
La moral como antropología teológica

Alberto Múnera D., S.J.*

INTRODUCCION

Cuando los filósofos hablan del comportamiento humano y lo interpretan desde sus sistemas gnoseológicos, están proponiendo aspectos de Antropología Filosófica que denominamos *Ética*: es unánime parecer de los filósofos que la *Ética* constituye el sector de la Antropología dedicada al estudio del comportamiento humano.

Pero cuando las religiones proponen sus apreciaciones sobre el comportamiento humano, pareciera que la *Ética* adquiere un halo de divinidad que la desplaza del campo de la Antropología para ubicarla en no sé qué sección de la realidad aparentemente superior a la humana.

Si esa religión es el cristianismo, se sitúa, a la *Ética* en el terreno de la Teología donde opera como principio fundamental la Revelación divina, y para fortalecer su disociación de la Antropología se la designa incluso con el nombre más significativo de "Moral".

Pareciera entonces, una vez efectuado el anterior procedimiento, que la *Moral* es un asunto teológico que propiamente no forma parte de ninguna Antropología Filosófica sino que se establece simplemente a partir de los postulados que ofrece la Revelación al cristianismo.

Este extraño fenómeno, muy comprensible por otra parte, suscita en muchos la impresión de que la

* Doctor en Filosofía y en Teología Moral; Decano Académico de la Facultad de Educación; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

Moral pertenece a un ámbito tan sagrado que calificarla de Antropología —así sea Teológica— constituye una especie de profanación peligrosa para la estabilidad del cristianismo y para el buen proceder de la Iglesia.

Obviamente esta percepción corresponde a una comprensión inadecuada del mismo cristianismo y de la Iglesia. Ellos se autointerpretan en la actualidad a partir del Concilio Vaticano II de tal manera que impiden una captación de la Moral en el sentido indicado. La Teología se esfuerza por ofrecer al hombre de hoy una visión de la Moral coherente con las proposiciones del Magisterio eclesial consignadas en el Concilio y que deben orientar a los cristianos en su manera de entender su propia religión.

Es voluntad de la Iglesia, manifestada explícitamente por los Obispos y en particular por Juan Pablo II, que el Concilio Vaticano II sea conocido y llevado a la práctica en todos los terrenos del pensar y del quehacer eclesial.

Con la modesta intención de contribuir a esta maravillosa pero difícil tarea que se ha propuesto la Iglesia propongo las siguientes consideraciones, consciente del reducido aporte que puede significar la reflexión de un cristiano de esta parte del mundo donde atreverse a pensar parece desproporcionado con la situación y controvertido de antemano.

1. PRESUPUESTOS DEL MAGISTERIO CONCILIAR EN EL VATICANO II

En América Latina como en todas las latitudes del mundo cristiano pensamos que el Concilio Vaticano II aporta básicamente al pensamiento teológico una síntesis antropológica correspondiente a la manera de interpretarse la Iglesia a sí misma para los tiempos actuales.

Así lo entiende también Gregory Baum moralista de la Universidad de Toronto:

“El concilio Vaticano II no dedicó ninguno de sus documentos a la renovación de la teología moral. Pero puesto que la teología moral está en función de la antropología o doctrina del hombre, el extraordinario desarrollo doctrinal que tuvo lugar en el concilio para la comprensión cristiana del hombre, tendrá efectos de largo alcance en la teología moral.

(...) Estoy convencido —aunque no lo puedo probar aquí— de que esta nueva comprensión del hombre estaba en el fondo de todos los vehementes conflictos que tuvieron lugar en el concilio. Si el concilio trataba de la libertad religiosa y de los derechos de la persona humana, o de la colegialidad y la participación de muchos en las decisiones tomadas por unos pocos, o de la actitud de la Iglesia respecto a los miembros de otras religiones y de la familia humana en general, el punctum saliens era siempre la

comprensión de lo que es el hombre. ¿Quiénes somos? La gran cuestión del concilio no era sobre Dios, sino sobre el hombre. Aunque la respuesta del concilio fue que no podemos decir quién es el hombre sin hablar de Dios.

La teología moral está en función de la autocomprensión humana. Que una nueva autocomprensión trae consigo una nueva moral se demostró dramáticamente en el concilio respecto a la Iglesia misma. La nueva autocomprensión de la Iglesia católica como pueblo peregrino y sacramento de reconciliación en el mundo, trajo consigo una nueva visión de los demás, y una nueva moral de la conducta de la Iglesia con respecto a los otros. El cambio radical de la actitud de la Iglesia con otras Iglesias cristianas, con otras religiones y con la sociedad secular, ha sido el resultado más espectacular del concilio, observado por todo el mundo. La separación de los demás que la teología moral y el derecho canónico habían colocado como el principio básico de la conducta eclesiástica se cambió en favor del diálogo, cooperación y apertura. Un observador superficial podría acusar a la Iglesia de inconcistencia en el cambio de sus ideales morales, como si lo que estuviera mal en un tiempo pudiera ser bueno en otro; sin embargo, una mirada profunda a la vida de la Iglesia revela que a través y más allá de este cambio en la moral de asociación con los demás, existe un deseo inmutable en la Iglesia

católica de ser fiel a su propia autocomprensión en la fe que ha recibido". BAUM, Gregory, La antropología del Vaticano II, en DUNPHY, William, "La nueva moral", Ediciones Sígueme, Salamanca 1972, pp. 127-128.

De las afirmaciones de este autor quiero destacar dos: que la Teología Moral está en función de la Antropología o doctrina del hombre; y que el Concilio Vaticano II propone una nueva Antropología —llamémosla Teológica— que funda en consecuencia una nueva Moral. Nueva con respecto a la inmediatamente anterior, no con respecto a los principios perennes de la fe cristiana.

A continuación deseo explicitar algunos presupuestos de la Antropología Teológica propuesta por el Vaticano II y que, como tales, supongo que deben ser asumidos por los cristianos como proposiciones del Magisterio eclesiástico actual.

La razón de este procedimiento reside en la necesidad y conveniencia de conocer explícitamente los fundamentos magisteriales de las afirmaciones actuales de la Teología Moral que espero desarrollar más adelante.

1.1. Propositiones Antropológicas respecto a la Revelación

La primera proposición de alto contenido antropológico se refiere al objeto mismo de la Revelación:

“Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y

manifestar el misterio de su voluntad (Eph 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Eph 2,18; 2 Petr 1,4).” (Dei Verbum 2).

En esta afirmación del Concilio resulta que el objeto de la Revelación no es una serie de conceptos, doctrinas, leyes, explicaciones, interpretaciones, proverbios, reflexiones, etc., referentes al hombre; sino que el objeto de la Revelación es Dios mismo y su voluntad de que el hombre participe de su divinidad.

Extraordinario postulado Conciliar de carácter antropológico en cuanto fundamenta sin lugar a dudas la autonomía de la Antropología que posteriormente explicitará en la Constitución “Gaudium es Spes”.

Es decir: al reconocer el Concilio como único objeto de la Revelación la automanifestación de Dios y su voluntad salvífica, excluye como objeto de dicha Revelación todo género de afirmaciones antropológicas referidas a cualquier ámbito particular del comportamiento humano. Tales afirmaciones no podrán ser entonces nunca más consideradas como “reveladas” sino provenientes del autónomo pensar del hombre sobre el mismo hombre.

