éstos están al servicio de los valores. Cuando eso ocurre, las normas y principios, que deberían haber tenido un papel muy útil para protegerlos, se convierten en amenaza de los mismos valores. Aquí reside la ambivalencia de normas y principios, así como el peligro que corremos cuando los idolatramos.

Toda esta reflexión es elementalísima. Un estudio a fondo del problema complejo de las normas morales tendría que empezar por distinguir que no todas son del mismo grado.¹²² Evidentemente, cuanto más general es una norma, más fácil es universalizarla. Cuando intentamos elevar al nivel de norma universal un comportamiento concreto, corremos el peligro de no tener en cuenta la maleabilidad del sujeto humano y lo imprevisible de sus circunstancias. Más fácil nos será elevar al rango de universalidad el modo o forma de fijar unas determinadas reglas de conducta. Por ejemplo, es más difícil universalizar en términos de "haz esto o aquello". Es más fácil hacerlo en términos de

¹²² F. BOCKLE, "Génesis y fundamentación de los juicios éticos normativos", en: *Moral fundamental*, Madrid, 1980, 291-307; id., "Normas y conciencia", *Selecciones de Teología* 27 (1988) 193-200; FLECHA ANDRES J.R., "Reflexión sobre las normas morales", *Salmanticensis* 27 (1980) 193-210; P. KNAUER, "Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales", *Selecciones de Teología*, 1983, 54-63; K. R. MELCHIN, "Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding", *Theological Studies* 51(1990)389-416.

"sé razonable y coherente, sé libre y responsable". Por ejemplo, será fácil estar de acuerdo en lo que decía Pío XII sobre el hogar y la relación íntima de los esposos: no se deben reducir meramente a un laboratorio biológico para producir nuevas vidas. Pero no será tan fácil asentir a la norma concreta que, como conclusión de esta norma general, dedujo el mismo Pío XII cuando manifestó su opinión negativa acerca de la inseminación artificial entre cónyuges. En efecto, no es tan fácil probar que, si ésta se practica, el hogar se vaya a convertir necesariamente en un mero laboratorio biológico. Puede ocurrir eso o puede no ocurrir. Cuanto más concreto es el problema, más difícil es pronunciarse tajante y exclusivamente. Cuanto más concreta es una norma, tanto más sujeta está a posibilidades de cambio, según varíen las circunstancias de tiempos, situaciones y personas. Cuando no se entiende esta diferencia, fácilmente se dividen las opiniones en dos extremos: quienes se hallan atados exageradamente por normas y principios y quienes se pasan al extremo opuesto, tirando normas y principios por la ventana o, como en el proverbio anglosajón: "tirando al niño junto con el desagüe de la bañera".

En todo caso, lo principal en todo este segundo bloque temático, en torno a normas y principios, es la necesidad de apoyarse en ellos sin absolutizarlos. Las normas sirven de cauce de expresión para los valores. Si no se captan los valores subyacentes a ellas, resulta carente de sentido el cumplimiento de las normas y, más pronto o más tarde, se hace incluso imposible. Pero las normas, que expresan valores, también los ocultan. Incluso cuando los manifiestan, no lo hacen de modo exhaustivo. Las normas son siempre mediaciones, con sus ventajas e inconvenientes. Nos ayudan a realizar un valor, a través de la mediación de un determinado comportamiento que, por otra parte, nos expone a alejarnos de dicho valor y perderlo de vista. Si no se explicita suficientemente la vinculación entre normas y valores, éstos se difuminan y llegan a desaparecer, ya que hay una fuerte propensión a captar las normas como si fueran algo meramente impuesto desde fuera, en vez de ser personalmente asumido por el sujeto, con lo cuál se las percibe como menos valiosas.

C) Discernimiento liberador frente a discernimiento automático.

Prosigue el símil del camino. No basta tener clara la meta. No basta seguir las señalizaciones. Inevitablemente, hay encrucijadas de incertidumbre. Esta comparación nos introduce en el tema del discernimiento moral, en el que confrontamos dilemas angustiosos, conflictos delicados, o simplemente situaciones dudosas. ¿Con qué

criterios juzgar y decidir? ¿Por qué proceso y con qué método? Un método al que recurre a menudo la tradición de los manuales de moral es la aplicación automática y deductiva de normas y principios generales a casos particulares. Sabemos que, en la mayoría de los casos, esto no funciona, porque las situaciones no se dejan encasillar. Por muy claros que estén la norma o el principio, no suele estar clara su aplicación. Pero no es sólo eso. Aparecen también situaciones inéditas, que ponen en tela de juicio la misma norma o principio. No se trata simplemente de que no sepamos cómo aplicar la norma o el principio; es que ya no nos valen, si no los flexibilizamos, repensamos e incluso reformulamos: las normas y los principios mismos han sido cuestionados por la nueva situación.

También puede ocurrir que se den situaciones de conflicto entre dos normas o principios y no acabemos de saber a cuál dar la preferencia. ¿Qué hacer en estas ocasiones? Para responder a esta pregunta, habría que enumerar, al menos, cinco aspectos, que se van a tratar en el capítulo siguiente, como pasos del discernimiento. Necesitamos: a) unas actitudes básicas, desde las que confrontar la situación; b) unos datos concretos, que nos informen sobre ella; c) una reflexión honesta sobre esos datos; d) unas ayudas por parte de otras personas, que nos acompañen en el proceso de deliberación y elección; e) finalmente, una toma de decisión de acuerdo con la propia conciencia, con riesgo de equivocarse, pero con responsabilidad.

Acentuar este juicio y decisión, responsables y concordes con la voz de la conciencia, supone un método de discernimiento liberador y adulto; es algo bien distinto del método de decisión automática e infantil, que se limita a aplicar respuestas prefabricadas y mide por igual todos los casos concretos con el mismo rasero de unas normas y principios inamovibles. Estamos de nuevo aquí ante el problema, mencionado antes, de los dos estilos divergentes en moral.

No quiere esto decir que rechazemos las normas y principios, ni el papel de su aplicación prudente. Santo Tomás llamaba prudencia a esa aplicación no automática, sino flexible.¹²³ No se trata de tirar por la borda normas y principios, sino de evitar el idolatrarlos. Igualmente habrá que esquivar el escollo opuesto: un modo de decidir "caso por caso", pero sin tener en cuenta los valores, en función de los cuáles vamos actuar. Dicho de otra manera, no se trata de propugnar el extremismo de la moral prefabricada,

¹²³ KEENAN J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Georgetown University Press, Washington D.C, 1992

pero tampoco la ausencia total de criterios morales. Unas orientaciones y actitudes básicas deberían ser compatibles con la flexibilidad suficiente como para que pueda darse una mutua corrección e influjo dinámico entre los casos concretos y las normas o principios generales. Además, se da por supuesto que esta flexibilización se lleva a cabo a la luz de y en función de unos valores (a los que se refería el enfoque primero) y de nuestras actitudes ante ellos. Entendemos que estas actitudes se formulan en forma de pregunta constante como motor del discernimiento. Tal es, en resumen, el hilo conductor de la moral de interrogaciones que estoy tratando de presentar aquí.

Este tercer bloque, por tanto, nos ha colocado ante el tema tradicional de la conciencia moral.¹²⁴ No la mera conciencia psicológica, que nos hace percatarnos de las cosas y de nosotros mismos al captarlas, sino la conciencia que se sitúa ante los valores, normas y situaciones, así como ante los propios fallos en responder a la llamada de los valores, a la exigencia de las normas y a la complejidad de las situaciones.

D) ¿Qué hacer ante el fallo moral?

A pesar de todas las precauciones y de tener en cuenta los tres puntos de vista mencionados, será inevitable que ocurran accidentes. A veces, nos percataremos en el momento en que ocurren. A veces, solo nos daremos cuenta más tarde; por ejemplo, al regresar al garaje nos percatamos de que el auto había recibido un golpe en el parachoques. ¿Qué hacer cuando nos damos cuenta *a posteriori* de un fallo moral? Tomo esta formulación de la atinada expresión de Mc Cormick: "how to cope with moral failure?",¹²⁵ ¿cómo habérselas con el fallo moral? Una reacción corriente podría ser la de no reconocer el fallo; otra, también frecuente, sería la de reconocerlo y, como consecuencia, desanimarse o desesperarse por ello. Dos extremos serían la ausencia de sana culpabilidad y la obsesión causada por una culpabilidad patológica. Solamente allí donde se de una oportunidad como lo que en el Nuevo Testamento es el perdón, habrá una salida de este atolladero.¹²⁶ Solamente así se encontrará una reconciliación liberadora, en vez de una ansiedad patológica.

Pero aquí se ha evitado la palabra pecado y se ha hablado de fallo moral. Se abarca de

¹²⁴ SALA G., *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichen Wissen*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1993,

¹²⁵ R. A. McCORMICK, *Notes on Moral Theology. 1981 through 1984*, London 1984, 1-17

¹²⁶ F. BUSSINI, *L'homme pecheur devant Dieu. Théologie et anthropologie*, Cerf, Paris 1978

este modo una problemática mucho más amplia. Un fallo o fracaso no tiene por qué ser necesariamente pecado. Puede ser un fallo con relación a cada uno de los temas de los tres enfoques anteriores: fallo en la captación de los valores o en nuestras actitudes hacia ellos (enfoque primero), fallo en ignorar el papel de las normas (enfoque segundo), fallo -que suele ser el más frecuente- en el modo de juzgar y decidir responsablemente y en conciencia (enfoque tercero). Además del fallo a nivel individual, hay el problema de la red de “a-moralidad” o “anti-moralidad” en que estamos más o menos conscientemente enredados más de lo que sospechamos. Se plantea, además, el problema de cómo aprender de los fallos o de los logros pasados, tanto a nivel individual como comunitario.

3. Perspectiva histórica

Se han olvidado a menudo los enfoques primero y tercero. También se ha exagerado la cara negativa de los enfoques segundo y cuarto, junto con la prevalencia de una moral de tono deontológico y forma imperativa. Acentuar el tercer enfoque exclusivamente, olvidando su base y criterio en el primero, llevaría a una extrema moral de situación (cosa que no siempre han defendido los que suelen encasillarse bajo esta etiqueta, que ha servido de chivo expiatorio en más de una ocasión frente a los ataques de los deontologistas más extremados).¹²⁷ Una moral de situación mejor entendida conjugaría los enfoques primero y tercero, pero sin olvidar el papel de los enfoques segundo y cuarto. Los cuatro enfoques se pueden entender de un modo estático y, por así decir, prefabricado, o pueden interpretarse creativa e interrogativamente. Aquí opto por lo segundo, de acuerdo con lo dicho en el capítulo anterior sobre los dos estilos en moral.

El desarrollo tradicional acerca de la conciencia tendría su lugar apropiado en el enfoque tercero. En realidad, lo podemos relacionar con los cuatro. Pero también la conciencia puede ser entendida según los dos estilos indicados. Siguiendo el estilo interrogativo y creativo, la conciencia sería, en el enfoque primero: actitud fundamental ante los valores; en el enfoque segundo: capacidad de juzgar y captar normas; en el enfoque tercero: capacidad de decidir en casos concretos; en el enfoque cuarto: capacidad de volver a empezar, reconocer, perdonarse a sí mismo, dejarse perdonar y recibir esperanza.

¹²⁷ Mc CORMICK R., "The Shape of Moral Evasion in Catholicism Today", *America* 159(1988)oct.1, pp.183-188; id., "Moral theology 1940-1989. An Overview", *Theological Studies* 50(1989)3-24;

Al hacer, como decía al principio, una reflexión sobre la historia de la moral católica, se observa la unilateralidad con que se ha acentuado el segundo y cuarto enfoque, olvidándose del primero y tercero.¹²⁸ Esto se percibe especialmente a partir del énfasis en la obligación, desde el siglo XIV; desde el siglo XVII hasta hace poco, se acentúa esa tendencia a través de los manuales de moral para los seminarios. Durante muchos siglos ha persistido el influjo de enfoques unilaterales; la revisión actual no puede obviamente lograrse en solo cincuenta años.

Por lo que se refiere al primer enfoque arriba expuesto, hay que decir que ya lo había en los comienzos del cristianismo y es importante en el siglo XIII. Para santo Tomás, antes del "qué debo hacer", era importante el "cómo ser", cómo descubrirme y realizarme para ser auténticamente humano y feliz. Ya san Alberto Magno había intentado cristianizar las virtudes griegas. Tomás se centra más en la fe, esperanza y caridad para fundar la moral en las virtudes teologales, más que en el esquema de los diez mandamientos. Presupone un ser humano renovado por la gracia y se pregunta cómo vivir para responder bien a ella. La pregunta por el fin y la felicidad precede, en la *Suma teológica*, a las cuestiones concretas acerca de las normas. Al pensar la moralidad del acto humano no sólo se fija santo Tomás en su objeto, sino en las circunstancias, intención y consecuencias. Pero, más tarde, muchos de los que creían basarse en Tomás se olvidaban de lo que él había presupuesto; analizaban detalladamente los elementos del acto humano, pero olvidaban la importancia de su tratado sobre la felicidad: *De beatitudine*. Hoy diríamos que se echaba de menos el acento en la pregunta por los valores más que en las normas.

Por lo que se refiere al segundo enfoque, pesó durante mucho tiempo el énfasis en la obligación y los mandamientos. Fue decisivo el influjo de Ockham en la moral centrada en la obligación. Ockham insistía en que la ley es expresión de la voluntad divina. La moral consistiría en seguir la ley; el papel de la conciencia se reduciría a descubrir qué es lo que manda la ley; el bien, en esa perspectiva, se concibe que lo es porque Dios así lo quiere. Se derivan de ahí las tendencias al legalismo, extrinsecismo y preceptismo.

Sin embargo, no es cierto que se olvidaran en la tradición de la teología católica el amor y la justicia, como se ve, por ejemplo, en la defensa de los derechos humanos por parte de los teólogos salmantinos del siglo XVI. Pero pesa más en la balanza la obligación, las

¹²⁸ L. VEREECKE, De Guillaume d' Ockam a S. Alfonso de Liguori, Roma 1988; F. GALLAGHER, *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, New York 1990

normas y principios o la preocupación por el pecado. Además, se va acentuando cada vez más la separación entre moral y espiritualidad. Como si el campo de la moral fuera sólo el deber, dejando para el de la espiritualidad la perfección llamada de supererogación. Posteriormente los catecismos tripartitas dividirán en credo, mandamientos y sacramentos -por este orden- lo que "debemos" creer, cumplir y recibir; todo ello bajo el signo del "debemos" y con el inconveniente de dejar oración y vida sacramental para el final, como mera ayuda. En cambio, en Santo Tomás no se concebía este tratamiento del tema sin poner la gracia al comienzo, como punto de partida, presupuesto, motor y orientación de la vida cristiana.

Aquí habría que añadir lo que se ha visto con detalle en las historias de la teología moral acerca del excesivo influjo de lo canónico y lo escolástico, de la concepción extrínsecista del derecho natural y del concepto estrecho de naturaleza, así como del olvido de lo evangélico en manuales de la que ha sido llamada una "moral cristiana sin Cristo". Se convertía así la llamada ley natural en una lista de normas, presuntamente naturales, en vez de ser un llamamiento a obrar razonable y responsablemente y a desarrollar auténticamente la libertad humana.

Por lo que se refiere al tercer enfoque, a pesar de la tradición casuística, no parece que se le diera suficiente importancia. Sí se la daban a los casos concretos, pero con un enfoque estrecho acerca de la conciencia, reducida al papel de un mero instrumento para aplicar principios generales a casos concretos: aplicar normas y leyes a cada situación. Cuando se presentaban elecciones difíciles y delicadas, se resolvían aplicando reglas. No quedaba suficiente lugar para un discernimiento responsable, caso por caso, emitiendo un juicio desde dentro de la situación, aunque no sólo a partir de ella exclusivamente.

