

desarrollo teológico tan característico de la Iglesia latina, el carácter hace posible un diálogo sincero con las tradiciones orientales.

Pero esta misma teología deja abierta una pregunta difícil de responder: Si el carácter sacramental es una disposición permanente que puede facilitar al pecador el acceso a la amistad con Dios y a su plenitud, al menos en el momento de su muerte, ¿no justifica esto la administración del Bautismo y la Confirmación a adultos que estén en una situación objetiva de pecado, de cuya culpabilidad subjetiva no se puede emitir juicio? Esta praxis podría manifestar mejor la iniciativa absolutamente gratuita e incondicional de Dios que invita siempre al pecador y llega a él por variados caminos para facilitar la apertura de su corazón a la amistad con Él.

Suele decirse que la Confirmación es un sacramento de “vivos” (personas en gracia santificante). Sin embargo, enseñamos que imprime carácter también en los “muertos” (pecadores), y pensamos que ese carácter no es un ente innecesario o superfluo sino que tiene siempre una función valiosa. Por otra parte, puesto que no podemos juzgar de la situación subjetiva de las personas²³, y contando con los condicionamientos que disminuyen o suprimen la imputabilidad (cf. CCE 1735), existe siempre la posibilidad de que una situación objetiva de pecado coexista con la vida de la gracia santificante.

Por eso, en el ámbito de la reflexión teológica, no dejo de preguntarme si la teología del carácter sacramental no abre perspectivas que podrían llegar a fundamentar otra opción pastoral. Formulo este planteo sin la intención de sacar conclusiones prematuras. Lo hago desde la honestidad intelectual que me invita a profundizar teológicamente las razones de nuestras praxis eclesiales.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ
09/12/2004

23. Sobre este punto algunas intervenciones recientes del Magisterio ya no dejan dudas: El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, está hablando de “pecado grave, entendido *objetivamente*, porque el ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*”: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Declaración del 24/06/2000, punto 2a. Igualmente, en una reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se sostiene que para la doctrina católica “existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la *moralidad objetiva* de las relaciones sexuales de personas del mismo sexo”, mientras “el grado de *imputabilidad subjetiva* que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22/02/2001, 2b. Evidentemente, el fundamento de estas afirmaciones está en lo que sostiene el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el punto 1735, citado a continuación en el texto de este artículo.

CRISTOCENTRISMO MORAL Y HERMENÉUTICA

RESUMEN

Esta investigación trata sobre la relación entre cristología y moral. Comienza exponiendo la historia reciente del tema, jalonada por una sucesión de *modelos cristocéntricos*, desde los pre-conciliares, que intentan tomar distancia de la moral neo-escolástica por medio de una inspiración más bíblica y personalista, hasta los modelos post-conciliares, más críticos y coherentes en la revisión de los presupuestos mismos de la teología moral. A continuación se confrontan dos modelos de moral cristológica particularmente significativos: el “cristocentrismo de las virtudes”, de L. Melina, y una alternativa al cristocentrismo representado por la “moral cristológicamente orientada”, de K. Demmer. El primero, adoptando la perspectiva del sujeto moral, ilumina la *sinergia* entre el actuar humano y divino que está en el origen del obrar y lo orienta a la comunión; el segundo, partiendo de la historicidad de la razón y la libertad, enfatiza la cuestión *hermenéutica* que debe afrontarse en el ámbito de la mediación antropológica entre la fe y la moral. Si el primero muestra cómo el *seguimiento de Cristo* alcanza las raíces afectivas del obrar, el segundo ayuda a comprender dicho seguimiento como una liberación progresiva de los condicionamientos del pecado y la finitud del eón presente.

Palabras clave: Moral teologal, cristocentrismo, historicidad, hermenéutica, *Veritatis Splendor*.

ABSTRACT

This research deals on the relationship between Christology and Moral Theology. First, it introduces recent history, marked by several Christocentric models: a) those

from days before II Vatican Council, which attempted to draw a line far from neo scholastic moral theology, seeking for a more biblical and personalistic inspiration; b) post Vatican II models, critically coherent with the revision of the foundations of moral theology.

Next, two peculiarly meaningful models of christologic moral theology are confronted: 1) “christocentrism of virtues”, of L. Melina, and 2) an alternative choice in front of christocentrism: K. Demmer’s “christologically oriented moral theology”. The former, from the standpoint of moral subject, draws light upon the synergy among human and divine action which lies in the origin of acting and points it towards communion; the latter, based on the historicity of reason and freedom, stresses the hermeneutical question which must be faced in the realm of anthropological mediation among faith and moral. If the former shows how *to follow Christ* reaches the affective roots of action, the latter helps to understand such following as a liberation from sin’s constraint and present day’s finitude.

Key Words: Theological Moral, Christocentrism, historicity, hermeneutics, *Veritatis Splendor*.

Introducción

Tanto el Concilio Vaticano II (OT 16) como la *Veritatis Splendor* (n. 110), contienen una invitación dirigida a los teólogos moralistas, exhortándolos a renovar profundamente su disciplina, la cual, en cuanto reflexión sistemática sobre el obrar del cristiano a la luz del Evangelio, debe ser al mismo tiempo “científica” y “teológica”.¹

En cuanto a su carácter *teológico*, la moral debe ser “re-dimensionada”², estrechando sus conexiones con la Escritura, con la dogmática y, en

1. OT 16, en referencia tácita a la manualística post-tridentina exhorta a los moralistas: “Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo”. Dicho juicio fue considerablemente explicitado en el documento de la Congregación para la Educación Católica, “La formación teológica de los futuros sacerdotes”, n. 96-97, haciendo especial hincapié en la necesidad de restablecer el contacto de la moral con la Revelación y la dogmática. Finalmente, VS 110 dice que la teología moral debe ser entendida “en su especificidad de reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de vida nueva*” (subrayado del texto).

2. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, 2001, 12.

particular, con la antropología teológica. Debe aparecer con mayor claridad el vínculo íntimo entre aquella disciplina y el misterio de Cristo.

“A veces, en las discusiones sobre los nuevos y complejos problemas morales, puede parecer como si la moral cristiana fuese en sí misma demasiado difícil: ardua para ser comprendida, y casi imposible de practicarse. Esto es falso, porque –en términos de sencillez evangélica– ella consiste fundamentalmente en el *seguimiento de Jesucristo*, en el abandonarse a Él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia” (VS 119, subrayado del texto).

Por obvio que parezca el objetivo planteado, su concreción *científica* es ardua y erizada de dificultades. ¿Cómo integrar el principio cristológico en la teología moral? ¿A nivel de los contenidos materiales o como perspectiva formal? ¿Cómo lograr que este principio dé a la teología moral la unidad interna requerida por su carácter de ciencia, asumiendo las exigencias racionales universales expresadas en la ley natural? ¿Cómo plantear adecuadamente la novedad de la vida en Cristo sin afectar su comunicabilidad? ¿Cómo evitar que este principio permanezca extrínseco al dinamismo del obrar, comprometiendo la autonomía del sujeto en vez de potenciarla?

En este trabajo me propongo exponer, en sus líneas más generales, el desarrollo de los esfuerzos de integración recíproca entre cristología y teología moral, en otras palabras, el problema del *cristocentrismo moral*. Comenzaré presentando un breve esbozo de la historia de la cuestión, para luego entrar en el análisis de algunas propuestas post-conciliares, y finalmente, en lo que constituye la parte central de la presente investigación, comparar dos aproximaciones al tema de especial interés: el modelo cristocéntrico que ha desarrollado en los años recientes Livio Melina, y la perspectiva hermenéutica elaborada por Klaus Demmer. Espero poder poner en evidencia la fecundidad de un posible diálogo entre ambas propuestas en orden a la profundización del vínculo entre ambas disciplinas.

1. Cristología y moral en la etapa pre-conciliar

Conviene abordar este tema desde su vertiente histórica, comenzando por los esfuerzos realizados en orden a superar la estrechez de la manualística tradicional.

1.1 La moral neo-escolástica

La moral post-tridentina, y en particular la neo-escolástica desde mediados del s. XIX, han mostrado, más allá de las diferencias entre sus distintas expresiones, una tendencial disociación entre la vocación en Cristo y la razón moral.³ En su búsqueda de autonomía científica, la teología moral se fue separando progresivamente de la dogmática (y por lo tanto, de su fundamento) y de la espiritualidad (y por lo tanto, del fin), con el consiguiente debilitamiento de su carácter teológico.⁴ A su vez, ciñéndose al objetivo de guiar a los sacerdotes en el ministerio de la reconciliación, acotó su interés a la determinación del mínimo legal, establecido racionalmente, y cayó, en algunos casos, en un positivismo de derecho eclesiástico. En este marco, los teólogos recurrían a la ley natural, interpretada a la luz del racionalismo imperante, en búsqueda de las normas de acción, mientras que el recurso a la Biblia tenía por fin confirmar *a posteriori* por vía de autoridad e ilustrar las conclusiones ya obtenidas previamente.⁵

Por otro lado, la atención centrada en los actos aislados, contextualizados en los “casos de conciencia”, y analizados desde la perspectiva múltiple del objeto exterior, produjo una creciente fragmentación de la materia moral, sin disponer de un principio orgánico que permitiera una comprensión unitaria de la vida moral y, en el plano teológico, una exposición unitaria y sistemática de esta disciplina.

3. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, Roma, 1995, 18.61-64.100-101. Para una caracterización más detenida de este período puede consultarse, entre otros: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo” (I), en *Teologia* 24 (1999) 91-109, en el que analiza la obra de A. Vermeersch; L. MELINA, *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Valencia 2001, 24-30; S. PINCKAERS, *Les sources de la moral chrétienne*, Paris 1993, 264-285.307-310; L. VERECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della morale moderna (1300-1787)*, Milano, 1990; ID., “Historia de la teología moral”, en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992.

4. El estudio de referencia sobre este proceso se encuentra en S. PINCKAERS, *Les sources*, cit., 264-268.

5. Sobre el uso de la Escritura en el ámbito moral, cf. E. HAMEL, “L'écriture, âme de la théologie”, en *Gregorianum* 52 (1971) 511-537; ID., “L'écriture, âme de la théologie morale?”, en *Gregorianum* 54 (1973) 417-445.

1.2 Las primeras propuestas cristocéntricas

La estructuración cristocéntrica de la moral surge como *reacción* frente a estas deficiencias del pensamiento neoescolástico fundado en el derecho natural, que predominaba en los manuales.⁶

El primer referente de esta tendencia es F. Tillmann, profesor de Escritura y teólogo moralista alemán, que siguiendo las huellas de Sailer y Hirscher (Escuela de Tubinga), introduce en la teología moral católica la impostación bíblica y el aliento cristocéntrico.⁷ Este autor cree encontrar el principio arquitectónico (*Aufbauprinzip*) de la teología moral en el “seguimiento” de Cristo, como idea directiva capaz de dar forma a toda la ciencia y la vida moral. Tal es el concepto que desarrolla en el tercer tomo de su obra “Manual de la doctrina moral católica”, con la colaboración del filósofo Th. Steinbüchel, del psicólogo Th. Müncker y del sociólogo W. Schöllgen.⁸

El significado esta expresión, en contra de lo que podría esperarse, no lo toma Tillmann de la Escritura sino de la filosofía, asumiendo el pensamiento personalista de Max Scheler, y en particular, su estudio del “principio de ejemplaridad”.⁹ Este autor analiza el mecanismo de la *identificación* en la vida moral, y sostiene que el mismo puede funcionar de dos maneras distintas: de un modo negativo, cuando produce una dependencia excesiva del referente, considerado como “jefe” (*Führer*); en cambio, adquiere un sentido positivo cuando apunta a un “modelo” (*Vorbild*). La maduración moral consiste en el paso de lo primero a esto último.

La identificación del “seguimiento” de Cristo con el concepto de Cristo-Modelo permite a Tillmann superar la impersonalidad de la ley

6. Entre otras propuestas para dotar a la moral de un principio teológico unitario, podemos mencionar: la *caritas* (O. Schilling), el reino mesiánico (J. Stelzenberger), la *sequela Christi* (F. Tillmann, R. Hofmann), Cf. S. PINCKAERS, *Les sources*, cit., 309-310.

7. Entre los comentarios a la obra de Tillmann puede consultarse: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale...”, cit., 109-138; A. KLINGL, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, en K. DEMMER – B. SCHÜLLER (ed.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, 1980, 87-98; G. PIANA, “La teologia morale e l'evento cristologico”, en *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 481-485; M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, 2000, 136-138; 500-502.

8. F. TILLMANN (ed.), *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, vol. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934; vol. IV. ID., *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (2 tomos), Düsseldorf 1935. Las ideas fundamentales del manual han llegado al público de habla hispana a través de dos obras: *El Maestro llama. Explicación de la moral católica para laicos* (San Sebastián, 1956) y *Elementos de la moral católica* (San Sebastián 1959).

9. Cf. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Berna, 1957). Traducción castellana: *El santo, el genio, el héroe* (Buenos Aires, 1971).

moral, sin caer en el particularismo subjetivista. A la vez, por tratarse de una categoría mediadora entre lo universal y particular, el “modelo” no puede ser simplemente copiado sino que reclama una reinención creativa por parte del individuo. De esta manera, el seguimiento respeta, a la vez, la irrepitibilidad del Maestro y la identidad del discípulo, quien, sin embargo, no renuncia a inspirar en Aquél su comportamiento¹⁰. La moral cristiana adquiere así una nueva fuerza motivacional, ya que Cristo, en cuanto modelo, manifiesta toda la santidad y el amor de Dios, y es capaz de despertar las aspiraciones originarias de todo hombre, permitiéndole una respuesta que implique la totalidad de su persona.

