

REFLEXIONES EN TORNO AL QUEHACER TEOLÓGICO

IGNACIO CARRASCO DE PAULA

Pocos periodos de la historia de la ética teológica han visto, como el nuestro, una producción tan numerosa como variada de manuales de Moral Fundamental. El fenómeno ha sido ya objeto de estudio detallado¹. Todos los autores, sin distinción de escuelas, afirman colocarse en la línea del movimiento de renovación de la moral iniciado hace más de un siglo, y al que el Concilio Vaticano II dio un impulso decisivo². En las páginas que siguen me propongo examinar en qué medida y de qué manera se han de afrontar en esta disciplina dos quehaceres con los que debe medirse cualquier intento serio de renovación de la ética teológica. Me refiero a la necesidad de estructurar un discurso ético que ofrezca respuestas apropiadas a las incertidumbres que sesgan una sociedad secularizada; así como a la exigencia de elaborar un paradigma ético que privilegie el *proprium* de la moral cristiana, su específica y original identidad.

1. Véanse por ejemplo los excelentes estudios de A. BONANDI: *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*, «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 449-494; *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)*, «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 27-76; *Sui manuali di teologia morale fondamentale III (1987-1994)*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 91-134; *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo (I)*, Teologia 1 (1999) 89-138; *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo (II)*, Teologia 2 (1999) 206-243.

2. Sobre el papel del Vaticano II ver Ph. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, «Concilium» 75 (1972) 207-217; B. HÄRING, *Moraltheologie unterwegs*, «Studia Moralia» 4 (1966) 8-18; J. FUCHS, *Aggiornamento della teologia morale: un desiderio del Vaticano II*, «Periodica» 55 (1965) 499-549.

Antes de abordar nuestra tarea, es indispensable establecer un par de premisas básicas para una correcta hermenéutica de cuanto se va a exponer. Premisas, cuyo significado y pertinencia no van a ser analizados aquí con detalle.

1. *La noción de Teología Moral Fundamental.* Asumimos que esa disciplina consiste en una reflexión (inteligencia de la fe) sobre el ser y el comportamiento ético, en cuanto tales, del creyente en Cristo, más allá de sus implicaciones o contenidos particulares. La Moral Fundamental se ocupa de los principios éticos más generales y comunes sobre los que descansan las nociones y argumentaciones particulares, por ejemplo, de la bioética, de la moral social, etc.

2. *El puesto de la cuestión moral en la existencia cristiana.* No es ciertamente una posición prioritaria o preferencial. La Iglesia no ha pensado nunca que su misión más importante sea la de recordar a los hombres cómo tienen que vivir. La prioridad pertenece el anuncio cristiano: Cristo, el Hijo del Dios, se ha encarnado, ha muerto y ha resucitado para que los hombres puedan nacer a una nueva vida³. Lo decisivo es el encuentro personal con Cristo. Ser-acogido-por / dar-acogida-a Cristo significa ser-transformado, primero en lo que se es (*essere*) y después en lo que se hace (*agere*). No se trata de un orden simplemente cronológico. Si reconocemos una prioridad al ser es porque sustenta el obrar que le es en cierta medida inseparable. La conducta moral no puede ser comprendida separada del sujeto existente, que por otro lado manifiesta.

Las dos premisas que acabamos de anunciar llevan a una primera conclusión provisoria. La cuestión fundamental sobre la que ha de reflexionar la teología moral se puede formular en los siguientes términos: ¿qué significa para el creyente en Cristo —o para el aspirante a creyente— hacer el bien y evitar el mal? Nótese que el acento cae sobre el sujeto —creyente o candidato—, no sobre la acción. Igualmente, póngase atención para no dejarse descaminar por la engañosa sencillez de la pregunta. Examinándola más en detalle, se llega a una segunda conclusión, probablemente definitiva. Es posible elaborar una respuesta sólo sobre la base de que la teología moral disponga ya de la clave de solución a otras cuestiones preliminares tanto para el creyente como para el no creyente⁴. Por ejemplo:

3. Con otras palabras, «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, 22).

4. Con esto concordamos —en aparente incoherencia con la línea que seguirán nuestras reflexiones— con quien afirma que la Teología Moral no puede prescindir en ningún modo de la Ética filosófica.