Ya san Pablo había enriquecido el concepto de conciencia, integrándola en la vida de fe según el Espíritu. Los Padres hablaban de la voz interior; los latinos más como voz de un juez y los griegos como la de un guía y pedagogo. Son conocidas las disputas entre Abelardo y San Bernardo sobre la intención; luego mediaría santo Tomás, insistiendo en seguir a la conciencia, aun cuando estuviera equivocada. También ha corrido mucha tinta en torno a las disputas de los siglos XVII y XVIII sobre rigorismo, laxismo y probabilismo. Acaba por convertirse la conciencia, en los manuales de moral, en un mero instrumento para aplicar la ley correcta, clara, exacta, automática, deductiva y racionalmente. Se podría decir que quedó reducida al papel de un juez, una luz roja de

aviso, un freno, o una calculadora.

Las modernas antropologías nos han obligado a profundizar el sentido de la conciencia, sin confundirla con el instinto caprichoso, ni con un super-yo impuesto desde fuera (cf. *GS*, n.16). Ser sincero consigo mismo y no traicionarse: tal sería la llamada de la conciencia. Esta es la clave de coherencia y continuidad de la subjetividad moral en los juicios prudentes y decisiones responsables. La fenomenología existencial y los personalismos han acentuado la fidelidad a sí mismo, el "hazte el que eres", el elegirse al elegir, la autenticidad. Todo esto ha influido en la revisión de la moral y hoy se ve a la conciencia como algo mucho más amplio que un mero árbitro entre la ley y la libertad: se la ve como el camino del discernimiento.

Por lo que se refiere al cuarto enfoque, llevamos muchos siglos de acentuar la culpabilidad patológica. Los *Libros penitenciales*, del siglo VII al XII, y luego los *Manuales y Sumas de confesores*, de los siglos XII al XVI, ejercieron una influencia decisiva en la teología moral. Las prescripciones de los concilios lateranense y tridentino sobre la confesión también ejercieron un influjo notable. Y todo ello tomó forma, como es sabido, en la reforma de seminarios postridentina y los manuales de moral del siglo XVII. Aun personas tan abiertas como San Alfonso, en el siglo XVIII, se limitaban a ser flexibles dentro de aquel esquema, pero sin cuestionar el paradigma mismo de la moral. Se fue acentuando desde el siglo XIX la llamada "moral de semáforo" ("hasta aquí se puede", "desde aquí no se puede pasar"), así como la incapacidad en que se veía la moral católica a fines del XIX para confrontar los nuevos temas sociales, sexuales, económicos, políticos o culturales.

Este recorrido podría ser ampliado ilimitadamente. Lo dejo abreviado y me remito a lo visto en historias de la moral.¹²⁹

4. Perspectiva bíblica

La reflexión que sigue está centrada más en el método que en los contenidos; interesa el estilo y características de una moral de interrogaciones fundamentada bíblicamente, más como un arte que como una técnica de resolver dilemas morales. Es obvio que no se trata de acumular citas bíblicas, sobre todo si provienen de una lectura literal, para

¹²⁹ M. VIDAL, "La teología moral. Renovación postconciliar y tareas de futuro", en: C. Floristán-J.J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1986, 201-234

lograr así una moral presuntamente bíblica. Tampoco se trata de hallar en la Biblia respuestas prefabricadas y soluciones concretas para problemas que se plantean hoy, pero que no se habían planteado entonces, como hemos visto en el capítulo segundo.¹³⁰ Tampoco se trata de aplicar a problemas de hoy soluciones y respuestas concretas para problemas de otra época. Habrá que llevar mucho cuidado al añadir el adjetivo "bíblica" a un tratado de moral, para que no se entienda en sentido fundamentalista.

Pero no me extenderé más en estas reflexiones, que se solapan con lo expuesto en el citado capítulo. Baste un buen ejemplo, como puede ser el de la carne ofrecida a los ídolos, sobre la que se discutía, como vemos en la carta a Romanos, si se podía comer o no. Aplicar lo dicho entonces a un problema de hoy al pie de la letra no nos valdría. Tampoco encontramos allí referencias a problemas que se presentan hoy; por ejemplo, las objeciones de conciencia actuales, que entonces no se presentaban de la misma manera. ¿Quiere esto decir que no podemos hablar desde un punto de vista bíblico de estos problemas? De ningún modo. Esos mismos textos de la carta a los Romanos sugieren, no aplicaciones literales, sino equivalencias de actitudes. Aunque no me den normas concretas para hoy, sí me dan orientaciones, sugerencias y, sobre todo, esperanza y capacidad de ver las cosas de otro modo. Es cierto, por otra parte, que también hay en esos escritos neotestamentarios normas muy concretas; pero cuanto más concretas son, más culturalmente condicionadas están; por ejemplo, algunos casos de las cartas a la iglesia de Corinto sobre temas de sexualidad y matrimonio o virginidad.

Lo principal es no deducir automáticamente normas concretas de textos bíblicos, sino colocarnos nosotros, como comunidad, entre la Biblia y los problemas de hoy. Del fundamento bíblico obtendremos luz y fuerza, pero no soluciones prefabricadas. Las soluciones tendremos que buscarlas entre todos, iluminados y fortalecidos por esa luz y fuerza. Esto es muy distinto de una especie de "computadora bíblica" para problemas morales. Esto supuesto, para ver cómo contribuye una moral fundada evangélicamente a los cuatro enfoques anteriores, podríamos recorrer los cuatro bloques temáticos siguientes:

- a) concreción de los valores morales en la persona de Jesús;
- b) el amor y la justicia como base de las normas y principios;
- c) la fe como origen y guía del discernimiento moral;
- d) el perdón y la conversión;

¹³⁰ cf. N.RIGALI, *Moral pluralism and Christian Ethics*, Louvain Studies 143, 1988, 305 .

Al formular así, bíblicamente, los cuatro enfoques arriba mencionados, no se pretende oponer una ética cristiana a una ética general, sino reforzar evangélicamente sus motivaciones. Enumeraré esquemáticamente lo que puede desarrollarse de un modo más detallado tomando como referencia obras de moral bíblica.

a) La esperanza activa y agradecida: el Padre.¹³¹

El fundamento de los valores mostrados por el mismo Jesús en el Evangelio es la contribución cristiana al citado enfoque primero. La esperanza precede como orientación. Las normas vienen después. La escatología precede a la moral. Refuerza el Evangelio la actitud de una moral centrada más en la felicidad que en el deber. La gracia va por delante y la esperanza tiene prioridad sobre los mandamientos.

b) El amor y la justicia encarnados en el Hijo.

La contribución cristiana al enfoque segundo no está en normas abstractas, sino en los encargos concretos del amor y justicia evangélicas. Son actitudes y principios o criterios básicos, por encima del detallismo farisaico.

c) El discernimiento en el Espíritu¹³²

La contribución cristiana al tercer enfoque es el discernimiento fundado en la fe, como camino cristiano de toma de decisión. En vez de centrarse en la ley y en una conciencia con un papel de juez, se acentúa la importancia de ser fiel y honrado para consigo mismo, así como el discernimiento para lograrlo.

d) Conversión alegre y reconciliación gratuita.

La contribución cristiana al enfoque cuarto consiste, más que en hablar del pecado, en descubrir el perdón. Hay que revisar la enseñanza, a menudo mal entendida, sobre conversión y perdón. El evangelio del perdón y un enfoque de la conversión bien entendida evitarán así la patología ética.

¹³¹ A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre*, Santander 1986

¹³² M. CASTILLO, *Discernimiento*, en: C. Floristán-J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1988

Desarrollaré, a continuación, brevemente, cada uno de estos cuatro puntos.

a) Moral de la esperanza agradecida y activa

El mensaje de la esperanza precede a la moral. Cristo da sentido a la vida cristiana e invita a una respuesta; da un encargo, que es invitación y llamada, más que mandamiento o prohibición. De ahí brota la moral como consecuencia. Es, por tanto, una moral que no se divorcia de la espiritualidad. Los valores morales se perciben encarnados en la persona concreta de Cristo y en su estilo de vida. La fe es la actitud fundamental, fuente de la moral (Rom 14,22). Preceden en este enfoque la gracia, la salvación y la comunidad eclesial; de ahí, como consecuencia, brota la acción de los cristianos en el mundo. Así se estructura, por ejemplo, una moral como la desarrollada por Schillebeeckx, prolongando la soteriología en eclesiología y praxis de moral social liberadora. No se capta bien este enfoque cuando se concibe la gracia simplemente como una mera ayuda para observar los mandamientos o cuando reduce la escatología a la sola remuneración en otra vida con premios o castigos. Es mucho más importante la toma de conciencia de que "incluso una persona como yo ha sido agraciada". Cuando formulamos de este modo la vivencia religiosa, van unidas inseparablemente la conciencia de la propia insuficiencia ("incluso alguien como yo") y la gratitud ("estoy siendo perdonado y aceptado"). El agradecimiento es un punto de partida, tanto en la vivencia religiosa fundamental, como en la moral que de ahí se deriva como consecuencia. Cumpliremos el encargo de amar, no como una obligación o para ganar méritos, sino como algo que brota de la gratitud por haber sido amados primero.

Una manera de leer el Sermón del Monte brota de esta concepción: no se le ve ya como una lista de mandatos y prohibiciones, sino como el anuncio de que hay un Dios, Padre y Madre, que invita a la fraternidad y a la esperanza; por consiguiente, es posible construir entre todos un mundo de hermanos y hermanas. Ya no nos quedamos en una enumeración de condiciones: "si haces esto, te salvas; si no lo haces, te pierdes". No se nos dice "convértete, y si te conviertes, tendrás esperanza y gracia", sino, al revés: "incluso tu y yo podemos convertirnos, porque ya se nos está dando esperanza y gracia; por tanto, alégrate". Lo que se dice en imperativo es "alégrate, porque puedes convertirte". Dicho así, es indudablemente buena noticia. Con este enfoque, la escatología ya no se reduce a un juicio final; es, más bien, una teología de la esperanza.

Ya no es la escatología una remuneración, un premio o castigo en función de la moral. No queda la escatología condicionada a la moral, sino la moral animada y robustecida por la esperanza escatológica. "Incluso a ti y a mi, que somos débiles, se nos da la fuerza de amar", nos dice el mensaje, a la vez que nos anima a ponerlo en práctica. Tiene razón Schillebeeckx al formular una ética del "podemos", más que del "debemos".

Todo esto tendría que resultarnos obvio, ya que es central en el evangelio, aunque a menudo se haya olvidado: es Buena Noticia (Lc 2,10). El motivo de conversión no es una amenaza, como en la predicación del Bautista. En Mc 1,15 se nos invita a a convertirnos ante la cercanía del Reino. Las palabras de Jesús se parecen a las del Bautista, pero el tono es distinto y el contexto es de Buena Noticia. Juan decía: "¡Ay de tí si no te conviertes!". Jesús dice: "A pesar de todo puedes convertirte; por tanto, alégrate, incluso tú puedes retornar al Padre". Y esto es Buena Noticia. Aquí reside la contribución evangélica al enfoque primero. Hay un contraste entre "podemos" y "debemos"; entre decir que "merece la pena, tiene sentido" y decir que "estamos obligados". También entre la conversión concebida como esperanza o entendida como una amenaza para quien no se convierta; escatología, gracia y salvación van así unidas y contrastan con una moral de solo mandamientos.

b) Moral del amor y la justicia

La contribución al enfoque segundo está, más que en principios y normas abstractas, en algo más cercano y existencial: los principios del amor y la justicia, encarnados en la persona, vida y actuación de Jesús. O, si preferimos, los principios de la unión, comunión y reconciliación. No es que se hayan olvidado. Se ha hablado mucho del cristianismo como religión del amor. Pero eso provoca a veces dos reacciones: a unos les parece demasiado sublime y lejano, a otros demasiado fácil y blando.

Hay que entender lo que de meta utópica tiene el amor no egocéntrico, de "*agape*". El encargo (mejor que mandamiento) de amar al prójimo como Jesús amó es antes promesa, precisamente para poder ser encargo. Para que podáis amar como yo, es decir, dejando que sea el amor del Padre en vosotros el que ame al prójimo; para garantizároslo os prometo yo, dice Jesús, enviaros ese amor y que seáis uno conmigo y con el Padre. Así hay que leer el "como" de la frase "como yo he amado". Es la promesa de que incluso nosotros, que no acabamos de salir de nuestro egoísmo, podremos llegar a amar.

Animados en el camino por estas palabras, con esperanza y alegría en medio de contradicciones y problemas, hacemos por caminar hacia la unidad, comunión y reconciliación. Y deducimos de ahí el criterio, norma y principio moral de poner paz donde haya guerra, reconciliación donde haya odio. Si no fuera porque esta moral se apoya en la esperanza del evangelio, no podríamos confrontar las contradicciones que experimentamos en nosotros mismos, en las relaciones humanas, en las ideologías y en las instituciones. (cf. 1Co12,13; 2Co 5,18,19).

Crear en Cristo y trabajar por la unidad y reconciliación liberadoras son así dos caras de una misma realidad.¹³³ Para los cristianos es inseparable la fe en la Resurrección y la lucha por la unidad y la reconciliación ya en este mundo. Tiene esta lucha dos aspectos; uno intraeclesial, otro el de un diálogo y acción transformadores y liberadores de la sociedad en la historia.¹³⁴ Si creemos que hay un Dios, Padre y Madre del cielo, es natural trabajar por formar un mundo de hermanos y hermanas. Si tenemos la confianza de estar siendo aceptados por Dios, podremos así hacer por aceptar a los demás.

A partir de ahí, se puede ya hablar sin temor a malentendidos acerca de una religión del amor y la justicia. El fundamento está en la explicación dada más arriba acerca del "como yo " de Jn 13,34 y del "uno como el Padre " de Jn 17,21. Cuando empezamos a amar así, ya no somos nosotros quienes aman, sino el amor del Padre en nosotros, a través y a pesar de nosotros. Y no sólo al nivel interpersonal ("tú-yo"), sino con proyección y dimensión social.

En Mt 23,23 se mencionan tres fidelidades importantes: a Dios (fe , sinceridad, que es honestidad para con Dios y para consigo mismo; cf. Mt 12,50), a la otra persona (compasión,misericordia; cf. Mt 13,12 y 7, 9,13); y a la justicia social (juicio, *krisis*; cf.Mt 12,18-20). Toda la ley se resume en los dos encargos de Mt 22,34-40. El primero y el segundo mandamiento son inseparables. Y dentro del segundo, es inseparable la dimensión social. Sin ésta, sería falso el amor al prójimo; sin éste, sería falso el amor a Dios. No hay un dilema "Dios-prójimo", ni un dilema "amor-justicia", si nuestra manera de ser justos es mayor que la de los fariseos (Mt.5,18), que se creían justos, despreciaban a los otros como injustos y olvidaban las justicia social. Lo opuesto es reconocer que no somos justos, sino justificados por El; que no somos más justos que

¹³³ M VIDAL, "La preferencia por el pobre, criterio de moral", *Studia Moralia* 20 (1982) 277-306

¹³⁴ A. MOSER, "La representación de Dios en la ética de la liberación", *Concilium* 192 (1984) 229-238

los demás; y que hemos de trabajar para que haya justicia. Con lo cuál, nos exponemos a ser perseguidos por causa de esta búsqueda de justicia. La fuerza para superar la persecución vendrá de apoyarse en la justicia de Dios, distinta del perfeccionismo: la justicia de quien envía lluvia y sol sobre justos e injustos (Mt, 5,45-48). He aquí un principio transformador y liberador de las normas y principios morales.

c) Moral de la fe y el discernimiento

Ya vimos que el Evangelio nos da, en vez de respuestas y soluciones, criterios y caminos de discernimiento. Cuenta más la gracia que la ley; el Espíritu vivifica, la letra mata. El discernimiento se hace dejándose guiar por el Espíritu. El fundamento de la moral, es decir, del modo de vivir cristiano es seguir a Cristo y caminar con y en El. (Rom 7,6). Se da más importancia al proceso de discernimiento para llegar a juicios y decisiones morales. A esto se opone el divorcio tradicional de moral y espiritualidad, así como la tendencia a reducir la moral al campo de la obligación. Hay que redescubrir el valor de este discernimiento para una moral adulta de interrogaciones (Hb 5,14).