La segunda proposición de inmenso valor antropológico se presenta en el mismo párrafo de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación:

“La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación” (Dei Verbum 2).

Aquí tenemos que el fenómeno revelatorio acontece humanamente, antropológicamente: por obras y palabras históricas, de la historia del hombre. Las obras de Dios son acontecimientos de la historia humana.

Y lo más importante de todo: el mediador y la plenitud de la Revelación de Dios es Cristo, la Palabra hecha carne, hecha hombre, hecha historia humana, hecha acontecer espacio-temporal.

Este segundo postulado Conciliar fundamenta las proposiciones subsidiarias de la misma Constitución sobre la necesidad de la exégesis de la Sagrada Escritura por cuanto lleva a la conclusión de que es indispensable entender el sentido humano de las obras y palabras humanas por medio de las cuales se realiza la Revelación, para lograr entender la misma Revelación.

Por lo demás este postulado está indicando a las claras la mediación antropológica de la Revelación. La Revelación no sucede entonces por

comunicación directa sino mediada, mediatizada por obras y palabras humanas.

Esta mediatización constitutiva de la Revelación, además de exigir la exégesis (siempre humana, por supuesto), va a impedir el peligro de que alguien pretenda tener seguridad absoluta y garantía incuestionable de poseer la comunicación divina sobre tema alguno.

En efecto: la mediación de la Revelación por obras y palabras humanas produce inevitablemente el fenómeno humano de la interpretación. Esta ocurre tanto en la primera percepción de la comunicación que Dios hace por obras y palabras humanas, como en el esfuerzo humano por entender el sentido de quienes consignaron esa primera percepción en la Sagrada Escritura.

Así el hombre está presente en todo el proceso revelatorio de manera que lo que llamamos Revelación de Dios tiene que ser reconocido como un proceso antropológico y sometido por consiguiente a las características y leyes de lo antropológico.

Como un desarrollo lógico del anterior principio, el Concilio explica el asunto en el momento en que habla de la interpretación de la Sagrada Escritura:

“Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comuni-

carnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras.

Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más se usaban en la conversación ordinaria.

La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe. A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que

recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra di Dios". (Dei Verbum 12).

Esta obra maestra del Magisterio Conciliar que constituye el anterior numeral de la Dei Verbum gratifica sobradamente los ímprobos esfuerzos de quienes lo gestaron con su sacrificada labor durante los largos decenios precedentes al Concilio.

Los aportes antropológicos de tan valioso texto se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

- Mediación humana de la locución divina.
- Expresión del fenómeno revelatorio en lenguaje humano.
- Necesidad indispensable de interpretación de la Escritura.
- Carácter interpretatorio de la autoría de la Escritura: los autores sagrados interpretan ya al escribir y es preciso entender lo que pretenden manifestar con su escrito.
- Consiguiente recurso al conocimiento adecuado de los géneros literarios.
- Necesidad de apreciación de la unidad de la Escritura, de la Tradición y de la analogía de la fe: esto significa un reconocimiento explícito a la diversidad de interpretaciones teológicas dentro de la misma Escritura, en la Iglesia, y en el proceso histórico de la interpretación de la fe.
- Necesidad de la exégesis para la maduración del juicio de la Iglesia.

Todo lo anterior pone de manifiesto con claridad meridiana que el acceso de la misma iglesia a la Revelación requiere de infinidad de procesos humanos supremamente complejos y en los que normalmente acaecen multitud de procedimientos sico-sociológicos extremadamente distantes de una precisión matemática incontrovertible.

Las características antropológicas del proceso Revelación-interpretación suprimen toda tentación de acudir a la Sagrada Escritura como recetario de proposiciones divinas sobre el acontecer humano.

Deseo enfatizar un cuarto y último postulado antropológico del Concilio referente a la Revelación por la incidencia práctica del mismo en la pastoral:

"Los exegetas y los demás teólogos han de trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos, la Escritura y para explicarla, de modo que se multipliquen los ministros de la palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura, que alumbré el entendimiento, confirme la voluntad, encienda el corazón en amor a Dios." (Dei Verbum 23).

(...) La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; (...) El ministerio de la palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana y en puesto privilegiado la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimen-

to saludable y por ella da frutos de santidad." (Dei Verbum 24).

Por eso, todos los clérigos, especialmente los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la palabra, han de leer y estudiar asiduamente la Escritura para no volverse 'predicadores vacíos de la palabra, que no la escuchan por dentro'; y han de comunicar a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la palabra de Dios.

Los Obispos, 'como transmisores de la doctrina apostólica', deben instruir a sus fieles en el uso recto de los Libros sabrados, especialmente del Nuevo Testamento y de los Evangelios, empleando traducciones de la Biblia provistas de comentarios que realmente expliquen; así podrán los hijos de la Iglesia manejar con seguridad y provecho la Escritura y penetrarse de su espíritu." (Dei Verbum 25).

Estos párrafos de la Constitución Dogmática sobre la Revelación pretenden señalar que el conocimiento de la Escritura con la interpretación lograda por los exégetas y teólogos no debe quedar reducida al ámbito de los peritos sino que debe llegar y estar al alcance de todos los fieles cristianos.

Este postulado del Magisterio Conciliar resume sentido antropológico por todos los costados:

Ante todo porque reconoce el valor que tiene para la fe cristiana

el trabajo humano de exegetas y teólogos.

Porque asume humildemente que la mediación humana de la interpretación es indispensable para la vivencia de la fe cristiana.

Porque acepta que el simple cristiano tiene capacidad para comprender el fruto del trabajo científico hermenéutico y utilizarlo para beneficio de su fe.

Porque presume la evolución normal de la comprensión de la Revelación a medida que se progresa en la exégesis.

Es evidente, sin embargo, que en la medida en que los Obispos y los teólogos, los catequistas y los predicadores comiencen a cumplir su obligación, el deber exigido a ellos por el Concilio, encontrarán en los fieles no poca sorpresa originada en la manera de proponer la Escritura antes del Concilio, manera ajena a la exégesis actual y en continuo progreso.

El impacto que deben soportar los fieles al conocer los frutos de la exégesis es equivalente al producido por el cambio radical del proceder de la Iglesia en muchos aspectos antes y después del Concilio. A muchos cristianos les parece que la Iglesia ha enloquecido, se ha desquiciado o que es inconsecuente con sus posiciones pre-conciliares.

Y para evitar este problema se busca en ocasiones, impedir consciente o inconscientemente, que los fieles sean instruídos en los avances

exegéticos, contrariando así la disposición Conciliar y desconociendo su autoridad Magisterial.

1.2. Propositiones Antropológicas respecto a la Iglesia

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia le permite al Concilio reinterpretar en un enfoque nuevo a la comunidad eclesial. Lo hace ahora precisamente apoyado en sus afirmaciones sobre la Revelación, lo que ya insinúa el carácter antropológico de esta reinterpretación.