Sin embargo, Tillmann no profundiza el significado bíblico del “seguimiento”, ni logra armonizar satisfactoriamente el papel de Cristo como modelo y como fuente de posibilidad de la vida cristiana. En su obra, como en la de sus continuadores (p.ej. R. Hofmann), esta expresión constituye una “intuición” sobre la centralidad de Cristo en la vida moral más que un concepto teológico en sentido propio¹¹. Ello da lugar a la elaboración de nuevos modelos que acentúan bien la interpretación puramente ejemplar, bien la interpretación ontológica, fundada en la participación mística y sacramental.¹²

Desde una perspectiva más general, se puede decir que la obra de Tillmann está construida con material bíblico pero leído en su sentido inmediato, con escasa atención a los géneros literarios, y sin un particular esfuerzo hermenéutico. Es notable la ausencia de la reflexión antropológica, por lo cual temas como el cuerpo, las pasiones, la virtud, la ley, la conciencia, aparecen apenas esbozados, pese a estar abundantemente presentes en la Biblia. No es de extrañar el escaso rol que concede a la afectividad en la vida moral, y la recaída en las categorías de la manualística cuando debe encarar el tratamiento de la moral especial.

La renovación de la teología moral en sentido personalístico quedó en este autor sólo parcialmente lograda, ya que la insistencia en la centralidad en la persona de Cristo y a los valores no estuvo acompañada de una revisión complexiva y coherente de los presupuestos de la manualística.

10. Cf. G. PIANA, “La teología morale...”, cit., 482; A. BONANDI, “Modelli di teologia morale...”, cit., 119-120; A. KLINGL, “Sequela di Cristo...”, cit., 90-91.

11. Cf. A. KLINGL, “Sequela di Cristo...”, cit., 91-95.

12. Cf. G. PIANA, “La teología morale...”, cit., 484.

Veinte años más tarde, B. Häring retoma la doctrina de Tillmann (que conoce a través de su director de tesis, Th. Steinbüchel) con admiración, pero de un modo crítico.¹³ En primer lugar, a su juicio, Tillmann había reducido el “seguimiento” de Cristo a su “imitación”, como “modelo” meramente externo o a referente de ejemplaridad ética. Cristo, en cambio, es la “persona” a través de la cual se entabla el *diálogo* entre Dios y el hombre. Nace de allí una comprensión dialogal y responsorial de la vida moral. En segundo lugar, Tillmann no había sabido romper con el esquema de la moral de deberes.¹⁴

Por último, tampoco cree necesario Häring encontrar *el* principio organizador de toda la disciplina, sino más bien utiliza las principales perspectivas que ofrece la Biblia (kairós, vocación, discipulado, ley de Cristo, Alianza, bienaventuranzas, etc.) y que convergen en la centralidad de la persona de Cristo, como orientación unificadora. En Él se integran tanto la doctrina moral del Reino de Dios (J. B. Hirscher) como la del seguimiento (F. Tillmann).

La expresión “La ley de Cristo”, tomada de Gal 6, 2 y título de su obra más conocida,¹⁵ constituye una reconducción radical de la moral a la cristología: “la teología moral es un sector de la cristología”.¹⁶ En él se expresa un decidido cristocentrismo material: “El centro, norma y finalidad de la Teología Moral cristiana es Cristo. Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristianismo, puesto que es Cristo su único Señor y Salvador. Por Él y en Él tenemos la vida: por Él y en Él tenemos la ley de esta vida”.¹⁷ Por su parte, la perspectiva de la vida moral como “respuesta” a la llamada de Dios en Cristo alcanza su pleno desarrollo en su obra posterior *Libertad y Fidelidad en Cristo* mediante la categoría moral de “fidelidad creativa / libre”.

13. Para un estudio crítico de la obra de Häring: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo” (II), en *Teologia* 24 (1999) 206-243. Sobre las particularidades de su cristocentrismo, M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 126-128.

14. En el vol. IV de su obra, Tillmann había estructurado la moral especial en deberes para con Dios, para consigo mismo y para con los demás.

15. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moralthologie dargestellt für Priester und Laien*, HILL, Freiburg 1954. “La norma y el centro de la teología moral cristiana es Cristo. La ley de los cristianos no es otra cosa que Cristo mismo en Persona. Él solo es nuestro Señor, nuestro redentor. En Él tenemos la vida y por ello también la ley de nuestra vida”.

16. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, cit., I, 99.

17. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, cit., I, 1.

Estos esfuerzos constituyeron un paso adelante en la recuperación del carácter teológico de la ciencia moral. Sin embargo, los límites de estas propuestas eran claros. Por un lado, en ellas se refleja un cierto positivismo bíblico, por el cual se acumulan citas, sin disponer de los recursos metodológicos para una lectura hermenéutica de las mismas. Los textos eran agrupados en un capítulo introductorio que carecía de una vinculación orgánica con el resto de la exposición. El cristocentrismo moral fue concebido, en este primer momento, como un contenido más que como una perspectiva formal.

Por otro lado, se ha señalado su elevado formalismo y su escasa incidencia práctica. El seguimiento de Cristo se limitó al ámbito de las motivaciones y las actitudes de fondo, mientras que la universalidad del contenido era garantizada exclusivamente por la razón, a través de la ley natural.¹⁸ Debido a ello, y aun sin proponérselo, estos autores traslucían un subliminal dualismo entre *ethos mundano* y *ethos salvífico*. Tampoco se lograba mediar adecuadamente entre el radicalismo del anuncio de Jesús y la situación de la libertad condicionada históricamente por la culpa, lo cual generaba una insuficiencia con relación a la dimensión existencial del conocimiento moral.¹⁹

1.3 El Concilio Vaticano II

El Concilio aporta para nuestro tema algunas expresiones genéricas pero de importancia programática. La visión cristocéntrica de la teología promovida por la Constitución *Gaudium et spes*, encuentra su aplicación a la teología moral en *Optatam totius* 16. Allí se dice que esta disciplina debe nutrirse más abundantemente de la Sagrada Escritura. El obrar moral del cristiano no se agota en el cumplimiento de un orden de derecho natural impersonal, sino en la respuesta a una llamada que parte de la persona histórica de Jesucristo. Precisamente, el documento exhorta a una renovación de la teología moral que manifieste más claramente “la altísima vocación de los fieles en Cristo”.

18. Si bien la obra de B. Häring representa un progreso en cuanto a la comprensión cristocéntrica de la ley natural, no logra evitar una cierta dicotomía entre el elemento personal de la motivación y el acto exterior concebido en términos objetivistas, dando lugar a un conflicto latente entre conciencia subjetiva y ley objetiva, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 96.

19. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti di morale cristiana*, Milano 1989, 85. Sobre esta última cuestión, una de las más complejas y conflictivas de la teología moral actual, haré particular hincapié a lo largo del presente trabajo.

“Por primera vez el tema del seguimiento de Cristo aparece en un documento oficial de la Iglesia como tema fundamental de la teología moral y justamente se deja definir como el principio arquitectónico de la moralidad cristiana el cual es caracterizado por una estructura dialógica: toda la riqueza de la vocación cristiana a la salvación permea la praxis moral.”²⁰

De gran relevancia para la puesta en práctica de este programa es la vinculación establecida por GS 22 entre cristología y antropología: Cristo es el “hombre perfecto” que revela al hombre su propio misterio. La cristología es, por lo tanto, el vértice de la antropología. De esta manera se sientan las bases para superar el cristonismo positivista de las primeras versiones de moral cristocéntrica, y el extrinsecismo teológico que no tiene en cuenta suficientemente la realidad del hombre y que puede condenar la fe cristiana a la irrelevancia.²¹

2. El cristocentrismo post-conciliar

La falta de una adecuada comprensión de las indicaciones conciliares que apuntaban a la importancia de la mediación antropológica entre fe y moral, llevó en los años inmediatos del post-concilio a un biblicismo exasperado, que desembocó, por reacción, en un escepticismo sobre la posibilidad de hallar en la Escritura algo más que orientaciones generales, parenéticas, sin incidencia directa en la praxis moral. Así, en lugar de la expresión “teología moral” se prefirió hablar de “ética teológica”, en la cual es la razón autónoma la que determina concretamente el contenido de las normas de acción.²²

En una dirección diferente, algunos autores han buscado dar a la teología moral un fundamento no sólo bíblico, sino teológico, y más precisamente, cristológico. Estas propuestas pueden ser clasificadas según tres modelos, correspondientes a las tres modalidades con las que Cristo se vincula al universo concreto.²³ En efecto, Cristo, como centro del cos-

20. K. DEMMER, *Introduzione alle teologia morale*, Casale Monferrato, 1993, 16.

21. Cf. *Ibidem*.

22. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 114, ID., *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona 1996, 32.

23. Sobre la base del himno cristológico de Col 1,15-20, cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milano 1994, 11. Aquí sigo el desarrollo de L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 107-108.

mos y de la historia, puede ser visto como “causa eficiente”, mediante la cual (*diá*) todo ha sido creado; como “causa ejemplar”, en la cual (*en*) toda realidad encuentra su forma ideal originaria; y como “causa final” hacia la cual (*eis*) tienden todas las cosas. En base a esta triple consideración, podemos identificar tres modelos cristocéntricos básicos, fundados respectivamente en tres categorías: la categoría de *causa*, la de *norma* y la de *fin*. Alterando ligeramente el orden para dar más claridad a la exposición, comenzaremos por el segundo modelo.

2.1 *Cristocentrismo de la norma*

Estas propuestas se fundan en el concepto de norma, siguiendo la tendencia prevaleciente en la moral moderna, que considera la acción desde el punto de vista exterior (perspectiva de la tercera persona) definiendo la moralidad según la relación del acto exterior a la norma moral.²⁴ El concepto de norma puede recibir una caracterización personal y existencial, o ser revestido de otras nociones como “ejemplo”, “imitación” o “modelo” que amplían su significación, pero básicamente se persiste en un mismo esquema de fondo: la acción es considerada en su exterioridad y vinculada, con posterioridad, a un paradigma.²⁵

Como parte de un movimiento de reacción proveniente de la dogmática frente a lo que se consideró como una “secularización de la moral cristiana” llevada adelante por los partidarios de la moral autónoma, reviste una especial importancia la propuesta cristocéntrica esbozada por Hans Urs Von Balthasar en las *Nueve tesis sobre la ética cristiana*.²⁶

Este autor parte de la afirmación preliminar de que “el cristiano que vive de la fe, tiene el derecho de motivar su obrar ético a la luz de su fe”. Y siendo Cristo el contenido de la fe, “el cristiano realizará las opciones decisivas de su vida desde la perspectiva de Cristo”. En la primera tesis,

24. Por ej., D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Freiburg 1935, I, II, cap. III, a.1., n. 9, 67-68, para quien la moralidad es la cualidad accidental de un acto exterior, que deriva de su relación con la ley. Sobre la historia de este problema, S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvaises. Histoire et discussion*, Paris, 1995, 20-63.

25. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 107.

26. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, 1998, 84-102. En la misma línea, J. Ratzinger, A. Scola, G. Chantraine, I. Biffi, entre otros. Otros intentos desde la dogmática son comentados brevemente en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 122-123.

Cristo es presentado como “norma concreta”, como “imperativo categórico concreto”. Con ello el autor pretende enfatizar que no se trata de una norma formal abstracta, sino “personal y concreta”, y sin embargo, universal. Ello se debe a que Cristo ha vivido una existencia igual a la nuestra, y en ella ha realizado su obediencia eterna de Hijo a la voluntad del Padre. De ahí que la confesión central de la fe en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, constituya también el principio teológico fundamental de la moral.

De esta manera, la relación con la norma es inmediatamente también relación con el autor de la norma, que se dona de modo personal, lo cual permite superar el peligro de abstracción y formalismo propio de las “éticas de la ley”. Por otro lado, este planteo supera la contraposición entre autonomía y heteronomía: en Cristo la ley se manifiesta como expresión de la voluntad del Padre y puede ser abrazada con amor, en una relación filial de obediencia. Así, toda la ley moral es reconducida a Cristo, ley viviente y personal, y la moralidad se manifiesta como la participación en el Espíritu de la obediencia de Cristo al Padre.²⁷

La opción por la categoría de norma para expresar el cristocentrismo moral se entiende desde el contexto referido: el intento de hacer frente a las éticas de impronta kantiana. Sin embargo, ello impone a esta propuesta los límites propios de una moral de la ley: se sigue moviendo en el ámbito de la conformidad de los actos con la norma moral, sin entrar en la lógica propia de la racionalidad práctica. Debe ser tomada, pues, como una provocación de carácter “teológico” a una reflexión más específicamente “moral”.²⁸

2.2 *Cristocentrismo del ser*

Frente a los cristocentrismos de la norma, que tienden a un extrinsecismo respecto del obrar moral, se desarrollaron otras propuestas fundadas en la categoría de “causa”. Con ellas la reflexión se remonta al plano metafísico, buscando definir el “ser en Cristo”, la ontología nueva que constituye causa eficiente del obrar cristiano. Ésta es la línea desarrollada por algunos moralistas de tradición alfonsiana, continuadores de B. Häring, también en polémica con los representantes de la moral autónoma.

27. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, Tesis 2.

28. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 102.

D. Capone propone una fundación de la moral cristiana sobre la cristificación ontológica y sacramental.²⁹ Para este autor, la teología moral: “es la parte de la teología que, a la luz del misterio de Cristo, trata de la persona moral, en cuanto, llamada por Dios en Cristo, es constituida persona; la cual, en comunión ontológica y sacramental con Cristo resucitado, y con la fuerza del Espíritu, puesta en existencia dentro del mundo y de su historia, obra frutos de vida para el mundo, en la tensión escatológica de la historia de la salvación”.³⁰

En la reflexión pre-conciliar, el sujeto de la moral era el hombre en cuanto capaz de producir actos morales y confrontarlos con la ley. En ello Cristo no tenía una influencia decisiva: constituía una motivación, un ejemplo, un legislador que agregaba para los bautizados preceptos específicos.

Capone propone otra impostación. Cristo no es una simple idea o ley. El cristianismo, antes de ser una doctrina, es la presencia de Cristo vivo y operante como fuerza para su Iglesia. Cristo es, ante todo, el Señor de nuestro *ser*: hemos sido creados en Él, y esa creación es ya en sí misma una *vocación* en sentido *sustancial*, que nos constituye como *personas*, capaces de responder al llamado de Dios. Esa personalización se profundiza al comunicarnos Cristo el don de la filiación divina y la redención que nos libera de la esclavitud del pecado. En esta simbiosis con Cristo, recibimos las energías naturales y sobrenaturales (sacramentales) para nuestra *existencia* en el mundo, animados por la confianza de que nuestro *existir* está sostenido por nuestro *ser* en Cristo.