Pero abreviaré aquí este punto, cuyo desarrollo nos ocupará en el capítulo siguiente.

d) Moral de conversión alegre y reconciliación gratuita

Es más importante la enseñanza sobre el perdón que sobre el pecado. Lo principal que se nos dice sobre el pecado en el N.T., como nota Häring, es que hay perdón.¹³⁵ Esto es Buena Noticia. Jesús da esperanza de conversión antes de invitar a ella. Así se evita el callejón sin salida de no reconocer el pecado o de desanimarse cuando se lo ha reconocido. El tema del perdón es uno de los más importantes en una moral basada evangélicamente.¹³⁶ Pero su tratamiento desde enfoques excesivamente culpabilizadores lo ha desfigurado a menudo. Ante el problema de qué hacer después de haber cometido el mal moral, caben tres actitudes: a) resistirse a reconocerlo y encerrarse en la autojusticiación; b) admitirlo, pero encerrarse en lo patológico de la autocondenación; c) reconocerlo y dejarse perdonar.

Esta última actitud tropieza con dos dificultades, ya que hay que superar la dificultad en perdonarse a sí mismo, para poder dejarse perdonar. Además, se requiere la fe en una

¹³⁵ B. HARING, *Libres y fieles en Cristo*, vol. I, cap. 8

¹³⁶ F. BOCKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980

instancia absoluta que, al acogerme incondicionalmente, me inspira confianza, a pesar de y aun después del reconocimiento y confesión de la propia culpa. Sin esto último, por otra parte, resultará muy difícil, por no decir imposible, perdonarse a sí mismo. En ese caso, al no poder perdonarse uno a sí mismo, se ve confrontado con el dilema entre la desesperación de quien se autoacusa y la evasión de quien se autojustifica. Tanto para ser capaz de perdonarse a sí mismo, aun sin justificarse, como para acusarse a sí mismo de un modo sano, pero sin condenarse, es necesario poder contar con la acogida incondicional por parte de una instancia absoluta.

Cuando nos dejamos acoger y aceptar de ese modo, nos capacitamos para mirar cara a cara el mal moral cometido, sin que nos obsesione de un modo patológico su memoria. No es éste el lugar de extenderse en el tratamiento del tema, pero hay que señalar la importancia de tener en cuenta aquí las aportaciones psicológicas. En efecto, para que el recuerdo del mal pasado, cometido por uno mismo, no sea patológico, se requerirá una buena dosis de aceptación de sí mismo y de la propia limitación. Sobre este punto ha sido fecunda la conjunción de las mejores aportaciones psicoanalíticas con la perspectiva religiosa. La teología moral no puede ignorar este aspecto importante del ser humano, que en el fenómeno de la culpa vive las contradicciones interiores más desgarradoras, ya que se toca fondo en las raíces de la autotraición que amenaza a la libertad humana. No es fácil perdonarse a sí mismo ni dejarse perdonar. No es fácil mirar cara a cara el propio mal pasado, sin desfigurarlo con justificaciones, pero sin que su vista nos provoque rechazo, depresión o desesperación. Ahí es donde interviene la perspectiva religiosa de acogida por parte de una instancia absoluta que nos ama, con lo que se hace llevadero el propio límite y se adquiere la capacidad de asumir sin disimular, de comprender sin justificar y de aceptar sin condescender. Desde la aceptación incondicional, por parte de quien nos acepta gratuitamente como somos, se hacen posibles estas actitudes. A partir de ahí, se abre la posibilidad de comenzar a entender y practicar el perdón de los demás y la construcción de una sociedad reconciliada y reconciliadora. Pero esto nos llevaría muy lejos y nos sacaría del tema presente...

Retrospectiva antropológica: meta, deber, riesgo y reconciliación

Una fuente muy rica de sugerencias, a la hora de elaborar el panorama cuádruple que acabo de proponer para el estudio de las cuestiones morales, se encuentra en la filosofía antropológica de P. Ricoeur. Los tres capítulos de su obra *Soi même comme un autre* (7,

8 y 9), en que trata del sujeto ético, corresponderían a los tres primeros enfoques de los cuatro aquí mencionados. Para el cuarto enfoque, encontramos también abundantes sugerencias en los estudios del mismo Ricoeur sobre la simbólica del mal, la necesidad de desmitificar el fenómeno de la acusación y la diferencia entre la culpabilidad ética y la religiosa.¹³⁷ Resumiré muy brevemente en este epígrafe final algunas de sus ideas que nos ayuden a afianzar el soporte antropológico-filosófico del presente capítulo.

En la vida y obra de Ricoeur se percibe la trayectoria del desarrollo de una preocupación ética central: cómo realizar en plenitud "la alegría del "sí" en medio de la tristeza de la finitud¹³⁸, mediante una ética que brote más del deseo que del mandato, más del optativo que del imperativo. Sus reflexiones sobre la sabiduría práctica han desembocado en un enfoque que conjuga los aspectos desiderativos de una ética de la felicidad con los aspectos imperativos de una ética del deber. Ricoeur presenta la acción ética, es decir, la acción imputable a un sujeto que responsablemente la hace o padece, desplegándose en tres momentos: el deseo radical, del que brota el proyectar; el sentido del deber, que se reconoce obligado por la norma; y la capacidad de arriesgarse, orientada por la prudencia.

Usando una terminología tomada de la conjugación verbal, podríamos formular este triángulo de la acción ética como la articulación de lo optativo, lo imperativo y lo interrogativo. En esta relación triangular se da, sin embargo, la primacía a lo optativo: la aspiración a la vida buena, el proyecto de vivir bien y auténticamente, es algo más importante que el deber y las normas. Prevalece lo optativo y a ello se subordina lo imperativo. Pero lo imperativo, a su vez, complementa lo optativo: el proyecto ético, dice Ricoeur, necesita pasar por la prueba de las normas para quedar depurado. Con todo, el momento normativo es solamente un lugar de paso; si lo absolutizamos, quedamos atrapados en un callejón sin salida, entre el aprieto de la norma general y la pared de la situación concreta. La salida nos la ofrece un tercer momento, el de lo interrogativo. Nos preguntamos cómo ser fieles al proyecto originario cuando, colocados en situaciones concretas, nos vemos en la tesitura de transgredir las normas. Ante la situación que muestra las limitaciones de lo imperativo, retornamos a lo optativo inicial, pasando por el momento interrogativo. Con la prudencia de la sabiduría práctica (sobre la que retornaré en el capítulo siguiente) vivimos el riesgo de recuperar el proyecto originario, más allá del mero cumplir el deber obligados por la norma.

¹³⁷ P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Magápolis, Buenos Aires 1976

¹³⁸ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, p.156

Con este esquema triangular se evita el que la reflexión ética tome como punto de arranque el legalismo moralizante. Lo que está en la base y comienzo no es la norma moral, sino la aspiración o mira ética (*visée éthique*). Reservando convencionalmente el adjetivo "ético" para el primer momento y el de "moral" para el segundo, trata Ricoeur de evitar la ausencia de alternativas entre los enfoques puramente teleológicos y los exclusivamente deontológicos.¹³⁹ Se estrecharía demasiado el tratamiento de los problemas éticos, si se comenzase partiendo de las ideas de ley o norma. No se trata, sin embargo, de desterrar de la ética los imperativos, sino de poner en primer lugar los aspectos optativos de la intencionalidad ética.

El polo de la ética que corresponde al pronombre personal de primera persona, "yo", es el polo de la afirmación o posición por sí mismo de la propia libertad. Es el sujeto de la acción, que puede decir "yo actúo" y que, antes de actuar, dice "yo puedo" y "yo quiero" actuar. Pero, en el reverso de esa cara positiva de la libertad como tarea, hay un aspecto negativo: nuestra falibilidad, nuestro no coincidir con nosotros mismos, "la inadecuación, sentida por cada uno, entre su deseo de ser y toda efectuación".¹⁴⁰ Esta tensión entre aspiración y realizaciones fue la que llevó a Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, a definir al ser humano como "la alegría del sí en medio de la tristeza de la finitud".

Sin embargo, la libertad por sí sola no constituye la ética, aunque sea su punto de partida. La ética empieza cuando junto al yo aparece un "tú" con el que dialogar. Cuando yo digo a la otra persona "quiero que tu libertad sea", está comenzando la ética. El rostro del otro, dice Ricoeur siguiendo a Levinas, me requiere;¹⁴¹ la responsabilidad surge como exigencia de reciprocidad. Con anterioridad a la prohibición "tú no me matarás", aparece el requerimiento: "ámame como a tí mismo, tú que estás llamado a amarte a tí mismo como yo"; pero tanto aquí, como en el polo del yo, hay un aspecto negativo. Se oponen y confrontan las libertades en el campo de la acción, surgen los conflictos, las esclavitudes, manipulaciones, desigualdades, guerras y odios: es el mal radical, simbolizado por la narración de Caín y Abel.

¹³⁹ BENASSAR B., "La razón moral es también deontológica", *Moralia* XVII(1994)51-66

¹⁴⁰ P. RICOEUR, *Educación y política*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p.74

¹⁴¹ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987

Además, hay que añadir que no estamos solos. Nos preceden las estructuras, los sistemas, las instituciones. Ese telón de fondo de lo impersonal acompaña inseparablemente a la vida humana, aun en sus aspectos más íntimamente personales. Dialogamos "tú" y "yo", configurando un "nosotros", pero sobre el fondo de "ellos, ellas". Para mostrar cómo el término neutro del tercer polo (el de la tercera persona, "él, ella") se va cargando de nuevas significaciones en las que aparecen los aspectos de obligación y mandato, analiza Ricoeur las nociones de valor, imperativo y ley. Un primer aspecto del valor es el ser correlato de unas preferencias por parte del polo "yo", que lo hacen deseable. En la valoración hay una referencia a la libertad en primera persona. Pero hay también una referencia a la evaluación por parte de la segunda persona, con lo cuál lo valioso se eleva por encima del nivel de lo meramente deseable para mí. Finalmente, además de la valoración personal y del reconocimiento interpersonal, aparece la exigencia de referirse a una regla que nos preceda. Lo dice Ricoeur con el ejemplo del valor "justicia": la justicia es el esquema de acciones a cumplir para que sea institucionalmente posible la comunidad de libertades.

Desde la noción de valor, analizada de esta manera, pasa Ricoeur, a través de la noción de interdicción, a analizar las de imperativo y ley. Se da, dice, una escisión entre lo apreciable del valor y lo deseable por parte de nuestros deseos que se desvían. Nos vemos escindidos entre lo preferible de un valor ya objetivado y lo deseable por parte de un deseo que tiende a encerrarse en sí mismo. Ahí surge el "debe" de la obligación moral y el optativo ético se convierte en imperativo. La falibilidad original hace que no coincidamos con nosotros mismos en nuestro deseo profundo. Por eso la mediación entre el polo "yo" y el polo "tú", mediación constituida por el polo "él, ella, ellos, ellas" de las normas y reglas, aparece en forma de interdicción, que cumple un papel positivo, ya que ayuda a mantener la coherencia de la persona moral. Somos animal de promesas, capaz de contar de antemano consigo mismo al comprometerse; pero somos también animal vulnerable, capaz de traicionarse a sí mismo. La interdicción nos ayuda, poniendo a salvo los valores frente a la arbitrariedad de cada uno. Por encontrarse el ser humano radicalmente escindido y, por tanto, vulnerable, surge la percepción de la obligación por parte de una conciencia moral: una voz me habla desde dentro de mí, para hacer la contra a esa parte de mí mismo que, a su vez, se estaba oponiendo a lo mejor de sí mismo.

Finalmente, al término de este recorrido desde el optativo del valor al imperativo de la obligación, encontramos la severidad de la ley. Si el imperativo me decía "no matarás",

la ley eleva a la universalización de lo anónimo e impersonal ese mandato: "no matar". Tenía razón Kant en dar tanta importancia a la exigencia de preguntarme si puedo querer que todo el mundo haga como yo y si puede valer como ley positiva para todos el imperativo, que percibo como obligación para mí. No se trata, sin embargo, de defender un legalismo moralizador, sino de redescubrir el sentido correcto de la heteronomía. No se pone al comienzo la ley, sino la aspiración originaria, la "*visée éthique*", en la que se encarnará posteriormente todo el mundo de las normas. Ha evitado así Ricoeur el quedar encerrado en un dilema entre teleología y deontología. Ha buscado, además, la complementariedad de las tradiciones aristotélica y kantiana acerca de la vida buena y la justicia. Para ser uno mismo, hay que responder desde el fondo de la autonomía a la voz de una "heteronomía" que es, en realidad "auto-heterónoma". Se podría hablar, si se permite neologismo, de una "meta-nomía", ya que no se trata de una heteronomía completamente impuesta desde fuera, sino desde dentro de la misma autonomía.¹⁴²

En *Soi même comme un autre*, Ricoeur se preguntaba: ¿quién es este sujeto, cuya autonomía se da siempre entretejida de heteronomía, tanto al nivel interpersonal como al nivel sistémico? Somos responsables ante alguien y somos responsables de alguien. Y lo somos de ese modo porque otros cuentan con nuestra palabra. Somos sujetos capaces de prometer y de traicionar, capaces y frágiles, potentes y vulnerables. Somos quienes nos hacemos por nuestras acciones llevadas a cabo en orden a vivir una vida buena, con y para los otros, en instituciones y costumbres compartidas y abiertas a todos. Merecemos la estima por lo que hacemos y el respeto por lo que somos. Somos sujetos a los que se les conoce por sus actos, padres e hijos, a la vez, de sus actos. Somos agentes y pacientes de nuestras propias vidas, somos lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir como sujetos éticos es ir configurándonos un carácter, dando nuestra propia versión de lo que es una vida humana que ha ido pasando por unas determinadas vicisitudes y conflictos. Atestiguamos que somos esos agentes capaces de responder al rostro del otro y temerosos de poder traicionarle. De esta manera, cuando Ricoeur insiste en la heteronomía constitutiva de nuestra autonomía, en que somos un "sí mismo en cuanto otro", ese otro no es sólo el interlocutor de la relación interpersonal yo-tú; es también el otro anónimo y sin rostro con quien me relaciono a través de las instituciones. Estamos en relación con ellos y hay que integrar la definición fundamental de la Etica, incluyendo a los otros desconocidos, ante los que tenemos deberes y con los que nos vinculan relaciones de justicia. La ética, resume Ricoeur, es a) *la aspiración a la vida*

¹⁴² AA. VV. *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, ed. universitaires, Fribourg 1993 ; A.AUER, "Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung", *Theologie der Gegenwart* 39(1996)209-34

buen, b) en solicitud para con los otros, c) dentro de instituciones justas.¹⁴³ Ricoeur interpreta la Regla de Oro como la estructura de transición entre la solicitud por el otro y el imperativo categórico que me impondrá tratar la humanidad en mi persona y en la de los demás como un fin en sí y no como un simple medio.