Sólo quiero destacar algunos postulados antropológicos en razón de las reflexiones que me propongo exponer sobre la Moral:

Un evidente postulado que no se formula en un simple texto conciliar sino que aparece en la estructura misma de la Constitución y que aparece recalcado no solamente en ella sino en todo el Concilio en general, es la comprensión que tienen los Obispos de que la Iglesia es ante todo el pueblo de Dios constituido fundamentalmente, numéricamente, estructuralmente por los fieles bautizados. De allí que la Constitución *Lumen Gentium* se inicie por las consideraciones referentes a los cristianos.

Sólo posteriormente dirige su atención al Concilio a la constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente al Episcopado para señalar ante todo su carácter ministerial, esto es, de servicio a la comunidad eclesial:

“Pues los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, teniendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación”. (*Lumen Gentium* 18).

Cuando el Concilio regresa a los fieles cristianos para considerarlos como laicos, lo hace para enenderlos como la casi totalidad del Pueblo de Dios pero a la que no se ha confiado el encargo de servir a sus hermanos en los oficios propios del orden sagrado o del estado religioso (Cf. *Lumen Gentium* 31). Si bien se hace hincapié en que la función salvífica de la Iglesia no es exclusiva de los Pastores:

“Sabén los Pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común.” (*Lumen Gentium* 30).

Puede decirse con suficiente fundamento según lo anterior, que el primer postulado antropológico del Concilio respecto a la Iglesia es el reconocimiento de la igualdad de sus miembros a pesar de la diversidad en cuanto al tipo de servicio que prestan a la comunidad aquellos a quienes se confía el ministerio propio del orden sagrado. Explícitamente:

“Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad. No hay, de consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo...”

(...) Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo. Pues la distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad, ya que los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad. Los Pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros y al de los restantes fieles.” (Lumen Gentium 32).

Segundo postulado antropológico de notoria incidencia en el campo de la Moral es la aceptación de lo secular como ámbito propio del quehacer de los miembros de la Iglesia, esto es de los cristianos laicos que constituyen su casi totalidad. Sin excluir que, en cuanto a los asuntos seculares se refiere, los mismos miembros de la Iglesia a quienes se ha confiado el ministerio

de servicio pastoral a sus hermanos, deben obrar en conformidad.

Así en varios textos de la Constitución *Lumen Gentium* (31, 34, 35, 36) se establece el valor propio de la realidad llamada secular, esto es, de la realidad humana propia de los hombres históricos concretos que son los cristianos.

Estos dos postulados antropológicos del Concilio en su reinterpretación de la Iglesia para los tiempos actuales: la igualdad fundamental de todos los cristianos y el valor propio de toda la realidad humana contienen profundo significado teológico para la formulación de los más importantes principios de la Teología Moral actual porque le permiten confirmar con mayor precisión los ámbitos de competencia de la autoridad intraclesial y le facilitan la comprensión de la incidencia de la Revelación en el terreno del quehacer humano.

1.3. Propositiones Antropológicas respecto al ser y al quehacer humanos

El más abundante énfasis antropológico del Concilio ocupa indiscutiblemente los textos de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Procuraré entresacar los postulados antropológicos más sobresalientes y de mayor repercusión en el desarrollo de la Teología Moral.

El primer postulado es genérico pero importantísimo: no hay nada verdaderamente humano que no sea

igualmente cristiano (Gaudium et Spes 1).

Esta afirmación justifica la incurción del Concilio por los territorios de la Antropología, labor que emprende a continuación.

Lo primero que hace el Concilio es utilizar un método de proceder muy propio de la Antropología contemporánea: parte del análisis de la realidad para plantear los interrogantes propios de todo esquema antropológico.

Y van apareciendo magistralmente los postulados de mayor interés:

— *La dualidad constitutiva del ser humano*

Así se presenta al ser humano como creatura de Dios pero intrínsecamente distante de El por la pecaminosidad propia de su libertad (Cf. Gaudium et Spes 12, 13 y 14).

— *Identidad humana de la eticidad.*

Esta proposición conciliar hace radicar en la conciencia humana la capacidad de todo ser humano para relacionarse con Dios por medio de su eticidad (Cf. Gaudium et Spes 16).

Para la Teología Moral actual, el reconocimiento de lo anterior y la afirmación explícita de la autonomía de la libertad humana (Cf. Gaudium et Spes 17) significan que la Iglesia confiere al hombre la total responsabilidad de su destino. Teniendo en cuenta la dualidad constitutiva antes mencionada, sabe

la Iglesia que el hombre por su eticidad se juega su adquisición o su pérdida de Dios.

Pero al mismo tiempo este postulado delinea las fronteras propias de la ciencia de lo ético al aceptar la autonomía de la conciencia y de la libertad:

“La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad.” (Gaudium et Spes 16).

“La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa.” (Gaudium et Spes 17).

Según lo anterior, el cristiano no se distingue de los demás seres humanos en este elemento fundamental de su constitutivo relacional con Dios.

Por lo demás, el postulado en cuestión excluye la posibilidad de que la eticidad se establezca en ra-

zón de un cumplimiento o incumplimiento de leyes positivas.

— *Cristo prototipo antropológico.*

Este postulado Conciliar determina la especificidad del cristiano en su ser y en su obrar en razón de su semejanza teologal con Cristo (Cf. Gaudium et Spes 22).

Aquí se encuentran en germen varias de las más importantes afirmaciones de la Teología Moral actual: respecto al constitutivo último de lo verdaderamente humano; respecto a la manera como es posible adquirir la semejanza con Cristo; y respecto a la incidencia de esta conformación con Cristo en la operatividad ética.

— *Societiedad constitutiva del ser humano.*

La índole social del hombre es propuesta por el Concilio como realidad constitutiva del mismo (Cf. Gaudium et Spes 24-32).

Este postulado incluye a su vez varios elementos definitivos para la postulación de los principales principios de la Teología Moral actual. En efecto: aquí es donde se establece que el lugar teológico de la relación con Dios no es otro que la relación inter-humana. Esto es: que no existe otra manera de operar la eticidad sino la relación del hombre con el hombre. Y recordemos que para el Concilio el hombre se juega su destino en su eticidad.

En este mismo postulado reconoce también el Concilio la situaciona-

lidad del comportamiento ético. Porque afirma explícitamente (Cf. Gaudium et Spes 25) que los fenómenos sociales afectan profundamente las decisiones de las personas en un sentido ético positivo o negativo.

— *La persona humana como referente central de la eticidad.*

Con plena lógica el Concilio señala a la persona humana como el centro de referencia de la eticidad (Cf. Gaudium et Spes 27-32).

Lo interesante de este postulado reside en la amplitud de su significado: aunque el Concilio menciona varios aspectos genéricos que manifiestan claramente cómo el hombre al obrar en beneficio del hombre, incluso de los adversarios, obra éticamente bien, sin embargo es evidente que reconoce la relatividad del principio en cuanto a la percepción del mismo por las personas concretas. Por eso puede afirmarse que el Concilio propone un nuevo postulado de fundamental trascendencia para la Teología Moral actual:

— *Relatividad de la percepción humana de la eticidad o imposibilidad de establecer normas objetivas absolutas.*

Debido a la importancia de este postulado conviene recordar el texto completo del Concilio, precisamente ubicado en el tema “Respeto y amor a los adversarios”:

“Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa,

deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo.

Esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable. Pero es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás” (Gaudium et Spes 28).