Esta incorporación ontológica a Cristo, lo hace también Señor de nuestro *obrar*. Capone sostiene que la razón última del extrinsecismo que afectó tanto a la manualística como a la ética autónoma, se debe a la cosificación del obrar moral en actos aislados separados del ser profundo de la persona. Partiendo del adagio *agere sequitur esse*, este autor propone fundar la moral en la ontología de la persona, que en Cristo se ha convertido en una criatura nueva. La relación entre el indicativo de la gracia (“sois criaturas nuevas”) y el imperativo moral (“obrad entonces en novedad de vida”) no puede ser interpretado como una relación entre motivación trascendental y normativa categorial. Se trata más bien de una

29. D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo*, Bologna 1973. Un buen comentario de esta obra, en el contexto de la amplia producción de este autor, puede encontrarse en M. DOLDI, “L'uomo è persona in Cristo. Nel pensiero di Domenico Capone”, en *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 525-547.

30. D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo*, 11.

transformación que tiene lugar en el plano del ser, y que se expresa existencialmente a nivel del obrar. La *vocatio* sustancial engendra lo que el Concilio sigue llamando *obligatio* (OT 16), pero que habría que entender, para desterrar toda connotación de heteronomía, como la *tensión interior* donada por la presencia del Espíritu Santo en el creyente, que lo hace capaz de diálogo filial con Dios.

El vínculo entre el plano del ser y del obrar es garantizado por la mediación de la conciencia. Ésta, en cuanto conciencia de ser “en Cristo”, se hace normativa en el encuentro con la situación concreta. Esta última no consiste en una pura convergencia de circunstancias diversas e insignificantes, sino que constituye un *Kairós*, una revelación de la llamada de Dios, una presencia de valores que manifiestan el Ser fontal que interpela al hombre. El acto moral es la respuesta concreta a esa llamada de Dios, y debe ser entendido en el contexto de ese diálogo. La conciencia realiza una síntesis creativa entre la objetividad de las exigencias del propio ser de “nueva criatura” y la subjetividad contextualizada en modo singularísimo a través de las circunstancias. De esta manera, sin negar el valor de las normas universales, Capone repropone el postulado alfonsiano del primado práctico de la conciencia.

Este “cristocentrismo del ser” es un claro paso adelante, en cuanto lleva a la elaboración de una antropología auténticamente teológica, presupuesto indispensable para la teología moral. Pero no logra superar plenamente el modelo anterior, ya que tampoco se adentra en el dinamismo del obrar y en la perspectiva de la razón práctica. Ello deriva, por un lado, en resultados demasiado genéricos que lo condenan a la irrelevancia en el plano de las normas de acción; y por otro, en la tendencia complementaria a confiar a la conciencia creativa las determinaciones normativas, con el consiguiente peligro de subjetivismo.³¹

2.3 *Cristocentrismo del obrar*

El límite del modelo precedente, por lo tanto, debe ser superado a través de una reflexión que se desenvuelva en el plano específico del obrar

31. Una crítica al concepto de conciencia en D. Capone puede verse en L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, 1987, 218. La “reducción ontológica” de la acción, al no poder dar cuenta de su singularidad, termina dejando en manos de la conciencia la determinación de la acción concreta, cf. J. NORIEGA, *El camino al Padre*, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, 2001.

y de la razón práctica. Esta es la perspectiva del *sujeto*, que a través de sus acciones tiende a su realización personal. Ya no se trata, entonces, del punto de vista de la norma externa, ni el punto de vista metafísico de la causa ontológica, sino del *fin* que provoca el dinamismo práctico de la libertad. Ese fin, desde el punto de vista filosófico podemos definirlo en términos de “vida buena” (*eu-prasia*), y en términos teológicos, como la bienaventuranza, que es al mismo tiempo realización sobrenatural del hombre y glorificación de Dios.

La naturaleza trascendente y gratuita del fin último, a su vez, imprime a la moral cristiana un carácter personalista y responsorial, ya que la misma surge como respuesta al encuentro totalmente gratuito con Cristo. Este encuentro se revela como una promesa de plenitud inesperada, pero al mismo tiempo plenamente correspondiente al deseo humano. La respuesta a tal encuentro no puede ser otra que la conversión por la cual el obrar de Cristo es recibido en el obrar humano.

Nos hallamos aquí en el nivel propiamente moral. Cristo constituye el principio interior que mediante su Espíritu anima el obrar humano. “Se tratará de un «cristocentrismo del obrar» más que del ser, en el cual las principales estructuras de la acción (las facultades de la razón y de la voluntad, las pasiones, los hábitos y las virtudes, la ley y la gracia) son asumidas y transformadas por un nuevo principio formal”.³²

2.4 El cristocentrismo en *Veritatis Splendor*

Luego de haber analizado los principales modelos de cristocentrismo, conviene detenerse brevemente en el magisterio reciente sobre el tema³³. La *Veritatis splendor* ha propuesto una visión de la moral de carácter no sólo cristológico, sino netamente cristocéntrico³⁴. Narrativamente, esta opción está planteada desde el principio, al situar la pregunta moral en el contexto del diálogo de Jesús con el joven rico (Mt 19-16-21). A partir de este texto, el cristocentrismo moral es explicitado con la categoría del “seguimiento”:

32. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 108. Esta propuesta está siendo desarrollada por el autor como director del “Área Internacional de Investigación sobre el Estatuto de la Teología Moral fundamental”, instituida en 1996 por Mons. Angelo Scola en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense.

33. Para no dilatar excesivamente la presente investigación, dejo de lado el *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Evangelium Vitae*, que también son relevantes en este tema.

34. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 180.

“Él mismo se hace Ley viviente y personal, que invita a su seguimiento; da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras (cf. Jn 13, 34-35)” (n. 15)

El ideal de perfección que presenta el capítulo I de la encíclica no es otro que la persona de Cristo y se realiza en su seguimiento: “El camino y, a la vez, el contenido de esta perfección consiste en la *sequela Christi*, en el seguimiento de Jesús” (n. 19). Ello define el aporte específico de la fe a la vida moral: “seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana” (n. 19).

Seguir a Jesús no es ante todo recibir sus enseñanzas o cumplir sus mandamientos, sino “adherirse a su persona” (n. 20). Las exigencias que de ello se derivan son expresadas con la categoría de “imitación”:

“Jesús pide que le sigan y le imiten en el camino del amor, de un amor que se da totalmente a los hermanos por amor de Dios: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12). Este «como» exige la imitación de Jesús, la imitación de su amor” (n. 20, subrayado del texto)

Esta imitación no consiste en adecuarse exteriormente a un modelo, “una imitación exterior”, sino en “hacerse conforme a Él” (n. 21); una conformidad que tiene como referencia la concreta praxis histórica de Jesús, “el modo de actuar de Jesús, sus palabras, sus acciones...” (n. 20). Pero ello sólo puede acontecer como *gracia*, por la que el creyente es incorporado en la Iglesia:

“ella (la moral cristiana) consiste fundamentalmente en el seguimiento de Jesucristo, en el abandonarse a Él dejándose transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia” (n. 119)

Sin embargo, la afirmación más rotunda del cristocentrismo moral la encontramos en el n. 53:

“Él es el «Principio» que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo”

Cristo es el punto de referencia último y perfecto tanto de la ley antigua revelada a Israel como de la ley natural, el fin hacia el cual el hombre ha sido predestinado, y el criterio hermenéutico de todos los dinamismos humanos, naturales y sobrenaturales³⁵. Por ello, la moral natural no podrá

35. Por ello, Cristo puede considerarse “la síntesis a priori universalmente normativa”, escatológica e insuperable, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, Tesis 2.1.

concebirse ya como una dimensión yuxtapuesta a la moral propiamente cristiana, sino como ingrediente de la “figura” integral de la misma.

Estas afirmaciones de la encíclica constituyen un reclamo de profundización del carácter teológico de la ciencia moral, la forma crística y trinitaria del don que está en el origen de la respuesta creyente, y la configuración eclesial de la vida de fe, con el fin de superar el extrinsecismo que caracterizó la manualística, y mostrar más adecuadamente la colaboración entre el obrar humano y el obrar divino en la realización del hombre. A ese desafío intenta responder L. Melina con su propuesta cristocéntrica.

3. Cristocentrismo de las virtudes (L. Melina)

L. Melina desarrolla un “cristocentrismo del obrar” entendido como participación en las virtudes de Cristo,³⁶ en respuesta a los dos desafíos fundamentales que el iluminismo ha presentado a la teología moral católica: el de la *universalidad* y el de la *interioridad* de la moral. El primero está expresado en el axioma de G. E. Lessing: “un hecho histórico singular no podrá nunca fundamentar una verdad universal”. En referencia al segundo, por su parte, se entendió que la fe como fuente de normas morales no podía tener sino un significado heterónimo sobre la vida moral, contrapuesto a la interioridad de la razón. El cristocentrismo moral podrá responder a estas objeciones en la medida en que demuestre su capacidad de integrar la razón en orden a un discurso universal (3.1), y se muestre apto para transformar desde dentro el dinamismo moral (3.2).

3.1 Integración del momento racional en el cristocentrismo

La fase inicial del cristocentrismo moral, según hemos visto, se caracterizó por una aproximación puramente “material”, que introduce la referencia a Cristo como un contenido nuevo, o incluso como el único contenido, desembocando en un cristomonismo que no sólo se torna irrelevante en la práctica, sino que, al ser incapaz de iluminar la experien-

36. Puede verse una explicitación del concepto de “seguimiento” de Cristo como vida según las virtudes cristianas y principio de unidad de la ciencia moral en E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Madrid, 2000, 97-108.

cia moral concreta, se hace incomunicable en el plano natural. *El cristocentrismo moral debe concebirse, en cambio, de un modo formal, como un punto de vista sintético sobre el dinamismo del obrar cristiano.*

En segundo lugar, es preciso superar una visión intelectualista del conocimiento moral que desconoce el papel de la libertad en el conocimiento de la verdad³⁷. Según esta concepción, el adagio *agere sequitur esse* es interpretado en el sentido de que un análisis metafísico de la naturaleza humana, conducido de modo especulativo, permite definir normas de acción. Pero dicho adagio expresa un principio ontológico, no gnoseológico³⁸. El conocimiento del bien (moral, no ontológico) debe tener lugar de un modo *libre*; se trata de un conocimiento *original* que acaece en el contexto de una experiencia singular que el sujeto hace de sí mismo en el obrar. El bien moral, como fin adecuado de la libertad, no es conocido primero especulativamente para luego ser aplicado a la práctica, sino que es conocido en el seno mismo del obrar.

A partir de esta función del dinamismo de la libertad en el conocimiento moral, puede revalorizarse el tema de las *virtudes morales*, y en particular, de la *prudencia*, como hábito que perfecciona la razón práctica, ya que gracias a ellas el sujeto experimenta la atracción actual al bien verdadero, esencial para la “construcción” de la acción concreta. Se supera entonces el estrecho esquema post-tridentino constituido por el binomio ley-conciencia, que al considerar la acción exclusivamente en la perspectiva de lo lícito – ilícito, daba lugar a un extrinsecismo irreductible de la regla moral.

A su vez, si en el plano natural la prudencia perfecciona el funcionamiento de la razón práctica, desde el punto de vista teológico es la *sabiduría de Cristo*³⁹, el don que orienta al hombre hacia el fin último, al

37. Esta visión es típica de la neo-escolástica, que para oponerse al peligro del subjetivismo, formula una “ética de la verdad sin libertad”, en la que la verdad moral es deducida de la metafísica, y que equivocadamente identifica con la moral de la tradición católica y de S. Tomás de Aquino. Este error ha sido ampliamente puesto de relieve en nuestros días (cf. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980²; G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983; L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit.; M. RHONHEIMER, *Ley Natural y razón práctica*, Pamplona, 2000).

38. Para un estudio de esta expresión salvando la autonomía epistemológica de la moral, J. J. PÉREZ-SOBA, “Agere sequitur esse?”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit. 65-83.

39. “*Maxime sapiens et amicus*”, *STh* I-II, 108,4. Sobre Jesucristo como “sabio”: cf. B. PETRÀ, “Gesù, maestro di sapienza. Un “altro” approccio all’universalità etica del messaggio cristiano”, en *Rivista di teologia morale* 124/4 (1999), 487-493.

tiempo que ilumina las elecciones concretas, asumiendo y perfeccionando la prudencia. De este modo, la caridad produce una nueva integración de la prudencia y de todos los principios racionales del obrar, mostrando su cumplimiento último en Cristo.⁴⁰ La ley natural y la ley del antiguo Testamento, se manifiestan como anticipaciones parciales y profecías de la “ley viviente y personal” que es Cristo, en el cual aquéllas encuentran su hermenéutica definitiva.⁴¹

3.2 La integración del cristocentrismo en el dinamismo del obrar

Hemos reflexionado anteriormente sobre la importancia de la categoría de “fin” en orden al planteo de un cristocentrismo plenamente moral (*supra*, 2.3). Cristo mueve nuestra vida y es principio de nuestras acciones como fin amado y deseado. Esta afirmación puede ser desarrollada en dos direcciones.

En primer lugar, en diálogo con el personalismo, es posible definir una causalidad que no coincide con las tres que hemos aplicado hasta aquí para comprender el principio cristológico (eficiente, ejemplar y final): la *causalidad personal*, puesta de manifiesto por el personalismo metafísicamente fundado, como la forma singular del influjo sobre la libertad que tiene lugar en las relaciones interpersonales.⁴²

En efecto, Cristo no nos mueve al modo en que el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles mueve el cosmos, sino a través de una primera comunicación personal de su amor que suscita nuestra respuesta y provoca nuestro amor. Se podría reformular el axioma escolástico *agere sequitur esse*, ya mencionado, como *agere sequitur amari*. Esta causalidad personal, a su vez, puede asumir las otras, comenzando por la final, en una composición armónica y según la perspectiva propia del dinamismo moral.