Hasta aquí la aportación de Ricoeur a los tres enfoques arriba mencionados. Por lo que se refiere al cuarto enfoque, en el que aparece el tema de la culpabilidad, es muy valiosa la sugerencia de Ricoeur en su estudio sobre la desmitificación de la acusación, en el que distingue entre desmitificar y desmitologizar. Desmitificar es renunciar al mito, reconociéndolo precisamente como mito. Desmitologizar es reconocer la riqueza simbólica del mito y liberarse de la racionalización que lo estropea. Es decir, renunciar al mito como explicación, para quedarse con el mito como sugerencia antropológica y recuperar su valor simbólico. A la hora de desmitificar la acusación, piensa Ricoeur que el psicoanálisis nos ayuda más que el mero análisis de la obligación. Y se pone a "acusar a la acusación", sospechando de ella. La conciencia pasa de ser juzgada a juzgar a la acusación que la juzgaba a ella. Al interpretar de este modo la obligación como "acusación acusada", se ha remontado Ricoeur desde la obligación hasta el deseo de ser, razón de la ética (conecta lo que he llamado el primer enfoque con el cuarto). La ética se comprende entonces como la "apropiación de nuestro esfuerzo por ser; no la mera obligación, sino el proceso de nuestra propia liberación. En la base de ella hay un "yo soy" que es un "yo quiero ser". El fundamento de la ética radica en tener que ser lo que originariamente se es: hazte el que eres."¹⁴⁴

Enmarcada en este enfoque, se comprende su manera de considerar la ética religiosa: no se da el paso de lo ético a lo religioso mediante un simple relacionar un mandamiento moral con una manifestación divina. También esto requiere ser desmitologizado. Hay que evitar, dice, que la característica de una ética religiosa consista simplemente en vincular la norma con la voluntad divina. No debería limitarse la religión a ser una mera sacralización de las prohibiciones. La moral bíblica nos enseña que todo está salvado, a pesar de que todo estaba perdido. Es importante relacionar el mensaje cristiano con el deseo, raíz de la obligación, más que con las solas obligaciones. La teología hace por comprender este mensaje de cara al testimonio. La filosofía reflexiona sobre ello relacionándolo con el deseo radical. La pregunta "¿qué puedo esperar?" es mucho más radical que la cuestión "¿qué debo hacer?"

¹⁴³ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 202

¹⁴⁴ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, Megápolis, Buenos Aires, 1976, pp. 75-93

Desmitologizadas así la acusación y la transgresión, resulta que lo opuesto al pecado no es la moralidad sino la fe. En este enfoque, Cristo no es un simple héroe del deber, sino el esquema viviente de la esperanza, símbolo vivo de su cumplimiento y fundamento de su realización. Entendida así la religión, no reduciremos el mal a una mera transgresión de un mandato. Para la religión, el mal se sitúa ante Dios. El pecado es ruptura de la relación de confianza con El. Para el puritano, el mal es algo condenable, pero cuyo origen y esencia no se captan. Se queda en condenarlo y no se abre a la esperanza. Para la religiosidad, el problema no es el origen del mal sino su fin. Lo opuesto al pecado no es ya la moralidad, sino la fe. El pecado radical sería, por tanto, la desconfianza.

La religión pretende enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral, en la perspectiva de la "economía del don". El contexto de la Regla de Oro (el mandamiento de amar a los enemigos) parece desaprobársela. En realidad, el mandamiento de amar es un correctivo supra-moral de la obligación, más que un sustituto de la Regla de Oro. Operaría la conversión de la Regla de Oro desde su sentido interesado ("doy para que me den" o "no molesto para que no me molesten") hacia una actitud de acogida al otro. En vez "dar para que me den", "doy, porque antes me han dado a mí". Pero el mandamiento, a su vez, debe recibir ayuda de la Regla de Oro y ser reinterpretado por ella. La Regla de Oro está situada en el corazón del conflicto entre el interés y el sacrificio de sí mismo. Religa la ausencia de medida propia del amor y el sentido de medida propio de la justicia. La economía del don desarrolla una "lógica de la sobreabundancia" que, en un primer momento, parece oponerse a la "lógica de la equivalencia", que gobierna la ética cotidiana. Sin el correctivo del mandato de amar, la Regla de oro sería entendida como máxima utilitaria. También la justicia, dejada a sí misma, tendería a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de intereses rivales el simulacro de la cooperación. La tensión no suprime el contraste entre las dos lógicas (del don y de la equivalencia), pero hace de la justicia el medio necesario del amor.¹⁴⁵

¹⁴⁵ P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid 1993, pp. 57-65. Sobre la gratuidad, véase la excelente introducción bíblica a la moral de A. BENTUE, *La experiencia bíblica: gracia y ética*, PPC, Madrid 1997

Capítulo quinto:

MORAL DE DISCERNIMIENTO

1. Actitudes básicas: el papel de la fe
2. Informaciones concretas: el papel de la experiencia y la ciencia
3. Reflexión honesta: el papel del pensamiento
4. Ayuda dialogal: el papel de la comunidad
5. Decisión responsable: el papel de la conciencia
6. Redescubrir la sabiduría práctica
7. La tradición sobre la prudencia
8. Poderes y responsabilidades desde la tecnociencia

El tercero de los cuatro enfoques presentados en el capítulo anterior requiere un desarrollo mayor, al que dedicaré este capítulo sobre los cinco pasos principales del proceso de discernimiento moral.

1. Actitudes básicas: el papel de la fe

Sería un gran malentendido pensar que, teniendo fe, ya están resueltos los problemas morales. Como si la fe nos diese soluciones prefabricadas. Lo que la fe nos da es ayuda, orientación, motivaciones y fuerza para que, esforzándonos, discerniendo y dialogando, vayamos buscando las soluciones que aún no están dadas, sobre todo cuando los problemas son nuevos. Por el hecho de tener fe no tiene, sin más, el creyente la llave para resolver cualquier problema complicado que requiera un juicio moral difícil. Lo que tiene es un criterio que le ayuda a ir elaborando esos juicios. La fe, que apoya el juicio de evaluación moral llevado a cabo por parte del creyente, le ayuda a cultivar la capacidad de captar valores morales importantes y a rechazar antivalores. Pero es él o ella quien tiene que emitir un juicio, usando esa capacidad y aplicándola a situaciones concretas.¹⁴⁶ Esto vale especialmente para aquellos casos en los que se dan conflictos

¹⁴⁶ J. FUCHS, "Is there a specifically Christian Morality?" , en: Ch. Curran-R. A. McCormick, (eds.), *Readings in Moral Theology* , vol. II, 3-19; A. AUER, "La recepción de una ética autónoma en la moral católica", *Selecciones de Teología* 22 (1983) 63-70

entre valores incompatibles.

Habría que matizar el uso que acabo de hacer de la palabra criterio. A veces se usan indiferenciadamente los términos "criterio", "norma", "principio" o "regla". El sentido en que he usado aquí criterio es distinto del de solución ya dada, conclusión o norma fija. Un criterio, en el sentido de un faro que ilumina la llegada al puerto, no es lo mismo que si lo comparamos con la función del práctico del puerto, que sube a bordo del barco forastero para hacerse cargo del timón. En el primer caso se nos da una orientación, pero ha de avanzar uno por mí mismo. En el segundo, nos dejamos llevar por quien conoce el camino. Es en el primer sentido, con la comparación del faro, en el que entiendo el criterio moral, que me sirve de referencia desde actitudes de fe inspiradas en el Evangelio.

Por no entenderlo así, se dan a menudo dos extremismos: el de absolutizar normas y principios, aplicándolos automáticamente a casos particulares; y, en el otro extremo, el situacionismo exagerado: abrumados por lo concreto, entendemos la exigencia de "juzgar caso por caso" como si fuera "juzgar sin criterio" o "juzgar solamente a partir de la situación". De ahí surge la tensión entre una moral exageradamente objetivista y una mal entendida moral de situación.¹⁴⁷ Bien entendida, la moral que da importancia a la situación no quiere decir "decidir en situación sin criterios", sino "a la luz de criterios (que no son soluciones prefabricadas), decidir responsablemente en medio de la situación, teniéndola suficientemente en cuenta".

Evitando aquí fideísmos y situacionismos, quisiera entender de otra manera el papel de la fe en el discernimiento moral.¹⁴⁸ La fe me da criterios; no es un repertorio de soluciones, ni de conclusiones prefabricadas. La fe configura las actitudes básicas del creyente, influye en su modo de ver las cosas, de percibir la realidad, de evaluar; engendra en el creyente unos hábitos de pensar y actuar, que repercuten cuando hay que emitir juicios morales y tomar decisiones. Pero no se nos dan automáticamente desde la fe todas las respuestas. Hemos de buscarlas, junto con otras personas y con la ayuda de la fe que ilumina y robustece, pero sin ahorrarnos el esfuerzo de pensar y decidir por nosotros mismos.

¹⁴⁷ F. BOCKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980, 291-307; id., "Normas y conciencia", *Selecciones de Teología* 27 (1988) 193-200

¹⁴⁸ F. FURGER, "Autonom und Christlich? Das II Vatikanische als Auslöser einer latenter Debate", *Studia Moralia* 24 (1986) 71-92

A veces no tendrá éxito la búsqueda de respuestas; otras veces, pasado algún tiempo, descubriremos que la respuesta hallada antes era equivocada. Habrá que repensar y corregir; pero una cosa es que una decisión haya sido equivocada o errónea y otra que haya sido irresponsable. Lo segundo es lo que la convierte en moralmente negativa.

Como ha formulado McCormick, el creyente se ha educado en una tradición religiosa en la que ha recibido unas opiniones, tomas de posición, orientaciones y criterios; pero todo ese acervo no es la última palabra para resolver los problemas morales, sino ayudas e influjos para apoyar su búsqueda de respuestas aún no dadas y para hacerlo dentro de un marco de referencia amplio y profundo.¹⁴⁹ Las normas transmitidas tradicionalmente son, por tanto, un material de referencia importante; pero no han de ser una excusa para ahorrarnos pensar y decidir. Más aún, a la hora de juzgar y decidir moralmente, la mayor ayuda para el creyente no le viene de esas opiniones, respuestas o tomas de posición de su tradición a lo largo de la historia, sino de las actitudes básicas ante la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, o el individuo y la sociedad, es decir, de la visión evangélica de la persona y del mundo, de su concepción de Dios y su relación con nosotros. Esto último es lo que repercutirá en las decisiones morales.

Como comenta McCormick en el citado artículo, la expresión tradicional sobre una "razón informada por la fe" no debe entenderse como una "razón sustituida por la fe", sino como el obrar razonable de una persona que en sus actitudes básicas está configurada por su fe. En relación con este enfoque sobre la fe y el juicio moral, se comprende el modo de referirse a la Biblia. En ella se nos dan nuevas perspectivas, motivaciones, marcos de referencia y escalas de valores. Pero no se nos dan respuestas prefabricadas. No se nos resuelven automáticamente los problemas. Se nos dan criterios de juicio, pero no la conclusión del juicio. Así es como influye la Palabra de Dios en nuestras actitudes básicas.

2. Informaciones concretas: el papel de la experiencia y la ciencia

Pero no bastan las actitudes básicas, ni las motivaciones bíblicas recién mencionadas. Al confrontar problemas particulares necesitamos tener información concreta acerca de ellos, contar con los datos. Aquí tiene su lugar el papel de la información, de la

¹⁴⁹ R. A. McCORMICK, "Theology and Bioethics", *Eglise et théologie* 13 (1982) 329

experiencia y de la aportación científica.¹⁵⁰ En este punto tenemos un ejemplo notable en los moralistas españoles del siglo XVII, con sus conocimientos concretos de derecho, economía o medicina, como base para tratar los problemas morales particulares. Es cierto que se puede caer en el extremo opuesto, absolutizando este segundo punto. Eso sería tan reduccionista como querer resolverlo todo con sólo lo mencionado en el punto primero. Ni la absolutización de la ciencia o la experiencia, ni tampoco el fideísmo, llevan a un buen discernimiento. Ambos positivimos, el científicista y el fideísta, parecen gemelos: coinciden en no dejarnos pensar ni decidir por nosotros mismos. Hay que decir: con sólo los datos no discierno, pero sin ellos no haré un buen discernimiento. Por ejemplo, el problema del aborto no me lo resuelve la embriología, pero tampoco puedo tratarlo si la desconozco. A nivel individual y a nivel colectivo de labor teológica, necesitamos contar con la información correcta y el conocimiento, tanto experiencial como científico, de las situaciones.

Es importante tener en cuenta que, aun manteniendo unos mismos valores y principios, puede que se deduzcan conclusiones diferentes de las sacadas hasta ahora, debido al cambio en los datos concretos. Tal es el caso del ejemplo aducido ya más arriba: se podrá estar de acuerdo con la premisa mayor de Pío XII cuando decía que el hijo nazca como fruto del amor de sus padres. Sin embargo, se podrá disentir de la conclusión que él sacaba de ahí para oponerse a la inseminación artificial; en efecto, no se sigue necesariamente que, si se utiliza ese procedimiento, el nacimiento de la criatura no vaya a proceder como fruto del amor de los progenitores. Admitiendo las premisas mayores de muchas argumentaciones tradicionales, a menudo tenemos que sacar conclusiones opuestas, ya que han cambiado los datos de las premisas menores. Desde la fidelidad a los mismos principios, es posible y necesario sacar opuestas conclusiones...

3. Reflexión honesta: el papel del pensamiento

Desde las actitudes mencionadas en el punto primero, y contando con los datos del punto segundo, habrá que emitir un juicio en cada caso. Aquí entra en juego el papel de un pensar honesto que pregunta, analiza los datos, interpreta, sintetiza provisionalmente, vuelve a preguntar y no cesa de buscar creativa y críticamente las respuestas. Este pensar no debe ahorrárnoslo la fe, ni la ciencia o la experiencia.

¹⁵⁰ D. MIETH, "La experiencia humana. Hacia una teoría del modelo ético", *Concilium* 120 (1976) 478-502

He añadido el adjetivo "honrado" u "honesto" al pensar. ¿Qué se entiende por honestidad en el pensar? Un pensar que no cesa de cuestionar; que pregunta, acerca de los datos recibidos, si realmente son o no son así; que los analiza, sin limitarse solamente a archivarlos; que ve los problemas desde diversas perspectivas; que hace por relacionar y poner orden en la pluralidad caótica de datos; que se esfuerza por formular de modo comunicable las conclusiones obtenidas...¹⁵¹

Dentro de este estilo de pensar con honestidad, ocupa un puesto principal la capacidad de cuestionar y la de relacionar, junto a la de imaginar hipótesis alternativas. Ante un campo de datos demasiado ordenados, cuestiona. Ante un campo de datos demasiado diversificado o caótico, relaciona. Y cambia de perspectiva, para dejar que aparezcan siempre posibles alternativas. Esto es mucho más importante que un pensar reducido a razonar y argumentar, o a aplicar principios automática y deductivamente. En los manuales tradicionales encontramos numerosos principios, pero su utilización a ciegas no alimenta la capacidad de pensar crítica y creativamente. En ese sentido, hay mucho que aprender del esfuerzo hecho en las tres últimas décadas por las corrientes proporcionalistas para renovar el modo de argumentar en moral.¹⁵²

Al acentuar de este modo el papel que juega el pensar en el discernimiento, estoy proponiendo lo opuesto a una moral de respuestas prefabricadas o de aplicación de principios, ya sea mecánica, deductiva, autoritaria o silogísticamente. Se da aquí más importancia a los procesos que a las soluciones; a las preguntas y a la dinámica que conllevan, más que a las respuestas finales. Más que las conclusiones, cuenta el camino a recorrer hasta ellas.