Considero que en este texto conciliar se está afirmando la relatividad de la percepción humana de la eticidad por cuanto reconoce la imposibilidad de juzgar la culpabilidad interna de los demás.

Es evidente que aquí el Concilio aplica con total coherencia otros postulados ya establecidos como la autonomía de la conciencia y de la libertad.

Quiere decir que alguien puede percibir algo como error y como tal lo debe rechazar; pero si otro asume tal error, no por eso consta que yerra aunque así lo perciba el primer observador: sólo Dios sabe si esta persona en realidad asumió el

error o simplemente no lo percibió como tal.

Algo semejante ocurre con el ejemplo de las “ideas falsas”: así son percibidas por quien está seguro de que las suyas son las verdaderas. Pero para el otro no nos consta que tales ideas sean falsas; muy posiblemente para él son verdaderas; y sólo Dios sabe si las sigue precisamente por falsas —y en tal caso sería culpable—, o si las sigue como verdaderas, y en tal caso sería inocente.

Deduzco en consecuencia que este postulado equivale a la imposibilidad de establecer normas objetivas absolutas. Porque si no fuera así, se podría reconocer como culpable a cualquiera que las violara.

Es decir: si la verdad y el bien se pudieran establecer con objetividad absoluta, sin contar con la relatividad de la percepción subjetiva, entonces se podría declarar culpable sin más al sujeto que errara o tuviera ideas falsas.

La trascendencia antropológica de este postulado para la Teología Moderna actual es lúcidamente perceptible por quienquiera que atienda sinceramente a la mentalidad del Magisterio Conciliar.

— *Evolución de la ética humana.*

Oponiéndose el Concilio a quienes no superan una ética individualista propia de tiempos pasados y urgiendo la aceptación de una ética comunitaria y social, pone de

manifiesto la evolución de la ética humana.

La aceptación de este fenómeno sociológico totalmente natural demuestra la posibilidad de cambios radicales en la captación de la realidad ética por parte del hombre hasta suceder que lo que en una época determinada era aceptable incluso para el mismo cristianismo, en la época subsiguiente sea radicalmente lo contrario.

Y el argumento que utiliza el Magisterio Conciliar para establecer este postulado es, precisamente, la velocidad con que progresa y se desarrolla la vida humana:

“La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista.

(...) La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo.” (Geudium et Spes 30).

— *Valor moral de la actividad humana ética.*

Consecuente el Concilio con su primer postulado genérico del carácter cristiano de todo lo verdaderamente humano, afirma explícitamente que el proceder de la humanidad orientado al funcionamiento y progreso de la sociedad, goza de una teologicidad constitu-

tiva que permite, por tanto, asumir lo simplemente ético (humano) como verdaderamente moral (religioso).

Este postulado implica que la especificidad moral del cristiano no radique en la realización de procesos éticos diferentes a los simplemente humanos. O si se quiere: que el quehacer moral del cristiano ocurra en su proceder ético simplemente humano.

“Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios.

(...) Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia” (Gaudium et Spes 34).

— *La autonomía de la realidad terrena.*

Este postulado del Magisterio Conciliar puede ser reconocido, a mi modo de ver, como joya culmi-

nante de la Antropología católica y clave decisiva para la interpretación moderna de la Teología Moral. Afirma el Concilio:

“Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.” (Gaudium et Spes 36).

Son muchas las implicaciones de este postulado en la Teología Moral actual. Enunciemos algunas:

- ★ Las leyes y valores de las cosas y de la sociedad no provienen de la Revelación o de la religión sino de ellas mismas.
- ★ Suponiendo el normal progreso y desarrollo de las cosas y de la so-

ciudad resulta que esas leyes y valores evolucionan.

- ★ A la investigación humana científica compete detectar las leyes y valores de las cosas y de la sociedad.
- ★ Las cosas y la sociedad poseen su propia verdad y bondad, por lo cual las normas éticas o morales no pueden estar en disconformidad con ellas mismas. En caso de estarlo dejan de ser éticas o morales.
- ★ Si se quiere, aquí radica la verdadera objetividad de la ética: en la propia consistencia, verdad y valor de la realidad. Y al hombre corresponde detectar esa objetividad por su investigación metódica científica lógicamente sometida a los límites subjetivos de su propia capacidad. Esto igualmente determina el progreso subjetivo o evolución en el conocimiento de la realidad y por tanto en la misma eticidad.

— *Relatividad de las posiciones éticas e imposibilidad de imposición de las mismas por razones religiosas.*

Con broche de oro cierra el Magisterio Conciliar sus planteamientos de Antropología Teológica, fundamento para la Teología Moral actual.

La afirmación explícita de posible y normal divergencia aun entre los mismos cristianos al asumir posiciones éticas frente a los complejos problemas del mundo actual, demuestra el carácter de relatividad constitutiva de las posiciones

éticas que los hombres asumen mientras realizan el difícil y largo proceso científico de conocimiento de la realidad. Proceso que se supone siempre inacabado y siempre perfectible.

Esa relatividad constitutiva de las posiciones éticas humanas hace que el Concilio rechace enérgicamente la posibilidad de vincular alguna de esas posiciones a la religión. Con lo cual sigue en coherencia con el principio exgético de la no-revelación de comportamientos éticos específicos. Y con lo que ratifica la autonomía de la realidad terrena y de la ética humana.

Si alguna posición ética se vinculara a la determinación religiosa y se pretendiera fundarla en la Revelación, tal posición resultaría de absoluta obligatoriedad para el hombre. Esto significaría que habría alguna realidad humana cuya consistencia, verdad y bondad no residiría en sí misma sino fuera de ella. Y significaría que habría alguna realidad humana, histórica, temporal con carácter de absolutez.

“Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución

con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia.” (Gaudium et Spes 43).

La conciencia de esta relatividad de lo ético le permite al Concilio comprender la normal y progresiva evolución en su apreciación de la realidad por lo que estima que la Iglesia se relaciona con el mundo en perspectiva de sucesión dinámica y con sujeción a replanteamiento de posiciones anteriores en vistas a una auténtica maduración humana:

“Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes están confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatir las con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo.” (Gaudium et Spes 43).

Todos estos postulados antropológicos del Magisterio Conciliar han sido los responsables del marcado cambio en la Teología Moral actual. Su desconocimiento fácilmente genera oposición a las proposiciones de los moralistas contemporáneos y frecuentes acusaciones de relativismo moral o de irresponsabilidad

teológica. Porque la aplicación de estos postulados evidentemente significa un fuerte contraste con la manera tradicional de entender la Moral.

2. PRINCIPIOS GENERICOS DE TEOLOGIA MORAL POST-CONCILIAR

El moralista que intenta después del Vaticano II organizar con cierta lógica una estructura cualquiera de Moral Fundamental, debe tener en cuenta necesariamente los postulados del Magisterio conciliar antes considerados.

Varios métodos se han intentado para estructurar la Moral Fundamental en esta tónica. Personalmente he considerado interesante y útil afrontar algunos de los más álgidos problemas de la Moral en forma de enunciación de principios y explicación de los mismos. Así es posible mantenerse verdaderamente en el marco de la Moral Fundamental sin descender a la Moral Específica en la que se supone se han de aplicar los mencionados principios.

2.1. Principio de la relatividad de la Moral

El solo enunciado de este principio engendra la súbita sospecha de relativismo abominable, destructor y degenerador del cristianismo.