40. Cf. VS 53: “Él (Cristo) es el «Principio» que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo”.

41. De este modo se asegura la unidad interna de la teología moral como disciplina científica, vinculando las exigencias morales racionales de universalidad, custodiadas por la doctrina tradicional de la ley natural, con la singularidad histórica de Jesucristo, “plenitudo legis”, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 93.

42. Este tema ha sido desarrollado por M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris 1963. Su aplicación para una renovada interpretación de la doctrina tomista, cf. J.-J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, “Amor es nombre de persona”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia 2001. Para un desarrollo de sus implicancias para la teología moral: L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit.

Una segunda dirección para el desarrollo del cristocentrismo del obrar apunta a la ética de la virtud. Se trata de redescubrir la perspectiva de la primera persona, la del sujeto que obra, el cual a través de la complejidad de sus dinamismos procura su verdadera plenitud⁴³. Tal es la perspectiva que adopta explícitamente VS 78. En ella, las virtudes son vistas como los dinamismos intrínsecos que permiten asegurar el carácter excelente del obrar humano.

El discurso de la virtud, sin embargo, se desarrolla en un plano general, y necesita ser completado por la referencia al *obrar excelente*. El concepto de “acto”, en efecto, es más rico que el concepto de “virtud”, en cuanto estas últimas son disposiciones habituales al acto, pero no lo sustituyen. Se abre así una perspectiva para la integración de un tema vital en el cristocentrismo moral: las *bienaventuranzas*. Para S. Tomás, las mismas no son normas a seguir sino actos excelentes, por los cuales el hombre participa del mismo obrar de Cristo, y ya desde esta vida, aunque en un modo paradójico, se acerca a la beatitud final y goza ya de un anticipo de ella en la acción.

3.3 El punto de partida: la situación moral originaria

Colocarse en el punto de vista del sujeto agente significa individualizar las características de la *situación moral originaria*, cuya estructura *interpersonal* ha sido más claramente puesta de relieve en la teología moral reciente gracias a los aportes del personalismo⁴⁴. En esta situación, el sujeto realiza una experiencia singular de cumplimiento, *anterior* a cualquier elección deliberada, en el encuentro con el otro, encuentro que contiene un germen y una esperanza de perfecta comunión interpersonal. Ella constituye un llamado a trascenderse a sí mismo en dirección al bien prometido. De allí surge el deseo que hace tender al hombre a la plenitud vislumbrada.

43. Entre las obras más importantes sobre el tema se encuentran G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1995; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid 2000; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano, 1988; P. WADDELL, *La primacía del amor*, Madrid, 2002.

44. Se puede comparar la descripción más clásica de G. ABBÀ, *Felicità*, cit., 28-29, con la de L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 19-27.118-123; J. J. PÉREZ-SOBA, “Amor es nombre de persona”, cit.; y más brevemente en ID., “Presencia, encuentro y comunión”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar humano*, cit., 345-377.

En el plano natural, podemos ejemplificar esto en la mirada de la madre hacia su hijo, que funda la posibilidad de éste de experimentarse como persona; en el plano sobrenatural, en la experiencia de la gracia, en la cual el encuentro con el amor gratuito de Dios suscita el deseo de amarlo.

Nace así el ideal práctico de la vida buena y feliz, en referencia a la cual los actos libres del hombre reciben su calificación moral, según sean dignos o indignos de él. Pero esta descripción genérica de la experiencia moral originaria, no podría mostrar su función de *medida* de los actos concretos, sin una adecuada mediación racional.

3.4 *Explicitación racional: el objeto moral*

Hemos dicho que el cristocentrismo moral debe plantearse como un cristocentrismo de las virtudes y del obrar excelente. Ahora bien, eso reclama una precisa doctrina de la virtud que esté radicada en principios racionales, de modo que aquella no se deslice hacia el convencionalismo cultural y al relativismo. Ello requiere una apropiada metafísica de la acción, y dentro de ella, una doctrina suficientemente diferenciada del objeto moral⁴⁵.

Según VS 82 la moral bíblica de la Alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes debe ser explicitada doctrinalmente mediante la doctrina del objeto moral:

“Sin esta determinación racional de la moralidad del obrar humano, sería imposible afirmar un orden moral objetivo y establecer cualquier norma moral determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones; y esto sería a costa de la fraternidad humana y de la verdad sobre el bien, así como en detrimento de la comunión eclesial” (*ibid*)

Ahora bien, según VS 78:

“Para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto de un acto del querer es un comportamiento elegido libremente ... Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa (subrayado del texto)

45. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, cit., 71-73.

La referencia al objeto moral no tiene aquí la connotación objetivista que afectó a la manualística post-tridentina. El acto no es considerado en su *esse physicum* para luego ser definido moralmente por su relación trascendental a la norma. Por el contrario, en la perspectiva “de la persona que actúa” o de “primera persona” se privilegia el dinamismo intrínseco de la acción. Ello hace que las virtudes sean vistas como factores decisivos y principios esenciales del acto bueno, en cuanto inciden directamente en la dimensión finalista del obrar.

Cuando se habla de “bien moral”, se entiende ante todo el bien que es la persona misma que elige, es decir, el “bien de la persona”, en cuanto mediante sus elecciones se hace buena⁴⁶. Esta bondad depende no sólo de la voluntad subjetiva de obrar bien, sino de la calidad de bien “verdadero” y no “aparente” de los objetos de su elección. Para alcanzar esta verdad, el camino no debe ser el de eliminar el sujeto con sus dinamismos (como ocurrió tendencialmente en la moral post-tridentina), sino el de poner las condiciones subjetivas para la percepción del verdadero bien. *Qualis unusquisque est talis finis videtur ei*. Estas condiciones no son sólo de naturaleza racional sino también afectiva; se trata de una connaturalidad con el bien que sólo es garantizada por la virtud, a través de la cual aquello que es bien “en sí” (*bonum simpliciter*) es percibido también como bien “para mí” (*bonum conveniens*).

“Por ello, como enseñan una vez más conjuntamente Aristóteles y Santo Tomás: “el virtuoso es la medida viviente del bien, porque lo que a él le parece bueno aquello que verdaderamente y en sí mismo es bueno». La razón de esto consiste en el hecho de que la afectividad humana, gracias a las virtudes, se preña de racionalidad y así reacciona frente a los bienes concretos según el orden que la razón ha impuesto allí, en ocasión de la experiencia de la plenitud de bien que le fue prometido”⁴⁷

Los bienes percibidos en la situación práctica originaria según el orden de la razón, constituyen bienes para el sujeto humano como tal: los *finis virtuosos* que hacen buena la vida humana, constituyendo para ella un *telos* con valor normativo, que se impone como un orden debido en los movimientos del deseo y de las elecciones de la voluntad. Ya no hablamos de una regulación exterior de los actos para que se conformen a

46. Un desarrollo de la relación entre “bien de la persona” y “bienes de la persona” puede encontrarse en L. MELINA, *El actuar moral del hombre*, cit., 46-55; J.J. PÉREZ-SOBA, “La persona y el bien”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 293-318.

47. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 121.

la ley o produzcan consecuencias mejores en el mundo, sino de una armonía que la razón introduce en las pasiones para poner el deseo humano en sintonía con su verdadero bien.

A través de esta concepción del bien moral es posible reasumir el tema de la felicidad como fundamento de la moral, en cuanto *beatitudo*, es decir, un ideal de plenitud y de vida buena, la única cosa que puede consistir en un fin en sí mismo para la razón.⁴⁸ Aquí no basta, como en la concepción moderna de felicidad (“happiness”), el estado de satisfacción subjetiva, sino que se requiere la rectitud de la voluntad, en el sentido de no querer nada malo. Y es precisamente el objeto moral el que permite distinguir entre verdadera y falsa felicidad.

3.5 Cristocentrismo moral y Trinidad

Hemos dicho que el cristocentrismo moral reclamaba una consideración trinitaria para no deslizarse hacia un cristomonismo.⁴⁹ Jesús, Hijo de Dios hecho hombre, remite siempre a la voluntad del Padre. La moral cristiana, teniéndolo a Él por modelo, es apertura a la voluntad del Padre, una “moral filial”. Y es el Espíritu el que nos concede la capacidad de vivir como hijos de Dios, transfigurando desde su interior el dinamismo de nuestro obrar. L. Melina reflexiona sobre esta contextualización trinitaria del cristocentrismo moral con ayuda de Santo Tomás y S. Buenaventura.⁵⁰

1. El cristocentrismo de la *Suma Teológica* está implícito en la pneumatología, en cuanto es mediado por la acción del Espíritu sobre los principios del obrar. Cristo, que en la pneumatología tomista aparece como la fuente de la gracia del Espíritu y como el modelo exterior a imitar, es presentado en el tratado sobre la ley nueva del Espíritu como “*maxime sapiens et amicus*” (S.Th I-II 108, 4).

1.1. La idea de “amistad” subraya el carácter interpersonal de la moral, centrada en la relación con Cristo. Como hemos ya señalado, nos en-

48. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 58-62.

49. Para un panorama resumido de la impostación moral trinitaria desde la perspectiva que analizamos: J. NORIEGA, “El camino al Padre” y “Movidos por el Espíritu”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 155-182; 183-200.

50. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 189. Otra aproximación al mismo tema: cf. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, 1º parte, cap. 2: *La trinidad: fuente y meta de la vida moral cristiana*, 55-81.

contramos aquí con un presupuesto esencial de la vida moral cristiana: en su origen está el don de la amistad con Dios en Jesucristo.⁵¹

1.2. La referencia a la “sabiduría”, muestra la vinculación de la cristología con la sabiduría originaria del Padre, que se expresa en su *lex aeterna*, expresión de la sabiduría creadora, y que se comunica al hombre en la *lex naturalis*, la luz por la cual la razón natural participa de aquélla. Por otro lado, dicha referencia vincula la cristología al Espíritu, que comunica al hombre el don de la sabiduría, que da al hombre una connaturalidad con Dios, que le permite juzgarlo todo bajo su luz.⁵²

En resumen, el cristocentrismo de la moral tomista de la *Summa* se inserta en el dinamismo del obrar respetando sus principios (virtudes, razón práctica, actos), gracias al don del Espíritu, que permite interiorizar su influjo a través de las virtudes y los dones. De este modo, la dimensión trinitaria de la referencia cristológica asegurar tanto la universalidad como la interioridad de la exigencia moral.

2. La moral de San Buenaventura, por su parte, es explícitamente cristocéntrica, y más aún, consiste en un “cristocentrismo de las virtudes”. En efecto, Cristo es el ejemplar de las virtudes.⁵³ El ideal moral del hombre no es otro que el de asimilarse a la figura cruciforme de la caridad divina (*cruciformitas*). Ello es posible gracias a la iluminación del Verbo encarnado, que no sólo nos alcanza a través de sus signos y de su doctrina, sino también a través de sus ejemplos.

Esta idea del modelo, que como hemos explicado, permanece siempre en cierta medida exterior al obrar moral, se hace interior a través del influjo del Espíritu. El Verbo inspirado consiente la participación íntima de las virtudes de Cristo⁵⁴. Del encuentro con Cristo nace el “*incendium amoris*” por el cual “el amante se convierte en el amado”, el creyente se hace verdaderamente virtuoso. La virtud no es en la doctrina del santo franciscano un hábito debido al esfuerzo del hombre, sino una cualidad

51. Sobre la vinculación de esta perspectiva personalista con la vida trinitaria puede verse el n.7 de la Carta apostólica de JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, y su comentario por A. SCOLA, “Identità e differenza sessuale”, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etliche*, Bologna, 2003, 447-453

52. Sobre el don de la Sabiduría y su función en el dinamismo moral, J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*”, Mursia, 2000.

53. “*Exemplar excitativum virtutum*”, S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d.35, a.1, q.2, concl.

54. Cf. S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d.34, q.1, a.1 (III, 737 a).

que Dios obra en nosotros, y por la cual nuestros actos se hacen proporcionalmente a nuestra vocación sobrenatural.

Esta referencia cristológica, y la concepción de las virtudes como don divino, obliga a una reformulación del significado y la jerarquía de las virtudes. El primado de la caridad (“madre” y “forma” de las demás virtudes) y de las virtudes teologales, cambia el significado complejo del organismo virtuoso y trae a la luz nuevas virtudes (humildad, obediencia, servicio (cf. Fil 2 y Jn 13), poniendo de manifiesto, en este nivel, el carácter específicamente cristiano de la moral.⁵⁵

3.6 Cristocentrismo moral e Iglesia

Hemos dicho ya, en referencia a la situación moral originaria, que la libertad del hombre es precedida por el don de un encuentro personal. Desde el punto de vista teológico, podemos definir ese don como el amor gratuito de Dios, en el cual se radica, “mora”, la acción del cristiano (cf. Jn 15). Ahora bien, este amor que precede y funda la libertad como su “morada”, en la cual aquella puede desplegarse en plenitud, tiene una dimensión constitutivamente eclesial.⁵⁶

Este amor que precede nuestro obrar debe ser interpretado en clave trinitaria. El Padre nos ha librado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al Reino de su Hijo, reconciliándonos consigo por la sangre de su cruz (Col 1, 13.20). Ello obedece al designio por el cual fuimos elegidos de antemano para ser hijos adoptivos por medio de Jesucristo (Ef 1, 5). Esta predestinación originaria a vivir “en Cristo” (*en Christoi*, Rom 6, 11) constituye el fundamento de nuestro obrar moral. Su contenido consiste en la participación en la imagen del Hijo, el Verbo encarnado, de modo que Cristo puede ser definido como “norma concreta del obrar moral”⁵⁷. Por su parte, el Espíritu Santo obra la universalización de Cristo –norma personal y concreta, haciendo presente su persona y su obra a todos los tiempos y contextos culturales. A la vez, el Espíritu, al hacer posible la imitación concreta, personal e interior, impide que esta ley permanezca abstracta y general, con el peligro de devenir genérica y minimalista.

55. Cf. L. MELINA, *El actuar moral del hombre*, cit., 38-39; ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 196.

56. Esta idea de morada se vincula a la etimología de “*ethos*” (con eta); y a la raíz antigua del concepto de “*eleutheria*”, en cuanto “estar o sentirse en la propia casa”, L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 209.

57. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, cit., tesis n.2.

Pero el Espíritu no es sólo subjetivo: su obra se despliega también en la construcción y vivificación de la Iglesia, en la Sagrada Escritura, en los sacramentos, en la Tradición y en los ministerios: aquello que Balthasar llama “dimensión objetiva del Espíritu” (*Geistesobjektiv*).⁵⁸ En el Espíritu se realiza la unidad entre lo objetivo y lo subjetivo.

La moral cristiana, por lo tanto, tiene una configuración esencialmente eclesial. La incorporación “en Cristo” a través del bautismo es con-corporación con los hermanos de fe en la Iglesia, lo que implica el don de la conciencia del “nosotros” eclesial, según el modelo de la vida trinitaria. Esta dimensión se hace particularmente visible en el sacramento de la Eucaristía, del cual surge la Iglesia. Por él recibimos el don del mandamiento nuevo, que nos permite participar del obrar nuevo de Cristo. La pertenencia a la Iglesia se realiza por medio del signo eucarístico visible; la realidad del sacramento es la *caritas* eclesial. El acto eucarístico es el paradigma de todo el obrar cristiano, de modo que la moral cristiana debe definirse como moral eucarística.⁵⁹

Ahora bien, la afirmación de que la Iglesia nace de la Eucaristía no es suficiente para comprender la relación entre ambas. En efecto, también es cierto que “la Iglesia hace la Eucaristía”. La Iglesia, como Esposa de la Cabeza y Madre del Cuerpo, está asociada gratuitamente a la obra de salvación de Cristo, en tanto que precede al creyente, generándolo a la fe y a la vida cristiana.

Madre, como María, la Iglesia continúa generando y educando a sus hijos en el camino de la vida cristiana, a través del don del Espíritu, que obra en su Tradición vivificante. Ello tiene lugar en un triple nivel: a través de la santidad, de los sacramentos y de la enseñanza (Escritura, Tradición y Magisterio). La Iglesia es el lugar del conocimiento moral, a través de una doble enseñanza: una interior, por obra del Espíritu, y otra exterior, por obra de la comunidad y sus ministros (cf. 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11), a través de la predicación y de los ejemplos de vida santa.⁶⁰

La relación entre Espíritu y ley en el ámbito de la Iglesia puede ser definido de la siguiente manera: en la presente fase de la historia de la sal-

58. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, III, 292-339.

59. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 213; J.J. PÉREZ-SOBA, “Memoria eucarística del don de Cristo, alimento de la acción”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 245-270.

60. Cf. En este último sentido, la comunidad cristiana puede definirse como “*Ecclesia morum regula*”, S. AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae catholicae*, XXX, 62.

vación, la ley (entendida como instrucción exterior sobre el bien a realizar y el mal a evitar) es, al mismo tiempo, secundaria e insuperable.

La secundariedad de la ley se verifica a varios niveles. En la *lex naturalis*, el ordenamiento de la razón conforme a la ley eterna tiene primacía respecto de las proposiciones normativas que lo expresan.⁶¹ En el Antiguo Testamento, el Decálogo debe ser entendido a la luz de la Alianza, don gratuito de Dios que compromete su fidelidad para con su Pueblo. Finalmente, en el régimen de la Nueva Alianza, lo que es específico y dominante (*id quod est potissimum*) es la gracia del Espíritu Santo, que nos es donada por la fe en Jesucristo, mientras que los elementos escritos y exteriores de la ley son secundarios y se refieren a la preparación para recibir tal gracia (*dispositiva*) o a las reglas de su ejercicio efectivo (*ordinativa ad usum*).⁶² Entre el Espíritu y la ley se da una *polarización dinámica*, por la cual el Espíritu es llamado a tomar cada vez más claramente la iniciativa en la vida del cristiano, a modo de un “instinto”,⁶³ que hace cada vez más interior y espontánea la conformación de la libertad al bien, sin que ello permita prescindir de las prescripciones exteriores: en efecto, la gracia del Espíritu nos llega a través de la humanidad del Verbo hecho carne. La moral cristiana es una moral encarnada, que excluye todo antinomismo espiritualista.

Para concluir estos lineamientos básicos sobre la dimensión eclesial de la moral cristocéntrica, es necesario vincular la misma al concepto de “conciencia”, tema que desde la crisis suscitada por la *Humanae Vitae* ha sido debatido con particular intensidad. Santo Tomás, a partir de la supuesta derivación etimológica de “*cumscientia*” a partir de “*cum scire*” (“*cum alio scire*”, “*quasi simul scire*”),⁶⁴ caracteriza aquella como un saber junto con otros la verdad, con una verdad que tiene un carácter universal, y por lo tanto, común. Es comunión en la verdad con aquellos que buscan el bien. El juicio de conciencia, a la vez que expresa la subjetivi-

61. Dicha primacía se expresa en la distinción entre ejercicio *directo* y ejercicio *reflejo* de la razón práctica, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos*, cit., 330.

62. Cf. S.Th. II, 106,1c.

63. Cf. S. PINCKAERS, “L’instinct et l’Esprit au coeur de l’éthique chrétienne”, en C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Paris, 1991, 213-223.

64. Cf. S. Th., I, 79,13; *De Veritate* 17, a.1. Sobre la dimensión eclesial de la conciencia, cf. L. MELINA, *Moral: entre crisis y renovación*, cit., 83-103, en especial, 97-98; ID., *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 234-236.

dad en su nivel más íntimo y personal, es siempre, al mismo tiempo, universalizable, en cuanto se radica en aquello que en nosotros es objetivo y común. La conciencia conduce al hombre más allá de sí mismo: para estar seguro de no engañarse, él debe vivir en un intercambio continuo con los otros acerca del bien y de lo justo, en la comunidad de vida moral.

El nexo entre la conciencia y la Iglesia, consta de dos elementos estructurales esenciales: el primado interior de la inspiración por parte del Espíritu, y también la necesaria verificación e instrucción exterior de parte de la Iglesia en sus elementos sacramentales, magisteriales y disciplinares. Esta dimensión exterior, sin embargo, no habla a la conciencia “desde fuera”, en la medida en que es interiorizada por el mismo Espíritu, en la docilidad de la fe.⁶⁵ De este modo, debemos concluir que el nexo entre conciencia e Iglesia es intrínseco y dinámico. La “*communio* eclesial” es el lugar donde el individuo toma conciencia de su vocación, en diálogo con Dios y con los hermanos, y por lo tanto, el lugar donde, en un sentido teológico, se “personaliza”.⁶⁶ Adquiere así junto con la conciencia de su propia misión, la de los pasos adecuados para realizarla.

4. Moral cristológicamente orientada (K. Demmer)

La propuesta de K. Demmer se presenta como una alternativa al modelo cristocéntrico. Para este autor, dicho paradigma moral ha fracasado, ya que pese a constituir una justa reacción frente a las deficiencias de la moral pre-conciliar, ha caído en el formalismo, y en una radicalidad sin mediaciones, que lo alejó irremediablemente de la praxis moral concreta. Estos resultados negativos son consecuencia de la incapacidad estructural del cristocentrismo en sus diferentes versiones, debida a la carencia de una explícita mediación entre cristología y antropología. Es preciso, entonces, ir más allá de este paradigma, y preguntarse por la *autoconciencia normativa*, la imagen de humanidad plenamente realizada, que caracteriza al creyente en Jesucristo. Con ese fin, Demmer profundiza en el concepto de razón moral y procura sentar algunos presupuestos

65. Sobre la virtud de la “*docilitas*” (S.Th. II-II, 49,3) interpretada bajo el concepto ignaciano de “vergüenza”, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 252-254.263-265.

66. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, “Las personas del drama: el hombre en Cristo”.

metodológicos imprescindibles para la formulación de una “moral cristológicamente orientada”.⁶⁷

4.1 Autonomía e historicidad de la razón moral

Demmer parte de la afirmación de que la razón moral es *autónoma*. Ella es capaz de percibir la fuerza vinculante absoluta de la exigencia moral, y por consiguiente, es capaz de fundarla. Ahora bien, el contenido de la exigencia moral no es inmediatamente inteligible en todos sus aspectos particulares, porque tal conocimiento reclama un esfuerzo de interpretación de las condiciones históricas en que se despliega el obrar. Hablamos entonces de autonomía en un sentido *relacional*.

Las condiciones históricas del obrar moral, por su parte, son interpretadas por el creyente a la luz de su autoconciencia de tal, de su identidad, en cuanto la fe le brinda una idea de vida plenamente realizada, un conjunto de implicaciones de sentido que aquél busca realizar en su obrar. La mediación entre fe y moral no es, por lo tanto, directa sino comprensiva, hermenéutica, ya que la fe brinda al creyente una nueva auto-comprensión, la cual origina sucesivamente consecuencias morales. Esta nueva auto-comprensión parte de una mutación de las condiciones trascendentales en que se arraiga su razón moral, una nueva pre-comprensión.

Esto nos lleva a considerar el tema de la *historicidad inmanente* de la razón moral. La historia no es una sucesión de eventos yuxtapuestos, sino “un tiempo comprendido, interpretado y gobernado a la luz de una finalidad”⁶⁸. La historia no es una categoría cosmológica sino antropológica. Esto no significa negar la existencia de la razón moral o la ley natural como tales, sino señalar que sus exigencias objetivas son descubiertas y actuadas históricamente. La fe en Jesucristo implica una opción antropológica que irrumpe en el diálogo histórico entre concepciones antropológicas de fondo y de concepciones éticas finales.

Ahora bien, la historia no es sólo un evento de comprensión y de interpretación, sino también un “evento de libertad”, una riesgosa liberación de las coerciones de la culpa humana. La libertad, entendida como potencialidad para el bien, tiene su historia:

67. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 77-82.

68. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 79

“La justa impostación de esta problemática es entonces: ¿qué fuerza de libertad es donada al creyente? ¿Recorre ella también una historia, sea en la vida de la comunidad salvífica eclesial sea en la vida del individuo? ¿Qué consecuencias se derivan de ello para la corrección del obrar? ... Naturalmente existe una estructura racional de lo real. Pero lo que se entiende por ella no es establecido a priori sino con-determinado por la libertad”⁶⁹

Por su parte, el proceso por el cual la luz de la fe alcanza la vida moral del creyente por mediación de su autoconciencia, constituye una base para la comunicación con el no-creyente. Dicha comunicación, en efecto, debe entablarse a nivel de sus respectivos proyectos antropológicos, en la esperanza de poder acrecentar progresivamente el ámbito de coincidencias.

En suma, para este autor el evento particular de la salvación en Jesucristo y la universalidad de la razón moral deben ser mediados a través del pensamiento. Las implicaciones antropológicas reconocidas en la fe llevan en sí una pre-comprensión, relevante no sólo para el contenido, sino también para la forma de la moral.⁷⁰

4.2 La tarea de la hermenéutica

La historicidad de la razón moral y de la ley natural comporta la necesidad de una hermenéutica. En el ámbito de la teología moral, la hermenéutica es “el arte de la comprensión a través del abismo del tiempo”,⁷¹ distinta de la “explicación” reservada al ámbito de las ciencias exactas.

En primer lugar, la hermenéutica se presenta como un método dirigido a interpretar un texto o un evento del pasado según determinadas reglas científicas. Este método aborda el contexto, sea entendido como el conjunto de factores contemporáneos que influyen en la *mens auctoris*, o bien, en un sentido más amplio, como la ante-historia del texto. Hasta aquí la pregunta fundamental es: ¿qué quería decir el autor?

A su vez, el texto pone en movimiento una post-historia. El intérprete no entra nunca en contacto directo con el texto del pasado, aisladamente considerado, sino que dicho contacto resulta mediado a través de la historia de las consecuencias. De este modo, se intenta reconstruir la

69. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 81.

70. Piénsese en la incompatibilidad de la moral cristiana con una ética utilitarista o una ética puramente formal del deber.

71. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 84.

génesis de una entera tradición, de la cual el texto individual es parte integrante. Aquí, la pregunta que guía al hermeneuta es: ¿cuáles son las instancias fundamentales que dirigen y guían el desarrollo de esta tradición?

Lo que se busca lograr a través de estas preguntas es la “fusión de horizontes”. El intérprete no permanece en una actitud pasiva ante su objeto, sino que da su contribución activa aportando su problemática e interrogantes a la tradición. De esta fusión nace la novedad histórica, ya que la tradición no pre-contiene desde siempre las soluciones del presente, sino que el presente, en cuanto arraigado en el pasado, es creativo.

Además de ser un método, la hermenéutica es, en segundo lugar, una teoría de la comprensión (H. G. Gadamer). El objetivo principal de dicha teoría es echar luz sobre las estructuras y las leyes que rigen y determinan la comprensión, en tanto sujeta a la propia e intrínseca historicidad. En este punto no basta indagar en la dialéctica entre texto y contexto, sino que es preciso una “hermenéutica de lo profundo”,⁷² sacando a la luz todos los factores interiores y condicionan la percepción y la consiguiente argumentación moral. Nos referimos a la visión antropológica subyacente, y al modo en que la fe impacta en ella. Ello nos permite poner en evidencia los criterios que legitiman y fundan nuestro discurso moral, y hacerlos ingresar en nuestro proceso de comunicación para que sean accesibles a nuestros interlocutores.

Queda así delineado el programa que persigue la hermenéutica en la teología moral:

1. Reconstruir la génesis de una norma en cuanto texto, para comprender mejor su significado, penetrando progresivamente en la dialéctica del texto y sus sucesivos contextos históricos, con el fin de determinar las exigencias de una obediencia sensata a la norma;
2. En el nivel de la teoría de la comprensión, revelar los presupuestos interiores que condicionan el discurso normativo, sin pretender sustituir la percepción moral, sino haciéndola más traslúcida.

La hermenéutica moral parte de la convicción de que el Absoluto es aferrable a través de la historia y no más allá de ella. Por tal motivo, el autor se opone a lo que denomina “absolutismo moral”, el cual alega la exis-

tencia de principios absolutos e inmutables, sin percibir que más allá de la invariabilidad de sus proposiciones nocionales, los mismos experimentan cambios en su puesta en práctica. Precisamente, la hermenéutica procura captar estos cambios y tenerlos bajo control.