4. Ayuda dialogal: el papel de la comunidad creyente

Los tres puntos anteriores han de completarse con un cuarto momento, en que se nos recuerde que no estamos solos. Necesitamos la ayuda de otras personas: la comunidad de creyentes, la de investigadores, la de relaciones dentro de nuestra sociedad y cultura, el papel del ministerio de enseñar en la comunidad eclesial (bien entendido y no exagerado...); todo esto son ayudas al discernimiento. No hay que entender individualísticamente lo dicho en los puntos anteriores. Tanto al cultivar y fomentar las

¹⁵¹ J. E. PEREZ VALERA, *Filosofía y método de B. Lonergan*, Jus, México 1992

¹⁵² Me parece imprescindible la referencia a B. HOOSE, *Proportionalism: The American Debate and Its European Roots*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1989

actitudes básicas del punto primero, como al reunir y estudiar los datos concretos (punto segundo), o al pensar sobre ellos (punto tercero), recibimos la ayuda comunitaria. La necesitamos para corregirnos mutuamente. Como habría dicho Husserl, nos corrige el paso del tiempo y el paso a través de las otras personas. Dentro de ese marco se sitúa el papel de ayuda por parte del ministerio pastoral de la Iglesia y ahí se encuadran las intervenciones del magisterio eclesial en temas morales.¹⁵³

En estas relaciones de ayuda, cuando la solicitamos de otras personas u otras personas la solicitan de nosotros, o en la prestación de esa ayuda por parte de la comunidad, habrá que evitar dos extremos. Un extremo es el de ahorrar a las personas el pensar y decidir por sí mismas. El otro extremo es el de dejarlas abandonadas a su suerte diciéndoles: "piensa y decide por tí misma". Hay una alternativa: no desempeñamos, en esa relación de ayuda, el papel de prohibir o permitir; tampoco, por supuesto, el de abandonar a la otra persona, sino el de acompañarla a lo largo del proceso de tomas de decisión. No debemos fomentar relaciones de dependencia o dominación patológicas, ni tampoco de indiferencia, sino de ayuda al discernimiento; será una relación de ayudantes, facilitadores o catalizadores y acompañantes del discernimiento. En otras palabras, en la consulta moral mi papel no es decir automáticamente sí o no, ni tampoco el de no decir nada y remitir a la persona a sí misma, sino el de acompañarla en un proceso. También la Iglesia, cuando interviene para dar orientaciones morales, debería concebir su papel como el de ayuda al discernimiento, no en plan autoritario, ni tratando como menos adultos a los fieles.

Algunos puntos a considerar sobre este papel de la ayuda comunitaria por parte del ministerio pastoral de la iglesia son, inspirándome, en parte, en formulaciones atinadas de De Loch¹⁵⁴, los siguientes:

a) La iglesia es una comunidad de discernimiento; su papel es el de ser ayuda y lugar para el discernimiento moral.

¹⁵³ Piet F. FRANSEN, "A short history of the meaning of the formula fides et mores", *Louvain Studies* 7 (1979) 270-301; F. A. SULLIVAN, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist Press, New York 1983; F. BOCKLE, "El Magisterio de la Iglesia en materia moral", en: F. Abel (ed.), *La vida humana. Origen y desarrollo*, U. P. Comillas, Madrid 1990, 263-274; J. MAHONEY, "Magisterio y Teología Moral", en: *id.*, 253-261

¹⁵⁴ P. de LOCHT, *Les couples et l'Eglise*, Centurion, Paris 1979

b) Es papel de la comunidad eclesial el ayudar a educar el juicio moral, la formación de la conciencia de los fieles.

c) Como portadora de una tradición sobre temas morales, la Iglesia ha acumulado a lo largo de los siglos un acervo de sabiduría práctica, que se nos proporciona como material de referencia a la hora de discernir. Lo tendremos en cuenta y nos serviremos de él, respetuosa a la vez que críticamente. Pero evitaremos el tomarlo como un almacén de respuestas prefabricadas. Los nuevos problemas pedirán nuevos enfoques.

d) La comunidad creyente debería convertirse en un lugar en el que sus miembros pudieran dialogar, estudiar y discernir juntos en común los problemas morales que surgen en la vida social.

e) Es misión de la Iglesia transmitir la esperanza del Evangelio, mucho más que el insistir con dogmatismo en imponer determinadas soluciones a problemas morales.

f) La iglesia debe reconocer la autonomía de la sociedad civil y secular y no adoptar una postura proteccionista para con los cristianos, es decir, no tratarlos como si no fueran adultos. Además deberá reconocer la iglesia que no tenemos las respuestas para todos los problemas, sino la luz y fuerza para buscarla junto con las demás personas de buena voluntad y con las debidas consultas a los respectivos especialistas (Cf. *Gaudium et spes*, nn.33 y 43).

g) El diálogo no deberá ser un recurso para persuadir, sino una ayuda al discernimiento; del diálogo auténtico brotará lo que ninguno de los dos interlocutores poseía antes de dialogar.

h) El papel de la iglesia, más que el de legislar, es el de iluminar desde una dimensión alta con propuestas de valores. No hay que confundir la autoridad para proponer metas de valores con el autoritarismo para imponer soluciones no razonadas. Deberá fomentar el que los fieles aprendan a pensar y decidir por sí mismos, crezcan, cuestionen y busquen. Para ello habrá de usar menos el imperativo y más el tono de invitación, a la vez interrogativa y desiderativa. En vez de decir "no hagas eso", dirá: "¿No es cierto que deseamos hacer eso o no hacer aquello?"

j) En ocasiones habrá que tomar postura oficialmente sobre problemas concretos,

cumpliendo ante la sociedad una función que puede ser, según los casos, terapéutica o profética. Cuanto más concretos sean los problemas, menos tajantemente asertivas podrán ser las tomas de posición.

k) Habrá que enseñar a los fieles a tener en cuenta y respetar estas tomas de posición oficiales de la iglesia, pero sin tener que seguirlas a ciegas, como si nos ahorrasen el pensar y decidir. Un correcto disentir es compatible con el respeto.

l) Las opiniones de los teólogos, de los cristianos con experiencia de la vida cotidiana en medio de la sociedad civil y secular, o las de los especialistas en las respectivas materias científicas o tecnológicas, deberán ser tenidas muy en cuenta. Así se evitará la mezcla peligrosa de fideísmo irracional, autoritarismo voluntarista y legalismo extrínsecista.

5. Decisión responsable: el papel de la conciencia ¹⁵⁵

Por muy importantes que sean los cuatro aspectos mencionados, nada ni nadie nos ahorrará el último paso: decidir responsablemente por sí mismo de acuerdo con la conciencia. Una decisión responsable (que no es lo mismo que no equivocada) sería la que ha tenido en cuenta debidamente estos cinco pasos. Puede que, al cabo del tiempo, revisemos la decisión y descubramos que fue equivocada; pero eso no quiere decir que fuera irresponsable. En ese sentido era una decisión moralmente correcta. Hay que evitar el exceso de obsesión por la certidumbre, que llevó en el siglo XVII al problema de los escrúpulos. De ahí se siguieron dos extremos: por una parte, el exceso de seguridad en las respuestas y, por otra, la incapacidad para actuar en casos de incertidumbre.

Hoy día, en que estamos demasiado habituados a los ordenadores, el peligro es que solamente aparezcan en la pantalla de nuestra moral las palabras "sí", "no", o "no sé". Hay una cuarta alternativa, en la que se resume lo expuesto hasta aquí: "Hasta cierto punto sé y hasta cierto punto no sé; pero, desde unas actitudes básicas, con los debidos datos y la ayuda de los demás, doy el paso de pensar y decidir por mí mismo, asumiendo

¹⁵⁵ N. CROTTY, Conciencia y conflicto, *Selecciones de Teología*, 1973, 31-44; VIDAL M., Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica "Veritatis splendor", *Moralia* XVII(1994)5-30; M.PANGALLO, *Legge di Dio, Sinderesi e Coscienza nelle "Quaestiones" di S.Alberto Magno*, Pontific.Acad. S.Tomasso, Lib.Ed.Vaticana 1997

una dosis de provisionalidad y quedando abierto a la revisión en el futuro". La postura expresada en esta larga frase no cabe en el marco reducido de "ceros y unos", de "sí y no", "blanco o negro".

Pero, por otra parte no se trata de algo tan novedoso, si se entiende bien la tradición sobre la epiqueya, la prudencia o la sabiduría práctica. Esta sabiduría es la que nos hace preguntarnos: ¿Cómo hallar el camino que mejor respete la autonomía de todas y cada una de las personas implicadas en una decisión? En vez de minusvalorar la capacidad de las otras personas para el discernimiento, tendríamos que estimularnos mutuamente a ello mediante el diálogo. Lo opuesto a esta actitud sapiencial es la absolutización. Tanto si hacemos un ídolo de los principios, como si el ídolo es la autoridad o, en el extremo opuesto, absolutizamos la situación. Situacionismo, autoritarismo y legalismo serían igualmente perjudiciales.

Podríamos describir así tres maneras desacertadas de tomar una decisión moral: a) cuando descuidamos los principios que iluminan la situación y caemos en el situacionismo; b) cuando descuidamos lo problemático de la situación y caemos en el legalismo de las normas o en el tradicionalismo de la mera repetición de lo que siempre se ha dicho y hecho; c) cuando descuidamos la conciencia de las personas y cedemos al autoritarismo, que es, en realidad, una mezcla de la intransigencia en los principios y el irracionalismo de la autoridad no justificada.¹⁵⁶

Para entender correctamente los cinco pasos expuestos hasta aquí, convendrá repensar cómo entendemos la conciencia.¹⁵⁷ Hay una tendencia a entender la conciencia de un modo excesivamente reducido y estrecho. Por ejemplo, como si fuera meramente un juez (énfasis en los procedimientos); o como un semáforo (que me frena o me da luz verde), o como si fuera una señal de alarma (para emergencias); o como una máquina calculadora (deductiva, automática, solamente racional); o como un índice o catálogo en el que buscar qué es lo que está prohibido o permitido por la ley (criterio extrínseco); o como una fuente de ansiedades (los escrúpulos); o como una manera de "bautizar" con buenas intenciones malas acciones (para excusarse)...

Remontándonos a San Pablo, vemos que él integró la tradición que había tras el término griego "*syneidesis*", con que se designaba la conciencia; el apóstol la relacionó

¹⁵⁶ J. L., MALHERBE, *Autonomie de l'homme*, *Reseaux*, nn.53-54, 1987-88, p.43

¹⁵⁷ S. CALLAHAN, *In Good Conscience*, Harper, New York 1991

con la presencia y actividad del Espíritu de Cristo en nosotros para iluminar nuestro discernimiento (cf. Rom 2, 14-15; 14, 22-23; 1Tim 1,5; 1Co 8,7). Cuando se entiende así la conciencia, está muy vinculada a la fe (cf. 1Tim 1,5 y 19: conciencia honrada y fe auténtica sin hipocresía).

Hay toda una tradición patristica sobre la conciencia, que empalma con el sentido de "corazón" en el Antiguo Testamento. Los Padres latinos acentuaron más las metáforas del juez y el tribunal o testigo interior, mientras que los Padres griegos preferían metáforas como la del pedagogo o guía del discernimiento.

La tradición escolástica distinguió entre la conciencia en sí misma (como facultad o como hábito) y la conciencia en situaciones particulares. A la primera llamaron "synderesis": capacidad de discernir el bien y el mal, y a la segunda llamaron en latín "conscientia": la que dice que debo hacer esto o aquello y me remuerde por haber hecho lo que no debía.¹⁵⁸

En un texto clásico (*In 2 Sent.*, disp.24, q.2, a.4) Santo Tomás presentó esta distinción en forma silogística: A) Todo mal debe evitarse, B) Tal acción es un mal, C) Luego debe evitarse. La premisa mayor era fruto de la "synderesis", la menor lo era de la "ratio" que dictaminaba por qué tal acción era mala, o bien por estar prohibida por Dios o por parecer mala en sí, y la conclusión era resultado del juicio de la "conscientia".

En la historia de la teología hubo dos grandes discusiones sobre la conciencia. Una en el siglo XIII (Abelardo vs. Bernardo) y otra en el siglo XVII (laxismo vs. rigorismo). Bernardo insistía en que no bastan las buenas intenciones. Para Abelardo, lo que cuenta es el seguir honradamente a la propia conciencia y tener intención recta. Santo Tomás, posteriormente, trató de conciliar ambas posiciones. Un resultado positivo de esta

¹⁵⁸ Como es sabido, el famoso término "synderesis" proviene de una confusión del copista en un texto de San Jerónimo. Este había interpretado el término griego "syneidesis" a través del latino "scintilla conscientiae". Así fue como "syneidesis" se convirtió en "synderesis". Más adelante la tradición escolástica distinguió entre conciencia fundamental (o synderesis) y conciencia derivada (o conscientia), que aplicaría a los casos concretos los principios descubiertos por la primera. En latín definían así: Synderesis= *habitus naturalis principiorum operabilium*; conscientia= *dictamen rationis de liceitate actionis*.

controversia fue que los teólogos se dieron mayor cuenta de la importancia de seguir a la propia conciencia, aunque esté equivocada. Pero, en el reverso de este logro positivo, se relegaron al olvido algunos buenos aspectos de la tradición patristica, por ejemplo, el percibir la conciencia como la voz de Dios dentro del corazón humano o el papel del Espíritu en el discernimiento cristiano, no meramente silogístico.

El siglo XVII y el XVIII son la era de los libros de textos de Teología Moral, las famosas *Institutiones Morales*. El enfoque que en éstos se daba a la conciencia estaba condicionado por las controversias acerca del probabilismo, en el contexto de la polémica entre rigoristas y laxistas. La conciencia se convirtió entonces en un instrumento para captar la ley moral y aplicarla de un modo racional y deductivo. Es importante señalar que una de las causas de este enfoque estrecho se remonta hasta los días de Ockham en el siglo XIV. Bajo la influencia del voluntarismo, del legalismo y del extrinsecismo se había considerado a la conciencia como a un árbitro entre la ley objetiva y la libertad subjetiva. Se había olvidado así la intuición de san Agustín y santo Tomás, que concebían la conciencia como interiorización de la ley y la ley como expresión de la sabiduría.

Esta línea estrecha ha sido continuada hasta no hace muy poco en los libros de texto tradicionales y en los catecismos, donde se presentaba la conciencia como la norma subjetiva de moralidad y la ley como la norma objetiva cognitiva. A veces, en vez de decir subjetiva y objetiva, se decía interna y externa. De hecho, ambas maneras de hablar se prestan al malentendido de pensar que ambos aspectos son completamente independientes.

En su programa de Teología Moral de 1973, el conocido moralista norteamericano Richard Mc Cormick trataba el problema de la conciencia como la que él llama "*personal perception of the proper moral response*".¹⁵⁹ De este modo, la conciencia, como una de las nociones básicas de Teología Moral, quedaba colocada en el contexto de un enfoque a la moralidad como respuesta a Dios que llama, invita y capacita para responder a su llamada. La profundidad en la respuesta sería la opción fundamental, el fallo en la respuesta sería el pecado y la percepción personal de la respuesta adecuada sería la conciencia. Este enfoque, a la vez que conserva la línea básica tradicional y sus nociones principales, procura evitar la estrechez de miras de algunos manuales.

¹⁵⁹ Véanse las abundantes referencias a este tema en el índice analítico de sus famosas notas de teología moral. R. A. McCORMICK, *Notes on Moral Theology*. 1965 through 1980, Washington 1981

Los llamados "sistemas morales" de los siglos XVII y XVIII tendían a tratar la conciencia como un instrumento para aplicar de modo racional, deductivo y casi automático los principios generales a los casos particulares. Se preocupaban sobre todo de la exactitud y certidumbre, tratando de evitar todo lugar a dudas o escrúpulos. Algunos aspectos insatisfactorios de este enfoque son los aludidos al principio de estas páginas, reflejados en algunas imágenes heredadas durante siglos por la tradición casuística: la conciencia como juez, el monitor, el instrumento de cálculo, la linterna que ilumina el campo de aplicación de la ley, etc. De aquí vienen dos pseudoproblemas que han causado mucho daño: los escrúpulos y la obsesión con la "purificación de las intenciones".

Los teólogos contemporáneos, bajo el influjo de enfoques actuales de antropología, han redescubierto un sentido más profundo de conciencia como el centro de nuestra interioridad y subjetividad tras los juicios y decisiones que emanan de la virtud de la prudencia. Así es como se ha relacionado íntimamente el sentido de la conciencia con el percatarse explícitamente de las propias actitudes básicas y opciones fundamentales, clave de la coherencia y continuidad de la vida moral del sujeto.