Pero analicemos con serenidad el significado del principio especialmente teniendo en perspectiva el enunciado de lo que fuera un prin-

cipio opuesto, a saber: la absolutez de la Moral.

Precisamente se entiende por relativo lo que no es absoluto.

Pero téngase en cuenta que la relatividad o no-absolutez no equivale a negación de puntos de referencia. La Moral como la Etica siempre son referenciales. (Entiendo por Moral a la Etica asumida en contexto teológico).

Aunque, por otra parte, el hecho de contar con puntos de referencia para calificar moralmente un comportamiento no significa absolutez sino referencialidad: es posible, en efecto, que los puntos de referencia mencionados sean susceptibles de modificación, de cambio, de transformación, de evolución o de fluctuación. Así, pues, aunque haya referencia puede darse una relatividad o no-absolutez.

Se habla de absolutez en Moral cuando los puntos de referencia, parámetros o criterios frente a los cuales se confronta el comportamiento humano, se proponen como absolutos, inmutables, inmodificables, eternos.

Se entiende por relatividad en la Moral cuando dichos puntos de referencia, parámetros o criterios frente a los que se confronta el comportamiento humano no son considerados como absolutos sino como relativos, mudables, modificables, temporales.

Ahora bien: pareciera evidente —salvo que se pudiera demostrar

lo contrario— que en este mundo no existen puntos de referencia, parámetros o criterios que podamos asumir como absolutos, inmutables, inmodificables y eternos.

La razón fundamental para sostener esta escueta afirmación es la característica limitación, transitoriedad, fugacidad y progresividad del hombre y de su mundo.

Se añade a ésto la seguridad incontrovertible de la limitada capacidad del conocimiento humano para percibir los puntos de referencia, parámetros o criterios frente a los cuales ha de confrontar el obrar humano. Esto debido a la inclusión de conocimiento humano dentro de esta realidad inframundana.

El mismo argumento a la inversa: para establecer la absolutez de los puntos de referencia, parámetros o criterios, habría que explicar cómo ello es posible dentro del mundo limitado, transitorio y progresivo.

Y si tal explicación se lograra, todavía quedaría por demostrar que la captación cognoscitiva de tales elementos “absolutos” fuera posible, reconociendo a la vez la limitación del conocimiento humano. A no ser que se propusiera una perfección absoluta al conocimiento humano dentro de este mundo.

De inmediato surge la objeción: si así fuera no podría afirmarse la existencia del absoluto Dios, ni el conocimiento del mismo.

Se responde en la Teología de siempre que es posible postular la existencia del absoluto Dios, mas no así lograr su demostración apodíctica. Y que se afirma la posibilidad de acceso al absoluto Dios por parte del conocimiento humano, siempre dentro de los límites de dicho conocimiento, en la relatividad de su constitutiva deficiencia.

Si ésto ocurre con el absoluto Dios, cuánto más difícil es aceptar la existencia de puntos de referencia, parámetros o criterios absolutos.

Por tal motivo se afirma inicialmente la realidad de la Moral.

Pero aún se insiste: asumamos que el absoluto Dios sea el punto de referencia para confrontar el obrar humano.

Se responde: la misma percepción o captación de Dios por parte del hombre no ocurre en este mundo por acceso inmediato sino a través de la limitada mediación del conocimiento humano.

Y si se hablara de conocimiento de Dios por vía de la Revelación, igualmente hay que reconocer la mediaticidad histórica del fenómeno y la inevitable mediaticidad de la interpretación humana del mismo.

Pareciera entonces que en el orden de la realidad creatural no se puede hablar de referente absoluto, al menos en términos de conocimiento del mismo.

Pero este principio de la consiguiente relatividad de la Moral no equivale a relativismo moral.

En efecto: se entiende por relativismo moral, en cuanto de criterios de referencia se trata, la proposición arbitraria de los mismos por parte del hombre con intención explícitamente orientada a desconocer la verdad y bien constitutivos de la realidad.

Otra cosa muy diferente viene a ser entonces la relatividad de la Moral que simplemente afirma la mutabilidad, progresividad y temporalidad de la realidad y del conocimiento de la misma, sin desconocer la verdad y el bien constitutivos de la misma y frente a los cuales se ha de confrontar el obrar humano.

Es decir: el relativismo moral rechaza toda normatividad por parte de la realidad. La relatividad de la Moral acepta la normatividad de la realidad pero asumiendo la natural e intrínseca mutabilidad y temporabilidad de la misma y del conocimiento humano frente a ella.

2.2. Principio de la subjetividad de la Moral

Lo mismo que el anterior, este principio suscita graves sospechas de arbitrariedad en el comportamiento moral en caso de llegar a aplicarlo.

En paralelo con el principio de la relatividad y en estrecha relación con él, tratemos de entender su contenido:

Apriorísticamente su supone que la validez moral reside en la objetividad y no en la subjetividad. Pareciera que la objetividad de la Moral corresponde a la verdad mientras que la subjetividad de la misma sería peligrosa.

Paralelamente se presume que la objetividad funda la moralidad por cuanto ofrece garantía de inmutabilidad o absolutez; la subjetividad pareciera llevar a una variabilidad, inestabilidad y relatividad moral.

Ahora bien: resulta que objetividad no es sinónimo de absolutez. La objetividad significa, a mi modo de entender, que los puntos de referencia, parámetros o criterios frente a los que se confronta el obrar humano, residen en la realidad y no en el simple arbitrio de la persona. Pero ya hemos esclarecido suficientemente la relatividad de esa realidad intramundana y el conocimiento humano de la misma.

De modo que los mencionados parámetros o criterios pueden ser objetivos pero relativos: no-absolutos, cambiantes, progresivos, temporales.

Pero por otra parte sucede que la realidad objetiva de donde brotan la verdad y el bien como fuentes de referencia para el obrar humano ético, no es accesible al hombre sino a través de su conocimiento subjetivo: el objetivo (la realidad) es percibido en el sujeto y por el sujeto. Tal fenómeno tan abundantemente tratado por todas las corrientes filosóficas nos lleva a considerar que propiamente no se puede hablar del objeto si no es en

la percepción del mismo que tiene cada sujeto.

Si ésto es verdad, entonces el acceso a lo objetivo se entiende siempre como acceso subjetivo; lo cual no niega ni la existencia de lo objetivo ni la validez del acceso a lo objetivo. Pero implica que lo objetivo esté sometido a la mediación del sujeto que accede.

Afirmar la subjetividad de la Moral quiere decir, por consiguiente, reconocer la necesaria e indispensable mediación subjetiva en el acceso humano a la realidad por vía de conocimiento.

Juntando los elementos logrados en esta reflexión tenemos por tanto que el acceso humano a la realidad que se constituye en parámetro de confrontación para el obrar ético, pero parámetro relativo y cambiante como la misma realidad intramundana, es un acceso subjetivo, mediado por el conocimiento humano.

Esta subjetividad, claro está, contribuye a reforzar la afirmación del principio anterior: la relatividad de la Moral. Así se puede afirmar consiguientemente que no pareciera aceptable postular una Moral objetiva como si fuera posible determinar la existencia de criterios, parámetros o puntos de referencia absolutos o captados sin mediación alguna subjetiva por el ser humano. Se propone en contraposición la relatividad de los criterios objetivos y la subjetividad que media inevitablemente su conocimiento.