- 1) ¿existe el bien y el mal?, es decir ¿existe un bien que sea bien *semper et pro semper* y, al contrario, existe un mal que sea mal *semper et pro semper*, por tanto en cualquier situación o circunstancia de lugar, tiempo, etc.? El bien y el mal no se cuestionan. Se cuestiona un pretendido carácter absoluto.
- 2) ¿es posible objetivamente discernir entre el bien y el mal?, es decir, ¿el conocimiento moral es cond divisible universalmente —como lo es por ejemplo el conocimiento científico— o pertenece a la experiencia individual y emocional, y por tanto son vivencias solamente testimoniales?
- 3) ¿el bien es realmente factible y el mal es realmente evitable? En otras palabras, ¿son conceptos que ocupan un puesto legítimo en el mundo de la *praxis* o más bien su ámbito propio es el mundo de la teoría, por supuesto de las grandes teorías?

Ninguna de estas tres cuestiones serán aquí objeto de análisis pormenorizado. No obstante, esas preguntas y sus correspondientes respuestas —en sentido afirmativo— serán tenidas en cuenta a lo largo de las tres etapas que articulan las presentes reflexiones. Con ellas trataré de presentar algunas anotaciones sobre el modo como los modelos teológicos han formulado la pregunta del bien y del mal, para seguir con un breve análisis de las condiciones de construcción de una ética teológica, y concluir con una propuesta para una mejor comprensión y comunicación de la moral cristiana.

1. ANOTACIONES SOBRE ALGUNOS MODELOS TEOLÓGICOS

La teología católica no ha formulado siempre de la misma manera la pregunta sobre lo bueno y sobre lo malo. Probablemente nunca llegará a uniformarse del todo en este punto. Lo que tampoco me parecería deseable. Sin embargo, desde los comienzos del cristianismo aparecen unas constantes, más o menos explícitas según las épocas, más o menos desarrolladas.

1) *La pregunta del bien y del mal en el Nuevo Testamento*

La Encíclica *Veritatis splendor*, al comienzo del análisis del episodio del joven rico (Mt 19,16), comenta: «para el joven, [su demanda] más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una pregunta de pleno signifi-

cado para la vida»⁵. En otras palabras, el interrogativo planteado por el muchacho —«qué obra buena debo hacer para alcanzar la vida eterna» (Mt 19,16) traduce la Biblia de Navarra⁶— es visto como el paradigma de la pregunta moral: no se refiere a lo que hay que hacer sino a lo que hay que devenir para ser digno de la vida eterna⁷. Este planteamiento hermenéutico, extremadamente importante, se confirma y profundiza con el examen de otros tres textos del Nuevo Testamento donde la pregunta *qué debemos hacer* se propone explícitamente a tres personajes distintos:

1) *A Juan el Bautista (Lc 3,10-14)*:

«Las muchedumbres le preguntaban: —Entonces, ¿qué debemos hacer? Él les contestaba: El que tiene dos túnicas, que le dé al que no tiene; y el que tiene alimentos, que haga lo mismo. Llegaron también unos publicanos para bautizarse y le dijeron: —Maestro, ¿qué debemos hacer? Y él les contestó: —No exijáis más de lo que se os ha señalado. Asimismo le preguntaban los soldados: —Y nosotros, ¿qué tenemos que hacer? Y les dijo: —No hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis con falsedad, y contentaos con vuestras pagas».

2) *A Jesús (Jn 6,28-29)*:

«Ellos [la multitud] le preguntaron: —¿Qué debemos hacer para realizar las obras de Dios? Jesús les respondió: —Ésta es la obra de Dios: que creáis en quien Él ha enviado».