Podríamos considerar quizás el descubrimiento de la cuestión acerca del sujeto (San Agustín, Descartes...) como el inicio de la Modernidad, y el descubrimiento del Inconsciente (Freud...) como el inicio de la post-modernidad. Con Descartes se empieza a distinguir entre conciencia psicológica y conciencia moral; luego Locke llamará la primera "*consciousness*" y a la segunda "*conscience*". Algunas corrientes de pensamiento contemporáneas, como la fenomenología, el existencialismo o el personalismo, han contribuido a profundizar el modo de entender la conciencia como autenticidad: fidelidad al proyecto original que somos; creatividad para formar el propio proyecto de vida; hacerse a sí mismo de acuerdo con lo hondo de sí mismo; ser coherente consigo mismo; seguir la propia vocación; escoger la clase de sí mismo que queremos ser;...

Así entendida la conciencia es lo profundo de la persona, donde nos encontramos lo mejor de nosotros mismos y el secreto del sí mismo. En todo caso, ya no se considera a la conciencia como un mero instrumento para arbitrar disputas entre ley y libertad. La conciencia es el centro y núcleo íntimo de la persona, íntimamente vinculado a su dignidad personal. La conciencia es la persona misma tratando de ser ella misma y de

hacerse a sí misma de acuerdo con sus más profundas y radicales inclinaciones y, últimamente, vinculada a Dios. La expresión típica de esta postura en el catolicismo es el n. 16 de *Gaudium et spes*.

Algunos desarrollos posteriores durante la época postconciliar son los siguientes:

a) La palabra "autonomía" ha sido una palabra clave en Teología Moral recientemente (En la Ética filosófica ya lo era desde los días de Kant...) Hoy muchos teólogos tratan de superar el dilema entre heteronomía y autonomía, hablando de una "autonomía teonómica" (el más conocido por esta idea es Auer...) Se insiste también mucho en la opción fundamental, la decisión responsable y auténtica en situaciones concretas.

b) Se ha cuestionado la ambigüedad y peligro de doble lenguaje en algunas formas clásicas y tradicionales de razonar en Teología moral, por ejemplo, el famoso principio del doble efecto o la distinción entre directo e indirecto, o los grados de consentimiento voluntario. Se han intentado nuevos enfoques para tratar los "conflictos de valores" y las opciones difíciles cuando hay que optar por un "bien mayor", o un "mal menor", o una "menor cantidad de mal y mayor cantidad de bien", etc.

c) Se ha acentuado más el hecho de que la conciencia madura dentro de un contexto comunitario. Las discusiones acerca del papel de enseñar de la Iglesia en materia de moralidad, sobre todo después de la encíclica *Humanae vitae*, han ayudado a clarificar la relación entre la conciencia y las orientaciones que la guían. Ya no se considera la autoridad de la Iglesia en el sentido de un legislador o un poder, sino como ayuda al discernimiento y como instancia orientadora y guía digna de respetarse como referencia a la hora de establecer escalas de valores.

d) Estudios recientes en el campo de la psicología social y evolutiva han repercutido sobre el problema de la educación moral. Estudios sobre la maduración en la toma de conciencia de los valores y en la capacidad para el juicio moral han contribuido a ensanchar el enfoque de la conciencia moral.

e) El psicoanálisis ha cuestionado muchos aspectos del modo tradicional de enfocar el tratado sobre la conciencia. Bajo su influjo se trata de llevar más cuidado en no confundir la conciencia con el super-ego

f) La creciente toma de conciencia del problema de la manipulación ideológica ha puesto en primer plano la necesidad de la llamada "concientización". Este aspecto de crítica social abre nuevas perspectivas al tratado de la conciencia.

6. Redescubrir la sabiduría práctica

A lo largo de la historia de la moral teológica encontramos en diversas épocas dos extremos típicos: los demasiado rígidos y los demasiado laxos. Es muy conocida la oposición que existía en el siglo XVIII en Europa entre ambos extremos, cuando san Alfonso María de Ligorio se planteaba la necesidad de una alternativa. El redescubrió para su época la noción tradicional de sabiduría práctica y de prudencia. Actualmente, también hay que redescubrirlas de nuevo en un contexto mucho más complicado que el suyo.

Nos puede ayudar, para intentarlo hoy, la referencia al filósofo francés P. Ricoeur. Mi primer encuentro con Ricoeur fue en 1977, en Tokyo. En el simposio que tuvimos en la Universidad Sofía, respondiendo a una pregunta mía, habló Ricoeur de la actitud de búsqueda esperanzada como categoría de la vida cotidiana y también de la vida filosófica. Dijo en ese contexto que la hermenéutica, más que un arte de interpretar, es una actitud del espíritu, capaz de mediar entre los extremos. Desde entonces me ha impresionado siempre la importancia que Ricoeur da a la sabiduría práctica cuando hay que mediar en situaciones difíciles de conflictos morales.

En 1992 me encontré por segunda vez con él. Fue con motivo de su recepción del doctorado *honoris causa* en la Universidad Complutense. Dijo entonces: "ahora aún doy más importancia que antes al tema de la sabiduría práctica, precisamente en relación con la ética que requiere la era de la tecnociencia". Al día siguiente de esta conversación, me llamó la atención su discurso en el acto del doctorado. Habló sobre fragilidad y responsabilidad.

Unos años después, a fines del 96, tuve ocasión de encontrarle de nuevo en Madrid. Esta vez, en su conferencia, tocó el tema de la sabiduría práctica, del que se ha ocupado en los últimos años. Al terminar fui a saludarle, acompañado de uno de mis alumnos, que ese año había defendido brillantemente su tesis doctoral sobre la filosofía de Ricoeur. Hablamos un rato con él y volvió a salir el tema de hace ya casi veinte años. Con aire testamentario nos recalcó su énfasis en la "*sagesse pratique*". Esta fue la

ocasión que me inspiró el añadir al final del presente capítulo estas notas. Expondré, en primer lugar, el pensamiento de Ricoeur sobre la sabiduría práctica. En segundo lugar, recordaré algunos rasgos, importantes aunque a veces olvidados, de la tradición del pensamiento y de la teología occidental sobre la prudencia. Finalmente, expondré el pensamiento de Ricoeur acerca de la necesidad de la sabiduría práctica ante los retos de las ciencias y tecnologías para la sociedad actual. Este último epígrafe será la charnela entre los cinco primeros capítulo de este ensayo y el sexto, dedicado la hermenéutica de algunos textos del magisterio eclesiástico, como ayuda para profundizar en la relación entre moral humana y moral cristiana.

A. La sabiduría práctica, mediación entre los principios y las situaciones.

Las situaciones concretas y conflictivas de la vida cotidiana nos confrontan, a veces, con notables dificultades para el juicio y la decisión sobre problemas morales. No nos basta el mero recurso a las normas, pero tampoco se resuelven los problemas yéndose al extremo opuesto: el capricho subjetivo. Ni la mera moral de obligación, ni la ausencia de moral nos ayudan. Necesitamos una moral interrogativa y, a la vez, dinámica (es decir, orientada a la finalidad que Aristóteles llamaba "vivir bien"), que ilumine las decisiones concretas con sabiduría práctica.

Cuando queremos conjugar el respeto a las personas con el respeto a las normas, son inevitables los conflictos. En esas ocasiones ha de intervenir la sabiduría práctica como mediadora. "La sabiduría práctica, dice Ricoeur, consiste en inventar las conductas que satisfarán mejor las excepciones exigidas por nuestra solicitud para con las personas, traicionando lo menos posible las normas".¹⁶⁰ Como ejemplo, aduce Ricoeur dos situaciones tomadas del campo de la ética médica: una al final de la vida y otra al comienzo.

Se trata de un problema bien conocido. ¿Hasta qué punto es recomendable decir la verdad sobre su enfermedad a un moribundo? Una postura extrema sería la de quien dijera que la verdad se debe decir a toda costa y sin excepción, sin tener en cuenta si la persona está preparada para recibirla. Esta postura se podría expresar de diversas maneras. O bien insistiendo en el derecho de esa persona a que se le diga la verdad, o bien insistiendo en la obligación que tenemos de decírsela. En ambos casos el énfasis se pone en respetar la norma más que la persona. El extremo opuesto sería el que

¹⁶⁰ P. RICOEUR, *Soi meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.312

convirtiese en ley general la norma de mentir al moribundo para aliviarle el dolor y darle fuerzas para que luche por la vida. Parecen dos posturas opuestas. Sin embargo, si ambas se afirman tajantemente y sin excepciones, coinciden en una misma actitud: la de no admitir excepciones a un principio que se ha adoptado como norma general. Esto nos lleva a una moral sin excepciones.

Precisamente la sabiduría práctica nos lleva a evitar ambos extremos. Dice P.Ricoeur: "La sabiduría práctica consiste en este caso en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de cada caso. Pero eso no significa que haya que dejar ese juicio en manos de la arbitrariedad".¹⁶¹ La sabiduría práctica no se limita a aplicar automáticamente reglas generales a casos particulares; tampoco se limita a formular una excepción. Es algo más. La sabiduría práctica delibera sobre el caso concreto bajo una doble luz: la luz de la situación concreta y la luz de unos criterios, fines o valores que orientan toda la vida humana.

En el caso concreto del ejemplo puesto aquí, si tenemos un criterio sobre la vida humana que conjugue el deseo de felicidad con el sentido del dolor y su puesto en la vida humana, podremos, según los casos, sacar diversas conclusiones. En unos casos será conveniente decir la verdad y en otros ocultarla. No por capricho, ni por comodidad propia; tampoco por la sola razón de no hacer sufrir al enfermo, sino a la luz de un criterio más alto que nos ayude a preguntarnos qué es lo que en ese caso respeta mejor a la persona y la ayuda a realizar más humanamente su vida.

Por el contrario, supongamos que tenemos un criterio estrecho acerca de la relación entre felicidad y dolor. Ese sería el caso, por ejemplo, si pensáramos que la felicidad es totalmente incompatible con el dolor. En ese caso, la única conclusión que se podría sacar sería la de que se debe mentir al enfermo para que no sufra. También puede darse el caso contrario. Supongamos que tenemos un criterio que impone para la felicidad humana el derecho y la obligación de dar a conocer la verdad, sean cualesquiera las consecuencias. Entonces habría que concluir que se debe informar al enfermo, aunque eso le cueste acortar su vida. Ambas posturas coinciden en no dejar lugar para excepciones, ni para diversas respuestas según las circunstancias o las personas.

En cambio, ¿qué ocurrirá si el criterio iluminador de la sabiduría práctica para este caso es el siguiente? Deseamos la mayor felicidad de esa persona y deseamos ayudar a cuanto

¹⁶¹ *id.* p.313

sirva para ello; pero también estamos convencidos de que en algunas ocasiones la felicidad puede ser compatible con el sufrimiento. Si este es nuestro criterio, al emitir un juicio de sabiduría práctica, ya no haremos un absoluto de la obligación de decir a toda costa la verdad, ni tampoco del deseo de aliviar a toda costa el dolor. Más bien nos preguntaremos, a la luz de ese criterio, acerca de las circunstancias concretas. Caso de que la conclusión sea que debemos informar al enfermo, todavía seguiremos preguntándonos: ¿en qué momento es prudente informarle, hasta qué punto, cómo convendría dosificar la información poco a poco, quién o quienes deberían informarle, qué debemos hacer y cómo tratarle después de haberle informado? Con el mismo criterio, en otras circunstancias, la respuesta será más bien que es prudente callar y no informar para evitar peores consecuencias. De este modo, desde el punto de vista de la sabiduría práctica, pueden darse, ante parecidas situaciones, diversas respuestas, ambas igualmente correctas. No se puede decir, en general, ni que siempre se deba informar, ni que siempre se deba callar.

Este estilo de ética es una vía media entre el moralismo de la obligación y el situacionismo caprichoso o subjetivo. Algunos la llaman ética de situación. Pero eso se presta a malentendidos. Lo propuesto aquí no es ni una ética de la sola aplicación de normas, ni una ética de la sola situación, sino de la sabiduría práctica, iluminada por criterios y principios generales sobre la vida humana, pero al mismo tiempo con capacidad para deliberar y tomar decisiones ante situaciones concretas. Dicho de otro modo, esta ética no es matemática. En matemáticas, dos y dos son siempre cuatro. En ética, dos respuestas opuestas pueden ser igualmente buenas moralmente. En ética, no hay solamente un sí y un no, sino un sí y un no tras deliberación responsable y un sí o un no a la ligera. Los primeros son éticamente buenos, no así los segundos.

Pone Ricoeur otro ejemplo más delicado, tomado del campo de problemas de ética médica relativos al comienzo de la vida humana. En los primeros estadios de la vida embrionaria, cuando aún no está claro si estamos ya ante un ser individual y personal, se pueden presentar situaciones conflictivas y delicadas a la hora de decidir si la única salida posible es una interrupción del embarazo. Ante la duda sobre si debemos tratar a ese embrión como persona o como cosa, podrían darse dos posturas extremas. Unos dirían que, desde el primerísimo momento de la fecundación, ya se da individualidad biológica y que, por tanto, exige un respeto absoluto. Otros dirían que, como todavía se está formando esa individualidad, pero aún no se da, no tenemos ninguna obligación de respeto para con el embrión. Parecen posturas opuestas, pero ambas coinciden en no

dejar lugar para lo que aquí, con Ricoeur, estoy llamando sabiduría práctica. ¿Qué diría en estos casos la sabiduría práctica? Ante todo atendería a los dos aspectos de los datos científicos: por una parte, la importancia del programa genético; por otra, lo decisivo del desarrollo gradual hasta constituirse lo que podemos llamar estrictamente un individuo de la especie humana. Dentro de ese marco, la exigencia de respeto va creciendo gradualmente. Eso supuesto, la sabiduría práctica se preguntará qué es lo que, en este caso concreto, respeta más adecuadamente la vida y la persona humana.

Podrán presentarse situaciones de difíciles dilemas (por ejemplo, el caso de la reducción embrionaria en una gestación múltiple). Puede que no haya una única respuesta, sino que, según los casos, tanto el sí como el no sean moralmente correctos, a la doble luz de los principios morales y de la situación concreta. Otro ejemplo que pone Ricoeur es el del discutido uso de los embriones sobrantes en la fecundación artificial. "La reticencia acerca de la manipulación de esos embriones sobrantes no se debe necesariamente a que insistamos en un derecho de esos embriones a la vida, sino que brota de una sabiduría práctica requerida por situaciones conflictivas, surgidas del deseo mismo de respetar todo lo relativo a la vida humana en un terreno en el que las dicotomías claras entre lo que es una persona y lo que es una cosa no están muy claras".