Pero subjetividad de la Moral no es lo mismo que subjetivismo moral. Se entiende por subjetivismo moral la pretensión de proponer arbitrariamente los criterios del comportamiento humano sin referencia a la realidad.

También aquí el subjetivismo rechaza toda normatividad de la realidad. La subjetividad de la Moral admite por el contrario esta normatividad pero exige simultáneamente la aceptación de la mediación subjetiva que se opera por el conocimiento humano al acceder a la realidad. Además de haber asumido la relatividad ya explicada de la misma realidad.

Aunque no fuera necesario acudir a cualificados moralistas para comprobar la validez de las anteriores afirmaciones porque los argumentos expuestos supongo que son suficientemente claros, me alegra ofrecer a los lectores el testimonio de un apreciado colega, al menos para sentir la satisfacción de compartir la línea de pensamiento sobre el tema seguramente por basarse en los mismos fundamentos conciliares. Se expresa así Marciano Vidal:

"1) Desde el plano de los valores o pautas:

—El objetivismo moral incorrecto se manifiesta: en la valoración primaria de la obligación que engendra la ley exterior (legalismo); en la deducción de normas absolutas e inmutables a partir de una idea de orden natural (abs-traccionismo u ontologismo mo-

ral); en la aceptación de pautas morales establecidas desde una voluntad divina positiva (nominalismo ético y positivismo bíblico); en la insistencia de valores universales, ahistóricos, inmutables y absolutos sin tener en cuenta que la realidad humana es al mismo tiempo concreta, histórica, dinámica y situacional.

(...)

—El objetivismo moral falso encuentra su verificación: en la 'cosificación del acto humano tal como aparece en los tratados casuísticos 'De actibus humanis'; en la importancia otorgada a la 'materia' u objeto al clasificar las 'fuentes de la moralidad' (por aquello de que 'los actos son especificados por los objetos'); en el formalismo de los esquemas tanto de 'virtudes' como de 'preceptos'; en la atomización del comportamiento a partir de la categoría de 'acto', lo cual provoca el dar relieve al número; en la clasificación formal del pecado por razón de la materia grave en 'ex genere suo', 'ex toto genere suo'. El objetivismo moral ha sido una de las improntas en la consideración casuística de la responsabilidad moral.

(...)

Una moral basada en el personalismo de alteridad es la solución integradora de las contradicciones del objetivismo/subjetivismo moral. La moral personalista es al mismo tiempo moral objetiva y moral subjetiva.

(...)

Entendida de este modo, la conciencia moral es siempre subjetiva (y por eso no soporta ninguna

forma de objetivismo moral apersonal); pero al mismo tiempo es siempre objetiva, ya que aparece en la coherencia de la vocación personal y del grupo." VIDAL, Marciano, "El nuevo rostro de la Moral", Ediciones Paulinas, Madrid 1976, pp. 160-163.

2.3. Principio de la mediación hermenéutica de la Sagrada Escritura para la Moral

La Teología Moral necesariamente se fundamenta en la Sagrada Escritura, como toda la Teología cristiana.

Pero en la actualidad ocurre un fenómeno de muy notorias repercusiones en la vida moral del pueblo cristiano: la predicación y la catequesis han insistido durante siglos en la referencia a la Escritura para la formación de la conciencia moral cristiana pero sin recurso a la exégesis y sin hermenéutica bíblica o teológica.

Después del Concilio es abiertamente contrario al Magisterio eclesial mantener esta situación.

Los planteamientos "tradicionales", es decir, tradicionalmente propuestos en la catequesis y la predicación para formación de la vida moral cristiana asumieron generalmente dos cauces fundamentales:

El primero recogía los preceptos bíblicos (especialmente el Decálogo) para señalarlos como preceptos divinos de obligatoria aplicación por parte de los cristianos. Se habló así de la "la ley positiva divina".

El segundo, más profundo, fundamentaba al anterior entendiendo la Revelación como comunicación divina de priscipciones éticas.

No es esta la ocasión de analizar detenidamente los preceptos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento para establecer su contextualidad referida necesariamente a la interpretación humana de la época y demostrar la imposibilidad teológica de aplicación de los mismos a los cristianos de la actualidad.

Solamente me atengo a los postulados conciliares que formulo en el principio enunciado cuyo significado es el siguiente: la Teología Moral no puede entenderse como tal si no es a partir de la Sagrada Escritura; pero ésta interpretada por la exégesis bíblica y la hermenéutica teológica.

En razón de este principio baste recordar que hace mucho tiempo la exégesis ha entendido los preceptos bíblicos, incluyendo al Decálogo, como expresión formal de la ética humana de Israel o de la comunidad primitiva cristiana.

Como expresión de una ética particular humana, es evidente que tales preceptos no son normativos para otros seres humanos de contexto histórico y social diferente y posterior.

Esto es: la exégesis ha establecido con claridad que propiamente en la Sagrada Escritura no se halla consignada ninguna "ley positiva divina", 'debido a que las formula-

ciones éticas bíblicas son tan solo la descripción de los fenómenos éticos de grupos humanos en épocas históricas.

Es también evidente para la exégesis y para la hermenéutica teológica que la Revelación no tiene por objeto ni doctrinas ni prescripciones éticas. Y que, por consiguiente, de ninguna manera pueden ser asumidos los preceptos bíblicos (incluso el Decálogo) como "revelados" por Dios a los hombres.

Sin embargo es igualmente importante considerar que el comportamiento ético en la Sagrada Escritura tiene una evidente trascendencia en la relación con Dios.

De allí que la hermenéutica teológica descubra un fenómeno bíblico ese sí de significado normativo para la Teología Moral:

Este fenómeno se puede nombrar como la proporcionalidad de proporciones: así como Israel o la primera comunidad cristiana comprenden que su comportamiento ético (el propio de su contexto social y cultural) constituye el campo en que ocurre su relación con Dios, igualmente todo cristiano en toda época deberá comprender que su comportamiento ético (el propio de su contexto social y cultural) constituye también el ámbito en que sucede su relación con Dios.

Así la ética bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento se asume hermenéuticamente para la Teología Moral respetando los postulados conciliares.

Sólo así es posible también asumir los postulados conciliares referentes a la autonomía de la realidad terrena y de la conciencia y libertad humana, y no solamente aquellos referentes a la Revelación y la Escritura.

2.4. Principio de la identidad humana del comportamiento ético

Este principio es fundamental en Teología para resolver el problema de la salvación de los no-cristianos, para comprender la "sobrenaturalidad" de toda la creación sin superponer naturaleza y sobrenaturaleza, para defender la cristicidad de la misma creación, para sostener la presencia de la gracia crística en toda la historia de la humanidad y para garantizar el mérito y la salvación escatológica en razón de la libertad humana.

Por este principio, que asume claro está, los postulados conciliares ya suficientemente analizados, resulta claro que todos los hombres obran éticamente siempre que ejercen su libertad.

La eticidad adquiere signo positivo o negativo según el hombre proceda en conformidad o disconformidad con su conciencia.