4.3 Implicaciones antropológicas de la fe

Teniendo en cuenta estos presupuestos, Demmer invita a liberarse de la expectativa irrealista de encontrar en la Sagrada Escritura, y en particular en el Nuevo Testamento, un *ethos* específico en el nivel de las normas categoriales. La especificidad que aporta la Revelación consiste en un horizonte dominante de sentido y de intencionalidad, que ejercita su historia de las consecuencias sobre la comprensión y aplicación interpretativa de los contenidos categoriales.

La fe, en efecto, aporta un sistema de coordenadas o *implicaciones antropológicas*,⁷³ un conjunto de nociones abiertas, aptas para el desarrollo hermenéutico. Por ejemplo: la doctrina de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26) pone el fundamento de la dignidad indestructible de la persona, sustraída a cualquier disposición arbitraria. No es que esta verdad no pueda ser conocida por la sola razón, pero la fe la revela en su última profundidad, a partir de lo cual la razón moral va descubriendo progresivamente sus alcances. Otro ejemplo puede ser la teología de la historia: la revelación en cuanto evento histórico particular confiere un sentido definitivo e indestructible a la historia del hombre, de modo que el creyente sabe que no hay situación histórica que pueda ser considerada como privada de sentido. La Encarnación, por su parte, pone un fundamento de insuperable radicalidad a la igualdad y fraternidad entre los hombres: si Dios se ha hecho igual a los hombres, los ha hecho iguales entre sí. El vértice de esta consideración se alcanza en el evento de la muerte y resurrección del Señor: la muerte deja de ser para el creyente una catástrofe definitiva, para significar el tránsito a la gloria celeste. Ello le permite abrazar la muerte al término de la propia vida con serenidad y confianza. El juicio final subraya la provisoriedad y relatividad de todo juicio humano, y estimula a buscar modos de evitar los juicios definitivos

72. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 86.

73. Concepto desarrollado en el ámbito de la teología trascendental por K. Rahner: se puede hablar de Dios sólo si contemporáneamente se habla del hombre, la teología se elabora en el horizonte de la antropología, cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, 46-48.

(ej. abolición de la pena capital). La doctrina de la justificación gratuita, por su parte, genera actitudes de gratuidad hacia el prójimo. El funcionamiento de la razón moral dentro de este marco de implicaciones antropológicas de la fe da a la moral cristiana una fisonomía inconfundible.

Ahora bien, la salvación cristiana se comprende en el nivel de la “*natura sanata*”. La naturaleza humana, en su condición concreta, se encuentra sujeta a la conflictualidad de la historia, y de modo particular, a la concupiscencia, en cuanto “existencial negativo”. En esta perspectiva, la mente renovada del cristiano se hace capaz de mejorar el estado actual del conocimiento moral, y de superar las constricciones de la historia descubriendo mejores alternativas de acción. Es preciso para él colocarse en la perspectiva de un progresivo mejoramiento. “La naturaleza humana normativa es aquella plenamente reconciliada”.⁷⁴

Los ejemplos que hemos citado ilustran la estrecha relación entre teología y antropología, y permiten comprender la autoconciencia del creyente como lugar de la reflexión moral. En particular, como ya hemos dicho, existe una íntima unidad entre cristología y antropología: Cristo es el hombre perfecto (GS 22). Sobre algunas de las implicancias morales de esta verdad trataremos a continuación.

4.4 *Cristología narrativa y especulativa*

La reflexión general sobre las implicaciones antropológicas de la fe debe ser profundizada ahora en el ámbito específico de la cristología. Aquí sólo podemos hacer referencia a algunas líneas básicas.⁷⁵

1) Comencemos por algunas notas de cristología *narrativa*. Ésta se refiere no a los misterios centrales de la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesús, sino a los eventos y gestos de su vida, y a su predicación. A través de ellos es posible descubrir la autoconciencia de Jesús, de su filiación e intimidad únicas con el Padre celeste. Esta “*mens*” completamente original, a través de la comprensión e interpretación de la comunidad eclesial, se pone al alcance del cristiano, que por su fe entra a participar de dicha intimidad. Citaremos dos rasgos característicos de aquélla: su modo de situarse frente a la Ley y a las expectativas mesiánicas de su tiempo.

74. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 122.

75. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 20-48, y algo resumidas en id., *Interpretare e agire*, cit., 104-124.

En el Antiguo Testamento la ley no es sólo un conjunto de normas y prohibiciones, sino el signo de la presencia salvífica de Jahveh en medio de su pueblo. Sin embargo, pesaba sobre la Ley una incapacidad para superar el mal de raíz. Ella sólo podía resistir el mal imperante en el mundo, como un dique que limita un espacio para el bien. Por su parte, la casuística, prolongando esta función de resistencia de la ley, buscaba determinar el grado posible de abnegación que se le puede exigir al individuo limitado en sus fuerzas.

En este contexto, el Sermón de la Montaña constituye una crítica de la ley en el sentido de su superación. En él es puesta en cuestión la función de la ley como resistencia contra el mal: del discípulo de Jesús se exige la fuerza para prevenir creativamente el mal, y contraponerle la alternativa mejor que rompa con el círculo vicioso de la historia⁷⁶. Los ejemplos extremos, empleados como ilustración, ponen en evidencia la indómita seriedad de dicha exigencia. La motivación de fondo reside en la misericordia incondicionada e ilimitada de Dios. Entregándose a ella, el creyente alcanza una nueva fuerza de libertad que le permite una nueva estrategia de discernimiento y de acción.

Otro tema relevante en este contexto es la progresiva purificación de las expectativas mesiánicas veterotestamentarias, que alcanza su punto culminante en la tendencia anti-apocalíptica del anuncio de Jesús. En éste, el reino mesiánico asume un significado trans-político. No es ya una manifestación avasallante del poder divino que justifica a sus fieles a la vista del mundo, sino una realidad que se hace presente misteriosa y progresivamente en la experiencia de dolor, de impotencia y de servicio, para manifestarse plenamente al fin de la historia.

En resumen, tanto en relación a la función de la Ley, como a la forma de aparición histórica de la salvación mesiánica, la historia de Jesús comporta un cambio radical y en ella se delinean las estructuras de una nueva teología de la historia, que supera las rígidas concepciones salvíficas ligadas a un cumplimiento intra-histórico.

2) La relación entre verdad moral y el evento-Cristo se instaura también en el nivel de la cristología *especulativa*. En ella se delinean los primeros contornos de una reflexión sistemática. En el Nuevo Testamento exis-

76. Esto se ve particularmente en las antítesis secundarias, que van más allá de la ley, a diferencia de las primarias, orientadas a radicalizarla, cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 95.

te una multiplicidad de aproximaciones cristológicas que se completan recíprocamente y que no son reductibles entre sí. Aquí simplemente señalo algunos aspectos particularmente significativos para la teología moral.

La cristología joanea, cuya finalidad es anti-gnóstica, subraya la verdadera humanidad del Logos eterno hecho carne (Jn 1). En esta perspectiva se coloca la relación entre la cuestión de Dios y la de Cristo: su filiación es única; a través de Cristo se abre el acceso a Dios (Jn 14, 9), ver a Cristo es ver al Padre. A partir de ello se delinean los primeros contornos de una antropología teológica en perspectiva cristológica. La historia asume la forma de una cristofanía: toda situación histórica particular recibe su significado de la presencia de Cristo en ella.

Ulteriores elementos son aportados por la cristología paulina. Cristo es el fin de la ley (Rom 10, 4). Se concluye así el drama del hombre bajo la ley (Rom 5-7), salida formulada a través del anti-concepto “ley de Cristo” (Gal 6, 2). Cristo muerto y resucitado reina en el cristiano, y la consecuencia de ello es la novedad de vida (Rom 6, 1-5). En lo que respecta al obrar moral, la teología paulina instaura un nexo entre el indicativo de la nueva condición del cristiano y el consiguiente imperativo (Gal 5, 25). La nueva base cristológica de la ley permite afirmar la abolición de esta última como vía de salvación, sosteniendo al mismo tiempo la importancia de las buenas obras (Rom 8-11).

4.5 Repercusión de la cristología en la teología moral

A continuación, Demmer analiza el modo en que estas líneas de cristología, tanto narrativa como especulativa, influyen en la teología moral.

1) En primer lugar, ¿qué influjo histórico ejerce la cristología narrativa en la comprensión y la praxis moral del creyente? Ciertamente ese influjo es de tipo *formal*, pero al mismo tiempo produce efectos importantes para el contenido.

“En Jesucristo son modificados los presupuestos antropológico-trascendentales de la inteligencia y de la praxis moral. El creyente es puesto en la condición de transformar desde el interior las condiciones histórico-conflictuales de su inteligencia como de su conducta, porque ya ha sido transformado precedentemente por su participación en la relación con Dios propia de Jesús.”⁷⁷

77. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 105.

Una actitud de esperanza permite al creyente abandonar, en la dirección de su conducta, la estrategia de evaluación propia de la ley, que se limita a resistir el mal, y con ello pone límites a la realización del bien.

Ello, a su vez, no puede dejar de tener repercusiones en la formulación e interpretación de las normas. Estas constituyen “valoraciones coaguladas” que indican el standard de corrección de una determinada comunidad, que tiene en cuenta los límites que surgen de la conflictualidad de la historia, y en particular de la culpa, pero están abiertas, a su vez, a mejores alternativas de acción. La renovada auto-comprensión del creyente le permite captar un plus cualitativo en su inteligencia moral, que lo habilita para mejorar los standards de valoración y acción concreta.

Claro está que esta “contra-historia” no escapa a las leyes de la historicidad, ya que las mejores alternativas se van delineando sólo de modo gradual, y a través del testimonio de las “élites éticas”, para ir logrando progresivamente un cambio en la conciencia dominante. Aquí sólo podemos mencionar algunos paradigmas a través de los cuales la teología moral asume este proceso de liberación, contribuyendo al progreso del sujeto moral:

- a) La *casuística*.⁷⁸ Ésta acumula la experiencia acerca de las posibilidades y los límites de la libertad, y pone a disposición dicho saber para iluminar lo posible y razonable en una situación imaginada, determinando el grado de empeño exigible y protegiendo contra un rigorismo destructivo. Pero al mismo tiempo, trata de ampliar los confines del empeño moral, abriendo a standard más elevados de valoración.
- b) La *cooperación*.⁷⁹ Se refiere a las situaciones conflictivas a las cuales es expuesto el individuo en el seno de la sociedad pluralista. La inevitabilidad de la cooperación constituye una continua provocación a la salvaguardia de la propia identidad moral. Sólo una valoración que tiende hacia standard mejores permite superar la alternativa de la resignación total, o de la renuncia purista a la construcción del mundo.

78. Cf. K. DEMMER, “Erwägungen über den Segen der Kasuistik”, en *Gregorianum* 63 (1982) 133-140.

79. Cf. K. DEMMER, “Der Anspruch der Toleranz. Zum Thema «Mitwirkung» in der pluralistischen Gesellschaft”, en *Gregorianum* 63 (1982) 701-720; ID. “Cooperación”, en H. ROTTER- G. VIRT, *Nuevo Diccionario de moral cristiana*, Barcelona, 1993, 90-94; ID. “Compromiso”, *ibid.*, 69-71.

- c) La *epikeia*.⁸⁰ En la raíz de los paradigmas anteriores se encuentra la *epikeia*, orientada en sentido histórico-salvífico. La misma no vale sólo para la ley positiva, sino que es posible una transferencia sensata a las normas de la ley moral natural. Las situaciones de conflicto decisional pueden constituir una invitación a la reelaboración de normas hasta entonces retenidas como válidas, cuando su interpretación tradicional ha perdido su valor funcional, y reclama por tanto, una mayor diferenciación. De este modo, la *epikeia* libera al sujeto moral de las exigencias presuntas (que no tienen presentes los límites de los condicionamientos históricos), para orientarlo hacia las exigencias reales, que interpretan adecuadamente las perspectivas de actuación que surgen de la evaluación de las situaciones conflictuales.

Por otro lado, ya que las normas de acción, debido a su inevitable abstracción, dejan un cierto margen de libertad de aplicación, corresponde también a la *epikeia* descubrir estos espacios de libertad y el modo en que deben ser aprovechados, conectándose así con el discernimiento de espíritus.

La tendencia anti-apocalíptica del anuncio de Jesús debería redundar, en el creyente, en una actitud de “responsabilidad crítica”. Allí donde una concepción reductiva del mundo y de la historia asignan a lo político una función que no corresponde a sus reales posibilidades, la responsabilidad consistiría en desenmascarar tal optimismo salvífico. Frente a la tendencia de lo político a reforzar, incluso involuntariamente, los condicionamientos históricos de la culpa, la responsabilidad significa bregar por la superación de estos últimos, delineando adecuadamente los fines de la acción política y procurando una mejor adecuación de los medios empleados⁸¹, así como brindando un testimonio orientado a modificar en el largo plazo la conciencia dominante.

80. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 61-66.110-111; G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, en D. MIETH (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona, 1995, 229-249. En una posición radicalmente contraria, R. LUÑO, “La epiqueya en la atención pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar”, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, 2000, 81-96.

81. Un interesante tratamiento del tema de los fines y los medios en política: cf. J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, 1984, 69-113.

2) Para comprender la influencia de la cristología *especulativa* sobre la teología moral, es preciso recordar que la fe y razón ejercen un recíproco influjo histórico⁸², a través de las implicaciones antropológicas. La concreción de estas últimas, que según hemos visto ya revisten un alto grado de abstracción, requiere, por un lado, la explicitación de su contenido y, por otro, su aplicación a las cambiantes circunstancias externas. ¿Cómo plantear una hermenéutica adecuada para esta empresa?

La historia del Pueblo de Dios es una teofanía, ya que a la luz de la concepción vigente de Dios se interpretan y organizan los eventos de la historia. En Jesús, a su vez, la historia universal y personal se convierte en una cristofanía: bajo la luz de una antropología cristológica, el curso de los acontecimientos puede ser interpretado en su sentido definitivo. Para el cristiano, más allá del curso factual de los eventos, la vida tiene un sentido accesible e indestructible, lo cual le permite adoptar frente a ella una actitud de serena confianza. Así se hace posible la historia como categoría cristológico-antropológica.