¹⁶²

Además, añade Ricoeur tres rasgos del ejercicio de esta sabiduría práctica: a) "es prudente asegurarse de que posturas diversas coincidan en apoyarse en un mismo criterio de respeto"; b) no debe convertirse la búsqueda del justo medio en una especie de "vía media de compromiso"; c) nos ayudará a evitar la arbitrariedad el no adoptar el juicio de la sabiduría práctica nosotros solos, sino ayudados por otras personas. ¹⁶³

B. La tradición acerca de la prudencia

Acabo de exponer, con ejemplos actuales de bioética, el pensamiento de Ricoeur sobre la sabiduría práctica. Ciertamente, éste es un modo de pensar muy necesario hoy día. Pero su origen es bien antiguo y tradicional. Podemos remontarnos a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y a Tomás de Aquino. No es necesario repetir aquí estudios que ya han sido hechos con detalle. Baste recordar algunos textos tan fundamentales como el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* o las cuestiones de la *Summa teológica*

¹⁶² *id.* p. 317

¹⁶³ *id.* 317-318

sobre la prudencia. "La virtud, decía Aristóteles es una disposición para actuar de manera deliberada, consistente en ese término medio con relación a nosotros, que queda determinado razonablemente del modo que lo determinaría una persona prudente (*phrónimos*)".¹⁶⁴

Santo Tomás, al comentar a Aristóteles, tuvo también muy presente la infinita variedad de los casos singulares y, por eso, al emitir un juicio moral, solía usar la expresión latina "*ut in pluribus*", es decir, "en la mayoría de los casos". Si un criterio es válido en la mayoría de los casos, quiere decirse que hay casos en que no lo es. Queda siempre lugar para las excepciones.¹⁶⁵

Aristóteles había insistido en que la Etica no es como las matemáticas. No existe una certidumbre total. Lo que se nos pide no es que estemos cien por cien seguros de no equivocarnos, sino que, antes de decidir, deliberemos, y decidamos después responsablemente. Una cosa es haber decidido responsablemente y otra cosa es estar totalmente seguros de no habernos equivocado. Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino también recomienda la deliberación y la prudencia. Y la prudencia, dice, no es sino la razón práctica.¹⁶⁶

Es importante añadir que la manera de funcionar de esta razón práctica no es la misma manera de funcionar con silogismos la razón teórica.¹⁶⁷

C .Nuevos poderes y nuevas responsabilidades en la era de la tecnociencia

Voy a utilizar como resumen final de este capítulo unas reflexiones tomadas de dos textos de Ricoeur: su discurso en el doctorado de la Complutense y la Conferencia, antes aludida, en Madrid en 1996. El tema de la responsabilidad, dice Ricoeur, se empareja con el de la fragilidad. Originalmente, tenemos los humanos una fragilidad, debida a nuestra finitud. Pero hay otra fragilidad, que los humanos añadimos a ella

¹⁶⁴ *Etica a Nicómaco* , II, 6, 1106 b 36

¹⁶⁵ "...Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi...Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam"? (II, IIae, q.47, a. 3, ad 2)

¹⁶⁶ "...prudentia non consistit nisi in ratione practica" (II, II ae, q.47, a.2)

¹⁶⁷ "...ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias..." (*id.* ad 3)

mediante nuestras acciones. Creamos así nuevas formas de fragilidad. Dicho de otro modo, al crecer el campo de expansión del obrar humano, aumenta la fragilidad. Por ejemplo, el influjo de nuestras tecnologías en el entorno, en la vida y el cuerpo humano, en el desorden económico mundial, en las comunicaciones o en las instituciones democráticas.

Nuestra responsabilidad se acrecienta a medida que crece el poder que engendra una fragilidad mayor. "Miremos, dice el filósofo francés, a un niño pequeño. Su fragilidad nos hace responsables. Nos llama a la responsabilidad mediante la confianza. Es importante captar la responsabilidad como respuesta a la llamada por parte de lo frágil. El otro, frágil, me da su confianza y me requiere que mantenga mi palabra y que me comporte como agente autor responsable de sus actos".

Hoy, además del sentido de responsabilidad como la que se asume por lo hecho en el pasado, es importante otro sentido: el de responsabilidad de cara al futuro, anticipando consecuencias de nuestros actos. Esto supone una ética que, además de acentuar la aspiración a la vida buena de cada uno de nosotros, insista en la responsabilidad de nuestra solicitud para con los demás. Que no sólo acentúe mi libertad, sino la de los demás y la convivencia de las libertades. Pero además, que no se limite al campo de la relación entre dos personas o dentro de un grupo de amigos, sino que se preocupe por la justicia en la sociedad, incluyendo la responsabilidad hacia las generaciones futuras.

Con la obra *Soi meme* crece más y más en Ricoeur la preocupación por la ética y reaparece lo que ya venía preparado desde los días de la filosofía de la voluntad. Define la ética como "la vida buena preocupado por el otro en el marco de instituciones justas". Son importantes estos tres elementos: el proyecto personal de realización, la relación amistosa de compartir con el otro y siempre el marco de la institución, la regla, las estructuras o lo sistémico. Estamos en un mundo estructurado por instituciones, en el seno del cuál llevo yo a cabo mi proyecto. En cuanto a la política, parte del proyecto ético, es el arte de convivir en la ciudad. Los totalitarismos han traicionado, dice, la persona, la amistad y la institucionalización mediante sus instituciones perversas.

El problema ético más interesante, decía en su Conferencia del 96, es el de los casos difíciles, los casos singulares en que hay que dar una respuesta justa en situaciones de incertidumbre. Como ejemplos de campos de problemas en que se plantean decisiones justas en situaciones singulares, aducía Ricoeur los siguientes: a) los problemas que se

presentan en el campo de la judicatura y de lo penal, al tratar de determinar lo justo; se pasa de una norma a lo singular mediante la aplicación de la sabiduría práctica, pero es cuestión sólo de justicia, y es inevitable confrontar la fragilidad inherente al dar sentencia: no es fácil evitar la arbitrariedad, a la vez que se juzga de un modo irreductible a las solas reglas o normas; han de intervenir las mediaciones: jurado, tribunal, defensor, acusador...; b) los problemas que se plantean en el campo de la medicina y la ética médica: también aquí hay un intercambio de criterios, casos singulares y mediaciones institucionales; hay que tomar decisiones, sin que la norma nos lo dé todo hecho y sin que, por otra parte, sea arbitraria mi decisión: también aquí hay que ser creativo, desde la situación, iluminado por criterios y ayudado por otros con mediaciones institucionales; c) los problemas que se plantean en el campo del juicio histórico, en el que hay que articular lo estructural e institucional con lo singular, a falta de una necesidad estricta: también aquí hay que decidir sin tener necesidad y certeza matemáticas; d) los problemas que se plantean en el campo de la decisión política, que es, a juicio de Ricoeur, particularmente difícil y peligrosa: no es fácil articular las grandes estructuras sociales, económicas, políticas con lo singular; por tanto, hay que arriesgarse, conjugando normatividad y creatividad.

En tales casos tiene que funcionar una lógica de la probabilidad junto al riesgo de la decisión individual. Hace falta "*sagesse*", sabiduría práctica: capacidad de encontrar la solución justa, que no equivale a la mera aplicación automática de la regla.

Epílogo: entre el templo y el areópago

Al concluir estas páginas, las releo tratando de imaginarme diversas clases de reacciones en lectores y lectoras de mentalidades diversas. No me extrañaría que quienes se sitúen en posturas más radicales que el autor experimenten decepción ante algunos rasgos del capítulo sexto, que parecen frenar un poco las propuestas más audaces del capítulo tercero. A la inversa, no faltarán quienes, después de haber sentido sospecha o recelo ante algunas afirmaciones de dicho capítulo tercero, no acaben de lograr tranquilidad, a pesar del capítulo sexto. De ambas partes espero y deseo la crítica. Entretanto, no puedo menos de acordarme del título con que encabezó Juan Pablo II los ejercicios espirituales que dirigió en el Vaticano para Pablo VI: "signo de contradicción". En ellos encuentro la clave para la hermenéutica que he intentado en el capítulo último de estas páginas, consciente de las contradicciones a que está expuesta.

Ahora, como sugerencia para prolongar, más que para concluir, estos ensayos, enumeraré algunas cuestiones pendientes, relativas al tema de la encíclica *Fides et ratio*.

El problema que trató Juan Pablo II en esta encíclica se remonta hasta Pablo en el areópago. El griego pide saber y el judío espera señales prodigiosas, pero la predicación del crucificado es necedad para unos y escándalo para otros (1Co 1, 21-24). Hay dos tradiciones en el pensamiento cristiano, la conciliadora y la polémica: según la primera, fe y razón se complementan; para la segunda, se contradicen. Razón y fe, decía Miguel de Unamuno, se necesitan y critican mutuamente; sólo se abrazan como luchadores. En *Fides et ratio*, Juan Pablo II optó por la armonía frente a la ruptura y apostó por la certidumbre. Esta encíclica, heredera de apologetas antiguos y claustros medievales, podría haber sido escrita, por lo que se refiere a sus dos terceras partes, al final del primer milenio. ¿Qué ecos suscitará su voz en los umbrales del tercero?...

Se trata de un texto papal, caudaloso como un gran río, en el que confluyen aguas de diversas laderas. Por eso, no es extraño que, según la corriente remontada por la lectura, se hallen satisfacciones o desconciertos, sorpresas o perplejidades. Pero creo que, con paciencia para llegar hasta el final y releerla, comparando el texto con el de *El umbral de la esperanza*, se puede detectar el acento personal de nuestro hermano, el sucesor de Pedro, confirmándonos en la fe.

Los pensadores cristianos partidarios de la renovación antropológica del filosofar ven con satisfacción las incontables alusiones de esa encíclica a la problemática del sentido de la vida como punto de partida de la reflexión humana (FR, 1, 3, 5, 6, 12, 26, 80, 81). También agrada escuchar de labios del Papa que "la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras" (FR, 49). Juan Pablo II sabía que los excesos sistemáticos y especulativos han "provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico" (FR, 4). Bien es verdad que, sacando las últimas consecuencias de estas afirmaciones, habría que revisar, como he notado en el capítulo tercero, algunos puntos del *Catecismo* y de la *Veritatis splendor*.

Me pregunto qué diría Karl Barth, si levantara la cabeza. Quizás asentiría a frases como ésta: "la verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto culminante de un pensamiento elaborado por la razón" (FR, 15). Por el contrario, Paul Tillich gozaría con esta otra: "A la *parresía* (valentía) de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (FR, 48). Imagino, por otra parte, la satisfacción de un profesor de ética como Mc Intyre ante la revalorización de León XIII y su encíclica *Aeterni Patris*, tan apreciada por el autor de *Tras la virtud*.

Quienes tengan alergia a las citas de santo Tomás, hallarán abundantes alusiones a san Buenaventura y Francisco Suárez. Y quienes no sintonicen con ninguno de éstos, subrayarán la alusión a Rosmini, el pensador que denunció las "siete heridas de la Iglesia". Si viviera Tony de Mello, habría agradecido al Papa su definición de la tarea teológica como "comprensión de la *kenosis* (el vaciarse) de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana" (FR, 93). Precisamente el "vaciarse" o "anonadarse" es la piedra de toque en el diálogo cristiano-budista. Bien es verdad que para llevar estas afirmaciones hasta sus últimas consecuencias habría que prolongar sin miedo el camino explorado por el jesuita indio.

Quienes lleven, como J. Gómez Caffarena, tantas horas de vuelo en el diálogo con la increencia, leerán con gusto esta tesis: "El pensamiento filosófico es el ámbito de entendimiento y diálogo con quienes no comparten nuestra fe" (FR, 104). Con estos ejemplos, a vuela pluma, creo que se comprenderá el tema latente en los capítulos tercero y sexto del presente ensayo: la posibilidad de interpretaciones diversas de unos textos que están invitando a una lectura cuidadosa, discernidora y creativa.

Por ejemplo, las citas siguientes mostrarían la punta del iceberg de rasgos positivos que merecen destacarse en la *Fides et ratio*. El Papa recomienda a quienes estudian la Biblia el discernimiento de sus presupuestos: "las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en concepciones filosóficas" (FR, 55). A quienes tratan cuestiones fronterizas les recuerda que la relación entre filosofía y teología "debe estar marcada por la circularidad" (FR, 73) para enriquecerse mutuamente. No se puede olvidar, dice, que la filosofía es "un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes"; debe, por tanto, respetarse "la correcta autonomía del pensamiento"; sin confundirla con la autosuficiencia, hay que "afirmar la justa autonomía del pensar"(FR, 75).

El tradicional apelativo de "sierva de la teología" ya no se puede utilizar hoy como etiqueta de la filosofía, ni siquiera de la elaborada por los cristianos, "debido a los principios de autonomía mencionados" (FR, 79). Tampoco se puede, en nombre de la Revelación, "menospreciar la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía" (FR, 79). Por encima de todo, conviene que "la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida"(FR, 81). Aquí estriba, para el Papa filósofo, el tema clave de la sinfonía de esta encíclica: "Verdad y libertad, o bien van juntas o perecen miserablemente" (FR, 90)...Aquí podríamos seguir añadiendo un largo etcétera de afirmaciones en las que Juan Pablo II propugna renovar a fondo la relación entre teólogos y filósofos, así como la tarea y el camino mismo del filosofar.

Pero pasemos a algunos desconciertos y perplejidades. Hay encrucijadas desconcertantes en este camino. Se nos invita a "superar el drama de la existencia contemporánea", en la que el ser humano "vive cada vez más en el miedo" (FR, 48), pero el miedo al pensamiento moderno y ciertos acentos pesimistas en el juicio sobre sus logros se ciernen sobre más de un párrafo de la encíclica (FR, 84-91). También se presta a producir desconcierto el capítulo sobre las intervenciones del Magisterio eclesial; parece difícil de conjugar con el del reconocimiento de la autonomía filosófica. En cuanto a la teología fundamental, no escasearán quienes se pregunten hasta qué punto se han incorporado las reflexiones filosófico-teológicas de Rahner, Schillebeeckx, Lonergan o Häring. Incluso podría detectarse, entre bastidores, la sombra del *Syllabus* de Pio XI o de la *Humani generis* de Pio XII. Sobre esto, los historiadores de la Iglesia y de la teología emitirán juicios más serenos cuando hayan pasado unas décadas más.

Es cierto que no falta, como era de esperar, un fuerte énfasis personalista en la reivindicación de derechos fundamentales (FR, 83) o en la concepción del ser humano como "ser en relación" (FR, 21; en coherencia con lo afirmado a lo largo de EV). Sin embargo, queda privilegiado el estilo de filosofar de la metafísica escolástica, con sus principios universales e inmutables, sus deducciones lógicas de arriba a abajo y su abundancia de respuestas definitivas y seguridad sin margen para la duda (FR, 4-5, 84-85). El entusiasmo por el personalismo da buenos frutos y es, sin lugar a dudas recomendable, pero puede conllevar peligros cuando no va protegido por la modestia de la modernidad, aprendida en Kant, o por el sentido del límite que nos han enseñado los postmodernos.

En esta encíclica hay citas de la antropología del Vaticano II, pero también es cierto que se acentúa la defensa del enfoque sobre fe y razón del Vaticano I (FR, 55, 60). Aunque se dice que "no hay que sobrevalorar la razón"(FR, 20), no se renuncia a soñar con el sistema completo y definitivo, sin titubeos ni rupturas. Es cierto que la aspiración a la unidad y a la totalidad engendra obras maestras, desde las catedrales a la *Divina comedia*, pasando por la *Suma* de santo Tomás; pero se convierte en arma de dos filos cuando se deja manipular por el influjo de la autoridad o el dogma. Si los filósofos y filósofas cristianos de Europa han experimentado desazón ante la insuficiente comprensión de la modernidad, quienes piensan desde una teología latinoamericana no pueden menos de lamentar el énfasis negativo en la única alusión de la encíclica al tema de la liberación (FR, 54). Desde África o Asia más bien se produce perplejidad ante el doble lenguaje que acepta la inculturación a la vez que le pone freno. En efecto, se acentúa la "complementariedad de las culturas" y se reconoce que "cada pueblo posee una sabiduría autóctona" (FR, 3); también se afirma que el mensaje evangélico "no impide conservar la identidad cultural propia" (FR, 71); incluso se llega a reconocer, en una frase increíblemente atrevida, que "se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos". Pero queda contrastada esta afirmación con las siguientes, en que no se renuncia a soñar con una "universalidad del espíritu humano" o a absolutizar como providencia divina "lo que la Iglesia ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino" (FR, 72).

En este sentido, la mayor perplejidad la presenta el n.96, en el que quizás los asesores de redacción hicieron un flaco favor al Papa introduciendo en el texto unas expresiones demasiado fuertes para rechazar el pluralismo de expresiones culturales a lo largo de la evolución de los dogmas. Se afirma que "a través de la evolución y la variedad de las

culturas, ciertos conceptos bíblicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan". Parece que se va demasiado lejos al afirmar que "el problema hermenéutico existe, pero tiene solución". La nota de pie de página de ese número agrava aún más el problema, ampliando el ámbito de los dogmas hasta los conceptos y términos usados por los doctores católicos para expresarlos.