En razón de lo anterior, se afirma que todo hombre obra éticamente. Y en tal sentido no hay diferencia entre el obrar ético de un hombre o de otro. Es decir: todo actuar ético positivo es actuar ético positivo, ocurra él en el hombre que ocurra; igualmente se puede afirmar del actuar ético negativo.

Este principio mantiene la coherencia interna de los planteamientos conciliares. En efecto: con ésto se quiere decir que el hombre es autónomo en su conciencia y en su libertad para discernir en la realidad cambiante los valores con los que ha de conformar su comportamiento.

De aquí se sigue también que las pautas éticas no pueden ser propuestas al hombre ni desde fuera de su realidad ni desde la percepción ajena de las mismas.

Lo que significa que es imposible juzgar a ningún ser humano desde la propia percepción del bien o del mal.

Lo cual no quiere decir, por otra parte, que la realidad no aporta pautas objetivas para el obrar ético, o que el hombre queda librado a una arbitrariedad subjetivista y relativista, como ya se explicó.

De manera que el hombre que, conforme a su conciencia elige libremente lo que percibe como bien, ha obrado éticamente en sentido positivo. Si procede libremente en contra de lo que percibe como bien, ha obrado éticamente en sentido negativo.

Y en esta positividad o negatividad ética el hombre se juega su destino escatológico, opera en conformidad o disconformidad con la gracia crística, realiza o frustra su relación con Dios, coopera o rechaza la salvación redentora de Cristo, santifica o pecatiza la historia. Y en razón de la identidad del fenómeno en el cristiano y en

el no-cristiano, los delicados asuntos teologales mencionados ocurren igualmente en el uno y en el otro, si bien en el cristiano se supone que suceden en la explicitud de la fe y de la esperanza.

2.5. Principio de la especificidad de la Moral cristiana

El anterior principio pareciera desconocer toda especificidad moral en el cristianismo. Pero no es así. Simplemente se trata de evitar situar dicha especificidad en un terreno en el que no se puede ubicar como es el del mencionado comportamiento ético. ¿Dónde entonces ubicar esa especificidad?

Se afirma que la especificidad de la Moral cristiana reside en lo que se llama su "intencionalidad" que no es simplemente una "intención" de obrar como cristiano sino que se refiere a la direccionalidad propia que asume en el obrar una estructura óntica determinada, en este caso cristiana.

Me explico: en el supuesto axiomático de que la operatividad sigue la dirección señalada por el constitutivo del ser ("operari sequitur esse"), se asume que el "ser" cristiano acontece en un fenómeno humano de transformación entitativa y que esta realidad estructural determina el sentido del obrar.

En el lenguaje sencillo pero tan vital y claro del Evangelio, "el árbol bueno da frutos buenos y el árbol malo da frutos malos". Así el cristiano obra cristianamente, sin especificar si obra bien o mal y sin

identificar obrar cristiano con obrar bueno.

De manera que cuando el cristiano obra éticamente en razón de su estructura cristiana constitutiva, obra con "intencionalidad" cristiana. Y su obra ética no es buena por ser cristiana sino por ser conforme al criterio discernido por su conciencia y basado en la realidad autónoma.

Otra cosa es que el cristiano que procede éticamente mal tienda dinámicamente a la destrucción de su estructura cristiana. Donde se puede percibir así sea brumosamente, lo que en la Teología Moral actual se debería entender por "pecado mortal". Preguntándose, claro está, si un determinado comportamiento cristiano en sentido ético negativo ya destruye automáticamente una estructura entitativa de tan difícil y lenta construcción como se verá más adelante.

Esta especificidad de la Moral cristiana se percibe quizás más adecuadamente en los dos elementos fundamentales del ser humano ético: la conciencia y la libertad:

Supuesto que el cristianismo produce en el ser humano una transformación que verdaderamente afecta la totalidad de su constitutivo y de su existencia, resulta evidente que la conciencia y la libertad en el cristiano adquieren una especificidad con respecto al no cristiano.

Puede decirse que la experiencia vital de fe y el compromiso con Cristo operan en el sector concien-

cial cambios en la manera de percibir la realidad ética.

Esta manera propia, especial, específica de captar lo ético por parte de la conciencia del cristiano es lo que permite hablar de "valores cristianos" y que, a lo largo de la historia, se van constituyendo en apreciaciones comunes de la comunidad eclesial.

En evidente paralelismo con lo anterior, la libertad en el cristiano resulta modificada paulatinamente en la medida en que la experiencia vital de fe y el compromiso con Cristo la inducen a un tipo de acciones éticas coherentes con su captación concienical de los "valores cristianos".

De allí que cierto tipo de proceder ético también se haya identificado en la historia como propio de los cristianos.

Lo anterior no significa, sin embargo, que todos los cristianos perciban idénticamente los valores en todas las épocas y en todas las circunstancias, ni que las formas de proceder sean específicamente idénticas en todos los cristianos. Se trata de líneas de conducta y de percepción concienical aproximadamente constantes en los cristianos que realizan vitalmente el proceso de maduración en su fe y en su relación con Cristo.

2.6. Principio de la dualidad constitutiva del ser humano

Teologalmente considerado el ser humano está constituido por la pe-

camiosidad entendida como no-adección-a-Dios, y simultáneamente está constituido por la gracia como dinamismo-para-adección-a-Dios.

Esta visión del hombre que constituye uno de los elementos centrales de la Antropología Teológica, fácilmente se pasa por alto en el tratamiento de la Moral.

Porque tradicionalmente se ha mirado al hombre con categorías estáticas de "estados puros" en los que se supone la posibilidad de pertenecer totalmente al pecado o totalmente a la gracia.

En realidad, no sólo la experiencia vital sino la Sagrada Escritura y la Teología comprueban la dualidad constitutiva del ser humano. Y este dato es indispensable para quien analiza el comportamiento ético: es un sujeto dualmente constituido por gracia y pecado el que opera éticamente. Esto es: no se trata de un pecador en estado de puro pecado el que actúa en el campo ético, ni se trata de un justificado en estado de pura gracia el que obra en sentido ético. Es un hombre afectado estructuralmente por el pecado y la gracia el que realiza sus opciones éticas.

De lo anterior se deduce que ningún hombre es ajeno a estas dimensiones teologales de la existencia humana. Y que ningún hombre es inocuo en su comportamiento ético en lo que se refiere a la presencia histórica del pecado y de la gracia en el espacio-tiempo.

Este principio tiene gran significado para muchos campos de la Teología pero específicamente relaciona a la Moral con la Sacramentología. Permite, en efecto, percibir el verdadero sentido del Bautismo y de la Penitencia, precisamente en la medida en que ayuda a la comprensión más adecuada de la pecaminosidad original y de la justificación.

2.7. Principio de la procesualidad y de la proporcionalidad procesual

También por efecto de una Antropología estática primó durante siglos la tendencia a considerar el fenómeno del pecado y de la gracia como realidades factuales e instantáneas. Se ubicó así el pecado en el acto pecaminoso y la gracia en el acto ético positivo.

Pero también tanto la experiencia vital humana como la Sagrada Escritura y la Teología dan testimonio de que el hombre no puede ser justamente interpretado en tales categorías.

El hombre por naturaleza es un proceso histórico, lo que determina que sus realidades constitutivas existenciales gocen de las mismas características de la totalidad de su ser.