Esta experiencia confiada de sentido se concreta particularmente en la *elección de vida* irrevocable.⁸³ Ella, aunque está en manos de nuestra responsabilidad, no excluye lo imponderable y no planificable. Querer negarlo significaría desconocer la limitación creatural de la inteligencia y de la libertad, e incluso la posibilidad de su ruptura en virtud de la culpa. Sin embargo, el cristiano no cede ante el miedo al fracaso, porque su elección de vida lleva en sí una promesa de cumplimiento. Aquella va madurando a través de las vicisitudes históricas por medio continuas reinterpretaciones, hasta hacerse vocación, en un proceso de progresiva clarificación histórica. Sus motivaciones profundas deben inspirarse en el talante de los carismas cristianos: es la fascinación, y no la fidelidad formal, lo que debe estar en su raíz. En la elección de vida se funden en una unidad, de modo paradigmático, el *ethos* salvífico y el *ethos* mundano.

La *muerte* constituye el último y decisivo desafío a la auto-comprensión normativa del creyente. Ahora bien, sobre la base de la identidad histórica entre el Jesús pre-pascual y el Cristo post-pascual, la muerte ha perdido el carácter de catástrofe moral. Ella ya no cuestiona al cre-

82. Una “mayéutica recíproca”, cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 50.

83. Cf. K. DEMMER, “Die unwiderrufliche Entscheidung. Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl” in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (1974/3) 392-398; Id., *Christi vestigia sequentes*, cit., 266-272.

yente sobre la utilidad del propio compromiso. Para él no existe el tiempo perdido. Por ello no es preciso para él elegir entre la muerte y la vida consideradas en su aislamiento: en la conciencia y el proyecto de vida del creyente ambas se reconcilian.

Estas consideraciones, forzosamente fragmentarias, son útiles, sin embargo, para mostrar el modo en que las implicaciones antropológicas de la fe generan un contexto dominante de intencionalidad. El mismo se caracteriza por su simplicidad y desarticulación, pero precisamente por ello es capaz de comunicar al conjunto de la vida unidad y dirección. Estos correlatos antropológicos brindan, de ese modo, las claves hermenéuticas para la concretización del discurso racional normativo.

4.6 Dimensión eclesial de la verdad moral

La experiencia moral de todo hombre y, en particular, la auto-conciencia del creyente, llevan implícita una estructura comunicativa. Esta nace de la especificidad de la verdad moral, que no es reductible al paradigma de la verdad de hecho. “El consenso entra en la constitución de la verdad moral”:⁸⁴ la razón busca, descubre y constituye la objetividad del vínculo moral a través de un proceso que se desarrolla y es llevado adelante en común. En el caso de la moral cristiana, el sujeto de dicho proceso es la comunidad creyente, que hace propia la auto-conciencia de Jesús a través de un esfuerzo hermenéutico en el plano de la antropología, mediando así entre el evento Cristo y la praxis concreta. La Iglesia es ante todo una comunidad de recuerdo de dicho acontecimiento y de sus implicaciones morales.

En el nivel lingüístico, ese recuerdo asume una forma narrativa, por la cual la Iglesia hace presente a sí misma su pasado. Pero al mismo tiempo, es preciso penetrar en el significado de la narración. A partir de dicha necesidad se despliega una historia del *intellectus fidei*. Este último, si bien se realiza en el ámbito de la comunidad creyente, no podría permanecer al margen de la experiencia humana. Es en esta perspectiva donde debemos situar el *magisterio* de la Iglesia. El mismo no es autosuficiente: por un lado está inserto en la vida y el testimonio de la comunidad eclesial, por el otro, se coloca en el contexto de los interrogantes del hombre, vinculándose al conjunto del género humano.

84. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 16.

Sobre el complejo tema de la competencia del magisterio eclesiástico en materia moral y dada la imposibilidad de tratarlo con la extensión necesaria en la presente investigación, me limito a consignar algunas afirmaciones significativas del autor.⁸⁵ Dicha competencia se expresa en la fórmula *in rebus fidei et morum* (DH 3074), alcanzando tanto el contenido de la *traditio* divino-apostólica, el *depositum fidei*, como aquellas verdades sin las cuales el mismo no puede ser mantenido y explicado, los *preambula fidei*. En el ámbito de la entera ley moral natural, el magisterio reivindica su competencia de interpretación “auténtica” (*Humanae Vitae* 4; *Persona Humana* 6).

¿Cómo debe interpretarse la expresión “auténtica”? Para el autor, la misma tiene como contexto de origen la jurisprudencia: el legislador está dotado de la competencia de interpretar auténticamente su legislación sobre la base de la autoridad que dimana de su investidura; el jurista, por su parte, sólo puede dar de dicha legislación una interpretación privada, en virtud de su competencia profesional. Por lo tanto, el término “auténtico” sólo haría referencia a la competencia que se funda en el oficio eclesiástico, pero dejaría abierta la cuestión acerca de la graduación con la cual la autoridad entiende vincular al creyente individual, aunque en todos los casos se le debe un *obsequium religiosum* (DH 4149, CIC 752, *Donum Veritatis*, 17a.23c, etc.)⁸⁶ ¿Éste asume necesariamente la forma de un *silentium obsequiosum*, o consiente el espacio necesario para una discusión y deliberación ulterior?⁸⁷

Por otro lado, debe plantearse el problema de la necesidad de una sofisticada hermenéutica de los documentos del magisterio, como modo de prevenir su uso a-crítico, teniendo en cuenta su intrínseca historicidad: su contexto de origen, sus presupuestos filosóficos, el lugar que ocupa en el proceso de una tradición histórica, etc.⁸⁸ El magisterio, además, debe res-

85. Al respecto, puede consultarse: K. DEMMER, “La competencia normativa del magistero eclesiástico in morale”, en K. DEMMER – B. SCHÜLLER (ed.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, 144-170. Una síntesis de esta problemática, con abundante bibliografía, puede hallarse en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 958-979.

86. La misma interpretación del concepto de “magisterio auténtico”: S. BASTIANEL, *Moralità personale, ethos, etica cristiana. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, Roma, PUG, 1995, 190.

87. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 131.

88. Vidal cita la opinión de F. Arduzzo, para quien “la hermenéutica de los documentos magisteriales está en sus comienzos”. Un elenco de criterios hermenéuticos puede recabarse en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 965-968.

ponder al requerimiento legítimo de intrínseca plausibilidad. Ello implica legitimar sus opciones filosóficas en el ámbito de la interdisciplinariedad.

Finalmente, teniendo en cuenta lo ya expuesto acerca de la historicidad de la verdad moral en cuanto descubrimiento progresivo del pleno significado del mensaje liberador de Cristo, el magisterio debe obrar de fuerza propulsora de dicho proceso desarrollando una dimensión profética. La misma no se agota en las denuncias de las violaciones de la dignidad de las personas, sino que debería apuntar a una progresiva superación de todas las constricciones que nacen de la historia de la culpa humana, rompiendo el círculo vicioso de la historia y proponiendo alternativas mejores de acción.⁸⁹ En el cumplimiento de esta función el lenguaje normativo se muestra inadecuado: se requiere un lenguaje que se distinga por un estilo de comprensión, compasión y, al mismo tiempo, de estímulo⁹⁰.

Una última observación, sobre la relación entre *conciencia* y magisterio. La maduración de la conciencia constituye un esfuerzo continuo por alcanzar grados cada vez más altos de autonomía, lo cual supone la capacidad de penetrar cada vez más profundamente en el significado de los valores morales y en su mediación con bienes humanos. Ello no disminuye en nada el valor de la autoridad en el campo moral: nuestros juicios morales se originan, en su gran mayoría, en la tradición moral en la cual estamos inmersos. Sin embargo, no se puede negar a la conciencia la libertad en caso de *disenso* fundado en una madura reflexión y ponderación de los argumentos pertinentes. La enseñanza de la Iglesia no sustituye la propia conciencia.

5. Balance

He comenzado esta investigación recorriendo, en modo sumario, la historia reciente del cristocentrismo moral, el cual, pese a sus innegables valores, ha puesto en evidencia las dificultades que presenta la adecuada integración de la cristología en la teología moral. Me he detenido, a con-

tinuación, en la descripción de las líneas maestras de dos proyectos teológico-morales que intentan superar el desencanto que ha producido el modesto resultado de las propuestas precedentes: la “moral cristológicamente orientada” de K. Demmer, y el “cristocentrismo del obrar o de las virtudes”, elaborado por Livio Melina. La comparación entre ambos modelos, puede arrojar conclusiones significativas para el futuro de los estudios sobre el estatuto epistemológico de la teología moral, y, a través del mismo, para el futuro de la “renovación” de la teología moral, reclamada ya hace cuarenta años por el Concilio Vaticano II.

5.1 Evaluación crítica del cristocentrismo de L. Melina

L. Melina ha visto con gran claridad la relevancia que el reciente redescubrimiento de la *perspectiva de la primera persona* tiene para la renovación de la teología moral, percepción que ha sido confirmada por VS 78, y cuya importancia programática es incalculable. Durante siglos, la teología moral, en búsqueda de *standards* científicos de objetividad y comunicabilidad, ha sido elaborada desde la *perspectiva de la tercera persona*, es decir, del observador, legislador o juez, poniendo en el centro de aquélla las categorías de obligación y de norma, con todas las consecuencias a las que he aludido en la primera parte de esta investigación. A través del concepto de “primera persona” ha sido posible, según hemos explicado, recuperar la auténtica perspectiva de la moral, la del sujeto que obra, y la del fin que lo mueve a obrar, y que hemos definido con los conceptos de “felicidad” o “vida buena”, en el plano natural, y “bienaventuranza”, en el sobrenatural. El retorno a la moral de la primera persona constituye la crítica decisiva a la moral de la obligación, y sienta la base indispensable para la tan ansiada y controvertida renovación de la moral en el seno de la Iglesia.

Dicho “retorno”, sin embargo, no puede ser una simple vuelta atrás, sino que debe entenderse en un sentido creativo, asumiendo los desafíos de la época, y en particular, aquél consignado en OT 16: procurar una teología moral que se alimente más de la S. Escritura y que ponga de manifiesto la altísima vocación de los fieles en Cristo. Hemos visto cómo el nuevo punto de vista funciona como criterio adecuado para evaluar las diferentes propuestas cristocéntricas que han intentado dar respuesta al llamado conciliar. Al mismo tiempo, ha servido para definir el modelo cristocéntrico más apto para profundizar el carácter teológico y científi-

89. Un ejemplo reciente, particularmente impresionante, es la evolución de la teología de la pena: JUAN PABLO II, *Jubileo en las cárceles*, 9 de julio de 2000; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*; así como la reforma al n. 2267 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, referido a la pena de muerte.

90. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 140.

co de esta disciplina: el cristocentrismo del obrar, y más precisamente, el cristocentrismo de las virtudes.

Melina da un paso más con relación a los autores que han adoptado esta perspectiva moral precedentemente. En efecto, el diálogo con el personalismo le ha permitido una interesante redefinición de la situación moral originaria, poniendo de manifiesto su estructura esencialmente interpersonal: se trata de la experiencia del amor, que es fuente y fin de la vida moral.

En el plano estrictamente teológico, por su parte, ese amor interpersonal es interpretado en su carácter cristológico y trinitario. Realizando la predestinación del Padre, Cristo, por medio del Espíritu, penetra y transforma el dinamismo del obrar del creyente a partir de sus estructuras básicas, comenzando por la razón moral y su percepción de los fines virtuosos que orientan el deseo y las elecciones. Estos fines brindan los criterios auténticamente morales para la definición y valoración ética de los actos según su objeto moral. De esta manera, es posible conectar el plano de las actitudes profundas con el de los actos concretos de un modo objetivo y verificable, y por este camino, adentrarse en las arduas cuestiones de la ética normativa.

Finalmente, Melina ofrece una visión renovada de la dimensión eclesial de la vida y de la ciencia moral. La conciencia, como función de la verdad, tiene una estructura eclesial, que antecede a toda decisión libre. De esa manera, amplía el horizonte algo estrecho en el cual suelen plantear los partidarios de la moral autónoma el problema de la relación entre el magisterio y la conciencia. Siendo la mediación eclesial visible una manifestación objetiva del Espíritu Santo, que el creyente interioriza por la *docilitas* propia de la fe, queda superado de raíz el peligro de heteronomía. Sin embargo, esta propuesta no está exenta de críticas.

1. La primera está referida al concepto de razón moral, que si bien respeta escrupulosamente la mejor doctrina tomista, impresiona hoy como algo abstracto, demasiado prescindente con relación a la dimensión histórica y hermenéutica del conocimiento moral.⁹¹ Ello suscita algunos interrogantes:

91. Puede verse, por ejemplo, el tratamiento del tema de la historicidad del conocimiento moral en L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 166-168, 201-202. Más matizado, M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 335-336.

1.1. Con relación a la S. Escritura, Melina no niega la “imprescindible necesidad de un acercamiento hermenéutico (...) que esté en condiciones de volver a encontrar el significado permanente del mensaje bíblico y de expresar su valor actual en relación con las nuevas problemáticas”.⁹² También reconoce que “la aportación bíblica tiene que ser buscada (...) en primer lugar, desde una perspectiva antropológica global de significado, que constituye (...) un criterio fundamental para el discernimiento moral”; pero señala a continuación:

“Dentro de esta perspectiva antropológica, la Sagrada Escritura propone asimismo *indicaciones normativas concretas*, que tienen un valor permanente, junto con preceptos más ligados al contexto histórico de origen, los cuales, a pesar de todo, pueden hacer también las veces de modelos paradigmáticos para el descubrimiento de juicios morales adecuados a las nuevas situaciones.”⁹³

Ahora bien, ¿cómo distinguir las normas “con valor permanente” de aquellos preceptos “más ligados al contexto histórico de origen” sin recurrir, precisamente, a la hermenéutica? Esta última reclama, a su vez, sacar a la luz y criticar los propios presupuestos antropológicos, de modo de poder elaborar un discurso racionalmente fundado y comunicable.