Hasta aquí una doble enumeración de rasgos enormemente positivos y de otros que se prestan a ser malentendidos. Aduzco estos ejemplos para acentuar que la tensión central entre Atenas y Jerusalén, entre el areópago y el templo, a que alude Juan Pablo II, sigue siendo asignatura pendiente. Más que clausurar un milenio con su integración armónica, habría que cobrar conciencia de que entramos en el milenio siguiente con un déficit en el balance de cuentas de la fe y la razón. También el presente ensayo quisiera acabar, no con una conclusión, sino con el reconocimiento de una asignatura pendiente: la de tomar en serio a fondo el encuentro de ciencia y teología.

Para decirlo con un ejemplo muy concreto, delicado y, por el momento, sin acabar de resolverse, aduciré el caso del comienzo de la vida humana personal, sobre el que discuten biólogos, juristas, políticos, filósofos y teólogos. Es un ejemplo que tiene que ver con el triple contenido del último capítulo del presente ensayo, así como con el comentario a la *Evangelium vitae*, manejado en ese capítulo. Me pregunto: ¿qué resultaría de aplicar los criterios de *Fides et ratio* a este problema?

En *EV*, 58 se habla de la "fase inicial" de la existencia, que va "de la concepción al nacimiento". Es, sin duda, una afirmación a nivel de lenguaje ordinario, ya que en lenguaje científico habría que distinguir entre cigoto, mórula, blastocisto, embrión preimplantatorio, embrión y feto. La manipulación de los datos biológicos puede ser tan peligrosa como la de lo legal; ambas se han utilizado a veces para justificar una ideología. Ha habido exageraciones por los dos lados. Por una parte, se han violentado los datos biológicos para justificar una postura tomada de antemano, por ejemplo, la legalización del aborto hasta el tercer mes. Por otra parte, se ha hecho decir a la biología más de lo que esta puede decir, para justificar la postura, indudablemente prudencial, de proteger la vida desde la fecundación del óvulo por el espermatozoo (es decir, desde el comienzo del proceso de concebir que se inicia con la fecundación, alcanza una fase decisiva al término de la implantación en el endometrio uterino y pone cada de vez más

de manifiesto sus características individuales, a medida que se constituye neurológicamente).

Debatiendo este tema en grupos de creyentes que estaban sinceramente preocupados de tomar muy en serio la enseñanza de la *Evangelium vitae*, me he encontrado con dos extremos: la insistencia en la literalidad, por miedo a apartarse del magisterio eclesiástico, y el desánimo ante el conflicto entre su fidelidad a éste y su conciencia de profesionales con conocimientos científicos, jurídicos o filosóficos. En ese contexto, he comprobado que ayudaba hacer el experimento siguiente, que me fue inspirado por el empeño de la *Fides et Ratio* en la integración, más que en la ruptura, entre razón y fe. El experimento consistió en dedicar una sesión de estudio a recoger textos de la *Evangelium vitae* sobre el comienzo de la vida individual y clasificarlos según perteneciesen a: 1) un nivel de fe; 2) de ética general; 3) de planteamiento jurídico; 4) de filosofía; 5) de ciencia. Se pusieron de relieve, entre otros, los siguientes textos:

1) Desde un punto de vista de fe, se afirma, con citas bíblicas, que Dios nos conoció y amó antes de que naciésemos (cf. *EV*, 44).

2) Desde un punto de vista de ética general, a nivel humano, se afirma que toda persona puede, con la luz de la razón, descubrir en la ley grabada en su propio corazón "el valor de la vida humana desde su inicio hasta su término"; en el reconocimiento del derecho a respetar este bien primario de cada ser humano "se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política" (*EV*, 2).

3) Desde un punto de vista jurídico, se afirma que "el uso de embriones o fetos humanos como objeto de experimentación constituye un delito..." (*EV*, 63).

4) Desde un punto de vista filosófico, se dice que "la presencia de un alma espiritual no puede deducirse de la observación de ningún dato experimental" y que el Magisterio no se compromete con una determinada postura filosófica (*EV*, 60).

5) Desde un punto de vista científico, se afirma que, según datos de la genética moderna, "desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente" (*EV*, 60).

La razón de haber empleado tiempo en hacer este ejercicio, buscando estos y otros textos paralelos en la encíclica, nacía de la preocupación por ayudar a distinguir entre lo que es una afirmación científica o filosófica y lo que es una postura prudencial. Una

cosa es definir científica o filosóficamente el "comienzo" y otra cosa es optar prudencialmente por proteger el proceso desde sus comienzos. Esto último es lo que matiza y precisa la postura de los documentos eclesiales, como se veía muy claramente en la nota n.19 del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el aborto procurado (1974).

Se obtiene una gran ventaja metodológica al gastar tiempo en el experimento de encontrar y clasificar en cinco grupos los textos citados. Una vez ordenados así, se comprende que no cabe disentir ante el texto del apartado primero (afirmación de fe, de que Dios me ama desde antes de nacer), ni ante el del segundo (afirmación de ética humana sobre la dignidad de la vida humana desde el comienzo). El tercero, en la medida que prolonga el segundo, se sitúa a su mismo nivel; pero, en la medida en que el tema del estatuto del embrión preimplantatorio depende de enfoques relativos a los apartados cuarto y quinto, puede seguir siendo controvertido. Pero los textos clasificados en los grupos cuarto y quinto dependen, respectivamente, de un marco de pensamiento filosófico y de unos datos científicos. Al cambiar éstos, se podrán sacar diversas conclusiones basándose en los mismos principios de respeto a la persona.

En la época en que no se conocía la fecundación del óvulo, no era posible distinguir la contracepción del aborto y, posteriormente, desde el descubrimiento de dicha fecundación, se hizo posible la distinción entre impedir una concepción y destruir lo concebido. Hoy día parece imponerse una nueva distinción: hay un terreno intermedio entre contracepción y aborto, la contracepción o intercepción, es decir, la interrupción del proceso de anidación del óvulo fecundado, de su implantación en el útero materno.

Cuando se discute sobre el uso de los interceptivos postcoitales, el dispositivo intrauterino o la "píldora del día siguiente", se dividen, a veces, acaloradamente las opiniones en pro y en contra. Pero ambas partes suelen ignorar el presupuesto: un debate antropológico, por el que se pasa de largo. En efecto, tratar estos temas en el marco de pro-vida o pro-aborto es prejuzgar la cuestión. Llamar aborto a la interrupción de un proceso que avanza hacia la constitución de una persona, pero que aún no ha llegado a esa constitución, presupone ya una toma de postura antropológica.

Tocamos aquí el tema de fondo que ha estado apareciendo a lo largo de todas estas páginas. No se trata de dos heterodoxias extremas y enfrentadas, sino de la falta de diálogo epistemológico y metodológico entre diversas corrientes, dentro de una

ortodoxia de centro. Es en la epistemología, en la metodología y en la antropología donde se libra la batalla por salvar o por hacer naufragar la empresa del Vaticano II.

Aunque el comienzo y el fin de la vida sean tratados desde el punto de vista jurídico (certificados de nacimiento y defunción) trazando una línea, sabemos que ni ese comienzo ni ese fin son algo que ocurra instantáneamente, sino en un proceso. Ni siquiera el llamado instante o momento de la concepción es un instante al pie de la letra. Hay mucho de espejismo en la ilusión de que algún día lleguemos a resolver el problema trazando una línea. ¿Pensamos en términos de líneas o en términos de procesos? Es la encrucijada que marca la diferencia entre dos epistemologías que van a necesitar unas décadas más para dialogar y comprenderse mutuamente.

Pero, repetiré ya para terminar, esto no es una conclusión, sino el planteamiento de una temática, que nos queda como asignatura pendiente para el siglo XXI. Si el final del siglo XX nos ha abierto por fin al diálogo intercultural e interreligioso, el milenio siguiente tendrá que enfrentarse a fondo con la interacción de teología y ciencia. Es un partido que habrá de jugarse en el campo de la antropología...

BIBLIOGRAFIA:

- ARCHER L., *La amenaza de la biología*, Madrid 1983
- BIRCH B.C.-RASMUSSEN L.L., *Bible and Ethics in Christian Life*, Minnesota 1976
- BOCKLE F. *Moral fundamental*, Madrid 1980; "El magisterio de la iglesia en materia moral", en: *La vida humana. Origen y desarrollo*, U.P.Comillas, Madrid 1990, 263-274
- CAHILL L.S., *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996
- CALVEZ J.Y., Liberté et verité, *Etudes* 379 (1993) 657-660
- CAMACHO I., *Doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1991
- CASTILLO J.L., *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*, Salamanca 1984
- CORTINA A., *Etica mínima*, Madrid 1986
- CROWE F.E., Rethinking moral judgments, *Science et Esprit* XL/2 (1988)137-152
- CURRAN Ch. E., *Tensions in Moral Theology*, N.Y. 1988
- DIAZ MORENO J.M., 25 años de la "Humanae vitae", *XX Siglos*, 1993, 21-33; "Reconocimiento y vigencia de los derechos humanos en la Iglesia", *Icade* 44 (1998) 53-75
- DUQUOC C., Le Catéchisme: son mode de production, *Lumiere et vie* 43 (1994/1)37-46
- FLECHA Andrés J.R., "Reflexión sobre las normas morales", *Salmanticensis* 27 (1980) 193-210; "Estatuto eclesial del teólogo moralista", *Moralia* 10 (1988) 445-466; *Sed perfectos. Notas de Moral Fundamental*, Madrid 1992
- FUCHS J., Is there a specifically Christian Morality, en *Readings in Moral Theology* (Curran-McCormick, eds.) vol.II, pp 3-19; The Absoluteness of Moral terms, *Gregorianum* 52 (1971)415-457; "Christian morality: Biblical orientation and human evaluation", *Gregorianum* 67/4(1986)745-763 ; *Personal Responsibility. Christian Morality*, Washington 1983; *Christian Ethics in a Secular Arena*, Washington 1984; *Christian Morality: The Word Becomes Flesh*, Washington 1987;
- GAFO J., Lectura escolástica de la "Veritatis splendor", *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 3-21
- GAILLARDETZ R., *Teaching with authority: a theology of the magisterium in the Church*, Liturgical press, Colegeville 1997
- GALLAGHER , *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, N.York 1990
- GAZIAUX E., *Morale de la foi et morale naturelle*, (Cil. Bibl. Ephem. Theol. Lovan., n.119), Leuven 1995
- GOMEZ CAFFARENA J., "Persona y ética teológica", en : *Conceptos fundamentales de teología* (M. Vidal ed.), Madrid 1992
- GOMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar*

después del Concilio Vaticano II, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995
 GRACIA D., *Fundamentos de Bioética*, Madrid 1989; "Cuestiones éticas de vida o muerte. Dilemas éticos en el final de la vida", Colección Debates de la Fundación de Ciencias de la Salud n.6, Madrid 1996, 106-139
 GUSTAFSON J., *Intersections. Science, Theology and Ethics*, Cleveland 1996
 HAMEL R.P.-HIMES K.R., *Introduction to Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1989
 HARING B., *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona 1981; *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, Madrid 1995
 HARING B., *Mi experiencia con la Iglesia*, Madrid 1989; *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PPC, Madrid 1996
 HERRAEZ F., *La opción fundamental*, Salamanca 1978
 HOOSE B., *Christian Ethics. An Introduction*, London 1998
 HORTELANO A., *Problemas actuales de moral*, 3 vol., Madrid 1979, 1980, 1984
 JANSSENS L., Artificial Insemination: Ethical Considerations, *Louvain Studies* 8(1980)3-29
 KEANE Philip S., *Christian Ethics and Imagination*, Paulist Press, N.York 1984
 KEENAN J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas, s Summa Theologiae*, Georgetown University, Washington 1992
 KNAUER P., "Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales", *Selecciones de Teología*, 1983, 54-63; Conceptos fundamentales de la encíclica Veritatis splendor, *Razón y fe* 229(1994)47-63;
 LAMET P.M., *La rebelión de los teólogos*, Barcelona 1991
 LOPEZ AZPITARTE E., *Ética y vida*, Madrid 1990; "Magisterio eclesiástico y moral", en: *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992
 MAHONEY J., "El razonamiento moral en la ética médica", en F.Abel et al., eds., *La vida humana. Origen y desarrollo*, F.I.U.C., U.P.Comillas, Madrid 1990, 239-252; "Magisterio y Teología Moral", en: *id.* 253-261; *The making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987.
 MARDONES J.L., *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander 1988
 MELCHIN K.R., Revisionists, deontologists and the structure of moral understanding, *Theological Studies* 51(1990)389-416.
 MIFSUD T., *Moral de Discernimiento*, 4 vol., Santiago de Chile 1984-1988
 Mc CORMICK R., *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Lanham-London, 1981; *Notes on Moral Theology. 1981 through 1984*, Lanham-London 1984 ; *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1989; *Corrective Wisdom. Explorations in Moral Theology*, Sheed and Ward, Kansas 1994

- PATRICK A.E., *Liberating Conscience. Feminist explorations in Catholic Moral Theology*, N.Y. 1996
- PINILLOS J.L., *El corazón del laberinto*, Madrid 1997
- PINTO DE OLIVEIRA C.J., ed., *Novitas et Veritas: Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Cerf, Paris 1991
- PONTIFICA COMISION BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la iglesia*, 1993
- REGNIER J., Morale conciliaire, morale du catechisme romain, en: *Ensemble* 1993, 5-12; resumido en *Selecciones de teología* 32, 1993,340-355
- RICOEUR P., "Ethics and Religion", *Concilium* 56(1970)11-27
- RINCON R., "Esbozo histórico de la teología moral", en *Praxis cristiana* I, 31-102, Madrid 1980; *Teología moral. Introducción a la crítica*, Madrid 1980
- RUBIO M., "El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar", *Moralia* n.33, 9(1987/1)3-18; "Claves hermenéuticas de la sociedad actual", *Confer* 29 (1990) 457ss.; "El método en el discurso teológico de la Instrucción Donum vitae", *Moralia* 9 (1987) 251 ss.
- SCHILLEBEECKS E., "Glaube und Moral", in: Mieth-Compagnoni (hsg.) *Ethik in Kontext des Glaubens*
- SCHNACKENBURG R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987
- SCHRAGE W., *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987
- SELLING J.A., (ed.), *Personality Morals: Essays in Honor of Prof.L.Janssens*, (Bibl.Eph.Theol.Lov. n.83), Leuven 1988
- SICRE J.L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1985
- SULLIVAN F.A., *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Paulist Press, New York 1996
- TORRES QUEIRUGA A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992
- VALADIER P., *Eloge de la conscience*, Paris 1994
- VELEZ J., "El compromiso de toda la persona y los criterios de moralidad", *Estudios eclesiológicos* 58 (1983) 277-305
- VEREECKE L., *Historia: Memoria futuri*, Ed. Academia Alfonsiana, Roma 1991
- VICO PEINADO J., "Ética y magisterio en la *Veritatis splendor*", *Moralia* 17 (1994) 67-92
- VIDAL M., *Moral de actitudes*, 4 vol., Madrid 1991 (6 ed.); "Acento tomista en la *Veritatis splendor*", *Miscelánea Comillas* 52 (1994) 23-38; "La Moral en el Catecismo de la Iglesia Católica", *Miscelánea Comillas* 51 (1993) 405-441; "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*", *Moralia* 17 (1994) 5-30
- ZABALEGUI L., Aproximación al concepto de sentimiento de culpa, *Moralia* 12 (1990) 87-105

(Breve selección recomendada en clase. Para una bibliografía más detallada, me remito a las notas de cada capítulo)