Por consiguiente ni el pecado ni la gracia podrán ser considerados como estáticos o momentos puntuales o actos indivisibles. Sino que tendrán que ser asumidos como procesos permanentes en la existencia humana.

Y teniendo en cuenta el principio anterior de la dualidad constitutiva del ser humano, será necesario admitir la presencia simultánea de los dos procesos de gracia y de pecado en el hombre, si bien no en el sentido luterano del "simul iustus et peccator". Más bien habrá que acuir a la percepción del fenómeno en término de proporcionalidad procesual como se explicará a continuación:

Si el pecado como realidad existencial es un proceso en el hombre, que permanece en él durante toda su existencia como algo que le es inherente a su misma realidad humana cuando se entiende la pecaminosidad como el hecho existencial de no-ser-Dios o más exactamente de no haber alcanzado la cristificación escatológica, entonces no hay problema en admitir que la justificación por la gracia no suprime existencialmente lo anterior sino que solamente permite la iniciación y desarrollo de un proceso de divinización o cristificación que sólo culmina en la escatología.

A medida que el hombre avanza en su proceso de gracia, proporcionalmente desplaza su propia pecaminosidad existencial. Pero esta proporcionalidad procesual de gracia y pecado permanecen hasta el final de la etapa espacio-temporal del hombre. En sentido contrario: a medida que el hombre avanza en su proceso de pecado, proporcionalmente desplaza la realidad de gracia histórica y situacional que lo constituye en imagen de Dios y en capacidad real de adquisición de la vida divina.

La importancia de este principio antropológico teológico en la elaboración de la Teología Moral es evidente por cuanto permite una apreciación mucho más realista de los fenómenos éticos, a la vez que pone de relieve con toda nitidez la difícil exigencia de vivir el cristianismo, impidiendo así el considerarlo como un fenómeno simplemente cultural hereditario que para nada implica a las personas en el desarrollo de su propia existencia o que determina la contradicción existencial de un ser cristiano que éticamente opera en sentido contrario a su estructura constitutiva.

Igualmente este principio aporta luz para la interpretación del adecuado sentido del pecado personal y para una más coherente comprensión de la Iglesia y de los Sacramentos.

2.8. Principio de la relatividad de la ley

La ley positiva es solamente humana y como tal es relativa. Con ésto se está repitiendo el postulado conciliar sobre la Revelación por medio del cual se considera que Dios no revela doctrinas ni preceptos éticos ni códigos legales.

No entramos aquí a considerar el complejo asunto de la ley natural, pero al menos se nos permita recordar que posiblemente pueda ser enfocado en el sentido ya mencionado de que la realidad posee su propia verdad y su propio bien; sin que ésto signifique que esa verdad y ese bien que tan difícilmente el hombre tiene la obligación de de-

tectar en razón de su autonomía, tengan carácter de absoluto debido a la constitutiva deficiencia y temporalidad de todo lo creado.

Pero volviendo a la ley positiva: también tradicionalmente ha recibido un gran énfasis como referente de la moralidad hasta haber llegado a absolutizarla injustamente en muchos sentidos. Prácticamente se terminó por establecer que el pecado ocurría por la violación de la ley y que la gracia se obtenía por acomodación a la misma.

Pareciera, en cambio, que el cristiano prescinde de la referencia a la ley cuando opera éticamente: porque con su específica conciencia discierne el valor por análisis de la realidad que observa, y con su específica libertad asume su actitud ética correspondiente en relación con dicho valor ya cristianamente discernido. Y es indiferente que su opción esté en conformidad o disconformidad con la ley. De manera que si resultó conforme a ella, no por esa conformidad su comportamiento ético es bueno, sino por su fidelidad concienzal al valor percibido; y si su opción resultó disconforme con la ley, no por esa disconformidad su comportamiento ético es malo, pudiendo haber ocurrido que su conciencia y su opción estuvieran conformes con el valor que percibió.

Por todo lo anterior, podemos afirmar entonces que la relatividad de la ley no sólo proviene de la relatividad de lo humano, sino sobre todo en el terreno de la Ética y de la Moral, la ley es relativa para

el establecimiento del sentido positivo o negativo de la eticidad, por cuanto éste depende primordialmente de la honestidad de la conciencia frente a los valores que percibe como tales y no frente a la ley. Por lo demás es evidente que la ley no siempre explicita valores sino que muchas veces puede ser abiertamente contraria a éstos, especialmente en términos de cristianismo.

La importancia de este principio para un replanteamiento de la Moral en la actualidad es evidente. Si bien deberá afrontar serios conflictos con toda clase de regímenes legales y con las personas que se consideran administradores omnipotentes de la legalidad.

CONCLUSION

La Teología Moral siempre se ha entendido como Antropología Teológica. Y al ritmo de las vicisitudes de la Teología, la Moral ha fluctuado entre las diversas corrientes antropológicas que se han sucedido en la historia del pensamiento cristiano.

Si en términos más genéricos aún se piensa que toda Teología es una Antropología por cuanto se trata del discurso humano sobre lo que el hombre percibe de Dios; y si se acentúa esto con la comprensión de la Revelación como la percibe el Vaticano II de manera que el mismo fenómeno revelatorio ocurre como interpretación de la experiencia de Dios en Israel y en Cristo, la Teología Moral con ma-

yor razón se ubica en el ámbito de lo antropológico por cualquier ángulo que se la considere.

Por eso los enunciados conciliares que se han entresacado de los principales documentos del Vaticano II, y los consecuentes principios propios de una Moral Fundamental que hemos esbozado, todos se refieren a la contextura antropológica en la interpretación de la fe que realiza el Concilio para el cristiano de hoy.

La conclusión obvia sería: cuando el Concilio hace Teología, está haciendo Antropología Teológica. Cuando el teólogo hace Teología Moral, con mayor razón está haciendo Antropología Teológica.

Pero toda Antropología es, al fin y al cabo, una reflexión humana sobre el fenómeno humano. Quizás uno de los mayores avances de la Teología actual es la conciencia de que no puede ser otro el trabajo teológico sino la proposición de una Antropología determinada, cambiante y progresiva a medida que se avanza en la comprensión e interpretación del hombre.

Y este avance en la comprensión humana del hombre ocurre en razón del progreso en las ciencias del hombre. Por eso la Teología y la Moral en particular deben necesariamente mantenerse al ritmo del progreso de estas ciencias si no quieren ser infieles a su propio destino.

Es obvio que la aplicación de los avances científicos de las ciencias

humanas, de la Antropología en general, suscita cambios muy significativos en la Teología y en la Moral. Afortunadamente el Magisterio conciliar ha dado el mejor ejemplo de honestidad y valentía al asumir este camino como el propio de la Iglesia para los tiempos actuales.

Es inevitable que ocurra entonces un contraste doloroso con la situación anteriormente vivida por la Iglesia y presente todavía en muchas estructuras y personas de la

misma. Todo progreso tiene su precio.

Y muchas veces surge la tentación de estancamiento y de silencio pacifista para evitar el conflicto mencionado, con el riesgo de esterilizar al Concilio y de desobedecer al impulso del Espíritu Santo presente en las orientaciones del Magisterio eclesial que tan valerosamente afrontó la revitalización de la Iglesia en esta época privilegiada de la historia.