3) *A los apóstoles (Act 2,37-38)*:

«Al oír esto [discurso de Pedro el día de Pentecostés] se dolieron de corazón y les dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: —¿Qué tenemos que hacer, hermanos? Pedro les dijo: —Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo».

La respuesta del Bautista responde a la idea común de la moral: necesitamos normas que nos digan cómo tenemos que comportarnos. Pero la respuesta de Jesús implica un planteamiento diferente, ya que sus palabras y sus obras sólo pueden ser entendidas desde la fe en Él como enviado de Dios. En

5. *Veritatis splendor*, n. 7.

6. Véase el comentario al pasaje de la misma Biblia: *Nuevo Testamento*, Pamplona 1999, pp. 96-97.

7. Este pasaje de los sinópticos debería ser leído junto con los textos en cierto modo paralelos de San Juan: la conversación con Nicodemo (Jn 3, 1-15) y, en parte, el diálogo con la samaritana (Jn 4, 1-26).

cambio, la declaración de Pedro se pone como una concreción práctica de la afirmación del Señor: acoger al anuncio cristiano implica una disponibilidad a un cambio en el modo de ser (metanoia), una transformación del ser que se opera mediante un sacramento (signo eficaz de la acción renovadora de Dios) y que se culmina con la recepción de un don (Espíritu Santo). El hombre tiene algo que decir o «entregar» para convertirse y bautizarse, pero sólo puede escuchar o «acoger» el don que lo transforma en una criatura nueva.

2) *La cuestión del bien y del mal en el modelo tomista: una respuesta en la certeza de la fe*

Santo Tomás dedica toda la segunda parte de su Suma Teológica —la más extensa— al estudio de la moral. En la distribución de la materia se inspira en el modelo clásico de las virtudes, mientras que en el prólogo afirma taxativamente que el tema en estudio no es Dios sino el hombre, en cuanto persona, en cuanto imagen y semejanza de su Creador⁸. Preguntarse sobre el bien y sobre el mal es preguntarse sobre el «retorno» hacia la fuente de donde uno tuvo su «salida». En el esquema boeciano del *exitus-redditus*, la respuesta puede concentrarse sobre el modo como adviene el retorno, ya que tanto Dios como el hombre constituyen dos sólidas certezas. Pero la clave primera de lectura es la colocación del discurso moral entre la iniciativa de Dios (primera parte) y la misión de Cristo (tercera parte). El desencanto de algún lector contemporáneo que se acerca a la Suma en busca precisamente de respuestas «de significado» quizá dependa de que no ve la arquitectura sino sólo *minúsculas* piezas, los argumentos precisamente que eran discutidos en los ambientes académicos de las primeras universidades (recuérdese el talante de los libros de sentencias de Pedro Lombardo), casi siempre ajenos a los problemas de ayer y de hoy del cristiano de a pie.

3) *La cuestión del bien y del mal en el modelo alfonsiano: una respuesta en la duda práctica*

San Alfonso compuso su moral en una tesitura muy distinta. El siglo de las luces es, en lo moral, el siglo de las dudas. La certeza base en la teología cató-

8. Escribe Pieper: la introducción a la I-IIae «refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido la conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre (...). De esta concepción básica, cuya evidencia ya se había puesto en duda, como indica su formulación polémica, nació, dos siglos después de Santo Tomás de Aquino, la frase de Eckhart: 'las personas no deben pensar tanto lo que han de hacer como lo que deben ser'. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp 1980, p. 11.