1.2. La misma necesidad se pone de manifiesto en el plano más general de la elaboración e interpretación de las normas morales. No basta por sí sola la doctrina de las virtudes y del objeto moral para efectuar satisfactoriamente estas operaciones, si aquéllas carecen de una adecuada contextualización, que permita considerar las circunstancias históricas de su origen, la tradición en que se inscriben, y las variaciones en su interpretación y puesta en práctica a lo largo del tiempo.

1.3. La hermenéutica se muestra también indispensable, por consiguiente, en la interpretación de la Tradición y del Magisterio como fuentes normativas. No basta la reflexión genérica en el plano espiritual sobre la relevancia de la dimensión eclesial como “morada” de la vida y la ciencia moral: los contenidos concretos de la vida cristiana están lejos de ser evidentes, o de constituir soluciones preestablecidas aplicables indistintamente a todos los casos posibles. Sólo una hermenéutica afinada permite establecer cuál es el contenido real de la norma, y el de su obediencia sensata.

92. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 62.

93. Es sintomático, por ej., que para la fundamentación de la ilicitud de la homosexualidad se recurra cada vez menos a textos bíblicos aislados y cada vez más a la teología de la creación. Comparar *Persona Humana* 8d, de 1975, y la posterior *Carta a los obispos sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales*, 6, de 1986.

1.4. Es indudable que “el sujeto a quien se ha confiado la interpretación del valor moral de las indicaciones normativas presentes en la Sagrada Escritura no es cada experto en exégesis o cada moralista, sino la Iglesia misma, en su unidad diacrónica y sincrónica, en sus dimensiones magisteriales y vitales”.⁹⁴ Pero creo notar en este autor una tendencia a restringir en la práctica la amplitud de esta definición identificando ese sujeto con la autoridad magisterial. Ciertamente debe distinguirse entre *ethos* popular y “*sensus fidelium*”, y que sólo el “*sensus fidei*” permite determinar quiénes son los “fieles”;⁹⁵ sin embargo, sin una interpretación más diferenciada de estas relaciones, el “*sensus fidelium*” pierde en buena medida la relevancia que le atribuye LG 12.

Una vez reconocida la necesidad de la hermenéutica, por último, no se pueden descartar los conflictos de interpretaciones, necesariamente implicadas en un ambiente de sano pluralismo, que no pueden ser desestimadas a priori como disensos contrarios a la comunión eclesial. Por lo mismo, es preciso reconocer la objeción de conciencia, que bajo ciertas condiciones no podría ser tildada de una falta de *docilitas* frente a la autoridad eclesial.

2. A raíz de esta concepción de la razón moral, en segundo lugar, L. Melina manifiesta una tendencia a descuidar la relevancia de los condicionamientos históricos de la libertad, tanto en la historia de una comunidad, como en la de los individuos. Así, por ejemplo, justifica el rechazo del concepto de “gradualidad de la ley” por parte de FC 34 en los siguientes términos:

“Es esencial en esta dinámica educativa la no disolución de la ley en las coordenadas de las posibilidades históricas factibles de la libertad humana, establecidas a la luz de una valoración «demasiado humana». Se debe respetar la distancia de la ley como apelación a una vocación que supera las posibilidades del hombre decaído, pero que no obstante representa la exigencia de su verdad original”⁹⁶

Cabría preguntarse: ¿Toda consideración de las “posibilidades históricas” del hombre implica una “gradualidad de la ley”, en el sentido de una “disolución de la ley”, o una falta de “respeto a la distancia de la ley”, expresión de la “verdad original” sobre el hombre? Como consecuencia

94. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 66.

95. Cf. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 80-81.

96. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 135.

de esta concepción de la “gradualidad de la ley”, su visión de la “ley de la gradualidad” y de su alcance en el ámbito moral se ve sensiblemente restringido, incluso con relación al magisterio:⁹⁷ la misma no sería un principio moral sino una pedagogía;⁹⁸ se referiría al crecimiento en la caridad pero no al cumplimiento de los preceptos negativos.⁹⁹ El peligro de semejante concepción es el de obviar los condicionamientos concretos e históricos del obrar moral, deslizándose hacia un rigorismo que podría privar a la moral cristiana de una nota tan profundamente evangélica como es su fuerza liberadora.

5.2 Evaluación crítica de la moral cristológica de K. Demmer

K. Demmer parte de un concepto de razón moral “autónoma”, entendiendo dicha autonomía como relativa a la historia, y por lo tanto, a la hermenéutica que desentraña su sentido. Ello pone de manifiesto la importancia de la mediación antropológica en el desarrollo de la mayéutica recíproca entre fe y razón. La hermenéutica de la S. Escritura, de la Tradición, del magisterio, de las normas que en ellos se originan se muestra, por lo tanto, como un presupuesto indispensable para arribar a los contenidos materiales del conocimiento moral.

Esta atención por la historia, que como hemos visto, es también “historia de la libertad”, permite tomar con total seriedad el problema de los condicionamientos históricos, fruto del pecado, de la concupiscencia que inclina al pecado, y de la trama de factores sociales y culturales que influyen sobre los individuos. Jesús, en su polémica anti-farisaica, ha iniciado una historia nueva, en la cual la estrategia de la ley es superada a través de una nueva libertad, que abre a la percepción de nuevas y mejores posibilidades de acción, capaces de romper con el círculo vicioso de la violencia y el mal.

La *epikeia*, que tiene su origen en el ámbito de la ley positiva, puede ser entendida a la luz de este contexto histórico-salvífico, como aquella hermenéutica que, merced a una interpretación más diferenciada de las normas, es capaz de liberar de las exigencias supuestas, que no se corres-

97. Cf. *Familiaris Consortio* 34 habla de la “ley de la gradualidad” en el contexto de las dificultades que puede plantear en algunos matrimonios la obediencia inmediata de un precepto *negativo*, a saber, las enseñanzas de la Iglesia sobre la anticoncepción.

98. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 110.

99. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 132-134.

ponden con la realidad de las situaciones y con las posibilidades razonables del sujeto, pero no para rebajar la exigencia moral, sino para descubrir progresivamente mejores alternativas para el obrar responsable.

Lo correcto ya no se define a través de una vinculación abstracta entre una conducta y la norma moral. En efecto, la “validez” de la norma no se puede separar de su “génesis”, es decir, de su origen y la historia de sus efectos.¹⁰⁰ La corrección de una conducta deberá establecerse teniendo la potencialidad liberadora de la misma, las posibilidades del sujeto, la medida sensata del sacrificio exigible, etc. En ello conserva un valor insustituible la casuística, aunque rescatada de los estrechos horizontes de la moral pre-conciliar.¹⁰¹

Creo, por último, ver mejor reflejada en el pensamiento de K. Demmer la complejidad de la ética normativa, el desafío del diálogo intercultural, interdisciplinar, así como los standards de plausibilidad con los cuales hoy debe confrontarse la moral en cuanto disciplina científica. Ciertamente, con ello crece la posibilidad de los conflictos de interpretaciones. Pero ello no puede considerarse como una objeción a su propuesta cristológica o como un desconocimiento del carácter único del evento-Cristo¹⁰², sino como una consecuencia de la naturaleza misma de la materia sobre la que versa la teología moral.

La crítica a la propuesta de Demmer, debe partir de las dificultades que suscita la antropología trascendental. En el sujeto concebido por la moral tomista y la ética de la virtud inspirada en ella, la razón moral funciona en el cauce de sus inclinaciones naturales, cuyos bienes percibe como bienes humanos ordenándolos al bien de la persona como tal. El sujeto trascendental, en cambio, parece situarse frente a la naturaleza (sea la propia o la del mundo circundante), guiado por un proyecto antropológico que, aunque tiene en cuenta las inclinaciones naturales, no se guía necesariamente por ellas¹⁰³. Particularmente, hoy es puesta en tela de juicio

100. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 83.111-112. Demmer recibe la distinción entre “validez” y “génesis” de B. Schüller.

101. Como lo demuestra el renacimiento de la casuística, descrito en el interesante estudio de A.R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, 1988, 303-343

102. Como efectivamente hace L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 98.

103. Para una confrontación entre la fundamentación ontológica y trascendental de la ética en: cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, 1998³, 58-69; la misma confrontación sobre la relación naturaleza- persona, en *ibid.*, 110-115. En la perspectiva teológica, cf. A. BONANDI, “Ve-

rio la distinción trascendental – categorial, no en sí misma, ya que es útil para una comprensión más diferenciada de ciertos aspectos de la experiencia moral, sino en cuanto se pretende hacerla valer como criterio central de la determinación del bien y de la bondad.¹⁰⁴

El concepto trascendental del sujeto moral subraya la autonomía del *ethos mundano*, que si bien es determinado por el creyente en un marco de intencionalidad específico suscitado por la fe, consiste esencialmente en el resultado de la ponderación de los valores en juego. Aquí subyace el problema de la separación entre orden moral y orden pre-moral, criticado a las teorías teleológicas por VS 75. ¿Cómo verificar la objetividad moral de tales criterios? ¿Cómo controlar su vinculación efectiva a la auto-conciencia renovada por la fe? ¿Hasta qué punto esta última opera como presupuesto necesario de tales ponderaciones y no como una motivación que se yuxtapone a una deliberación meramente “racional”? ¿Y qué es lo que hace de esa racionalidad una racionalidad *moral*?

La ética de la virtud, en este sentido, se muestra como más apta para vincular el evento Cristo a la conducta concreta, en cuanto excede el carácter de una teoría de la deliberación, al brindar criterios auténticamente morales como guías de la elección.¹⁰⁵ Además, aquélla implica una elaborada teoría de la acción, cuya ausencia supone un grave déficit en la ética normativa teleologista, que le impide plantear correctamente la relación entre acciones y valores morales.¹⁰⁶

Conclusión

A esta altura del desarrollo de los esfuerzos de renovación de la teología moral, el “cristocentrismo del obrar o de las virtudes”, elaborado por L. Melina ofrece claras ventajas sobre las propuestas precedentes de cristocentrismo moral, y constituye una explicitación fiel de los lineamientos filosóficos y teológicos de *Veritatis Splendor*. A través de ella se

ritatis Splendor”. *Treinta años de Teología Moral*, Madrid, 2003, 130-152.230-242; J.A. SAYÉS, *Antropología y moral. De la «nueva moral» a la Veritatis Splendor*, Madrid, 1997, 79-83.

104. Cf. A. BONANDI, “*Veritatis Splendor*”, cit., 235.

105. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 375-376.

106. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, cit., 371-374, con particular referencia B. Schüller, pero que puede ser extendida por los mismos motivos al autor que comentamos.

recupera el vínculo vital con la Sagrada Escritura, la dogmática y la espiritualidad, sin que ello afecte la especificidad de la perspectiva moral de la reflexión. Y no sólo se demuestra apta, en principio, para encarar la complejidad de los problemas normativos, sino que ofrece un valioso instrumento para la superación de la “crisis del sujeto moral”, que a juicio de Melina se encuentra en el núcleo de la crisis de la moral cristiana.¹⁰⁷ En efecto, mientras que el sujeto moderno es el individuo aislado en sí mismo y en competencia con todos para afirmar sus propios deseos y el arbitrio de su propia libertad, la “participación en las virtudes de Cristo” se presenta como el camino adecuado para que el sujeto moral se libere de la tiranía del deseo, recuperando su autonomía y capacidad de iniciativa para el bien.

Sin embargo, este proyecto presenta aún una dificultad señalada por K. Demmer en los cristocentrismos morales precedentes: la de una radicalización de la exigencia moral sin mediaciones adecuadas para alcanzar la libertad históricamente condicionada por la finitud y la culpa. Ello conlleva el peligro siempre latente de una sacralización de los contenidos morales, ajena a la complejidad y contingencia de la materia normada, peligro que se acentúa por el hecho de que el diálogo con las ciencias y la hermenéutica, teóricamente reconocidos por Melina, todavía no se reflejan suficientemente en sus escritos. Resulta imprescindible, en este sentido, actualizar la ética de la virtud, abriéndose, en primer lugar, a los aportes de la psicología, como lo han hecho ya otras corrientes de la teología moral.¹⁰⁸

Como sostiene K. Demmer, la mediación antropológica constituye la clave de la mediación entre cristología y moral, y sólo aceptando sin reservas adentrarse en sus complejidades será posible avanzar en la elaboración de una teología moral relevante, capaz de liberar gradualmente al sujeto moral de sus condicionamientos sin exigirle sacrificios desproporcionados y contraproducentes, poniendo en evidencia, al mismo tiempo, “la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo”.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
02/01/2005

107. L. MELINA, *La moral: entre la crisis y la renovación*, cit. 22-25.

108. Véase el magnífico estudio de X. THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris 1985²; en relación con la psicología evolutiva: A. GUINDON, *Le développement moral*, Paris, 1989.

TEMAS Y ESTILOS EMERGENTES EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. UN ANÁLISIS A PARTIR DEL ITINERARIO «SINTOMÁTICO» DE DAVID TRACY

RESUMEN

El autor propone una lectura de la trayectoria del teólogo norteamericano David Tracy, interpretándola como sintomática de un conjunto de abordajes y temas que considera centrales en la actual estación de la teología cristiana: la cuestión del lugar, los sujetos, las racionalidades y las articulaciones de la teología; la teoría de los clásicos religiosos como respuesta al interrogante de una universalidad respetuosa del pluralismo y la irrupción del don, la gratuidad y el exceso como temas teológicos de primer orden.

Palabras clave: Lugar, sujetos, racionalidades, universalidad, pluralismo, don, Tracy.

ABSTRACT

The author reads American theologian David Tracy's work-of-a-life interpreting it as a symptom of issues and ways of understanding them. The author considers them core issues in today's Christian theology: the place, subject, rationalities and links of theology, as well as the theory of religious classics as an answer to the question of an universality duly respectful of pluralism; finally, the issues of gift's breakthrough, gratuity and excess as first grade theological items.

Key Words: Place, subject, rationalities, universality, pluralism, gift, Tracy.