lica de que existe un mandamiento de Dios al que el hombre debe obedecer, entraba en crisis cuando —procurando evitar el escollo del naturalismo y su contrario, el rigorismo jansenista— trataba de establecer qué es lo que Dios —o, en su nombre, la Iglesia— ha mandado y qué es lo que no ha mandado. Las dudas no provenían de las aulas universitarias, sino de la comunidad cristiana: de la calle y de los confesionarios. San Alfonso quiso ofrecer un sistema para el creyente dominado por la duda, que permitiera acertar a hacer el bien y evitar el mal. Su experiencia de misionero, más que el estudio de las autoridades, le permitió ofrecer respuestas inspiradas por el equilibrio y la benignidad evangélica. Y puesto que la decisión ética viene mediada por la conciencia, ésta se constituye en argumento primero y central. La pregunta del bien y del mal tiende a convertirse en una pregunta de conciencia, aunque no en la manera como lo han entendido recientemente los planteamientos pastoralistas⁹.

4) *La ausencia de la cuestión del bien y del mal en la crisis de la reforma y de la contrarreforma: un vacío elocuente*

Entre los dos autores más representativos de la moral católica, media la crisis de la reforma protestante. Una crisis que se desarrolló en un terreno dogmático pero que nacía de una problemática moral. Ya entonces la teología había comenzado a fragmentarse en disciplinas y especialidades. El problema que obsesionaba a Lutero, la salvación escatológica más que el sentido total de la vida, dio lugar al decreto tridentino sobre la justificación, que no encontró en los tratados de moral el eco que hubiera merecido. De todos modos no hay que olvidar que con Lutero entra en crisis la misma posibilidad de una ética teológica: la iniciativa divina que interpela la libertad humana no sería una «llamada» que espera una «respuesta», sino una sentencia acusatoria que sólo la fe fiducial puede neutralizar. El anuncio cristiano crearía en el hombre la conciencia de no ser más que un pecador y basta. Y en esa conciencia no encuentra espacio la pregunta sobre la plenitud de vida.

5) *La cuestión del bien y del mal en los modelos actuales: un intento de respuesta en el escepticismo post-moderno*

Nuestra época ha perdido las certezas y las esperanzas cristianas. El hombre vive constreñido como entre las planchas de una prensa. Por un lado, la afir-

9. Sobre este tema ver I. CARRASCO DE PAULA, *Pastoral practice and conscience*, en «Crisis of Conscience», The Crossroad Publishing Company, New York 1996.

mación programática del relativismo como imposibilidad de discernir el bien y el mal en sí (lo contrario postula un bien y un mal absoluto). Por otro lado, el indiferentismo, como actitud de renuncia a un diálogo constructivo, puesto que se asume que el bien y el mal son palabras impracticables. Una existencia definida por las coordenadas del relativismo y del indiferentismo es una existencia que renuncia al «significado pleno». Las preguntas «¿de dónde vengo?» - «¿a dónde voy?» resultan accesorias, nada pertinentes.

La cancelación del «sentido» ha favorecido que continúe identificándose la cuestión moral con la cuestión de lo lícito y de lo ilícito, de lo mandado y de lo prohibido. Con el agravante de que esos términos han derivado hacia una nueva significación. La ley (moral o civil) no expresaría ya algo permitido o vedado en cuanto bueno o malo, sino en cuanto que es o no es factible. Y puesto que *ad impossibilia nemo tenetur*, la norma ética sería un mero indicativo general que debería ser observado como mucho *in pluribus*, en la mayor parte de los casos. A este propósito, se puede observar que el debate sobre los absolutos morales dentro de la moral católica, se ha jugado no sólo desde la perspectiva de la «verdad» moral, sino a veces también y principalmente de la «practicabilidad» de tal o cual imperativo ético. La afirmación de San Agustín: «Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te anima a hacer lo que puedas y a pedir lo que no puedas»¹⁰, tiende a ser sustituida por esta otra: «cuando resulta imposible hacer lo que Dios manda, quiere decir que en realidad Él no lo manda»¹¹.

2. TAREAS DE LA MORAL FUNDAMENTAL: EL ESTUDIO

Un planteamiento de la Teología Moral centrado sobre el ser cristiano y encaminado hacia el deber ser como «significado pleno» en Cristo, inevitablemente tiene que llegar a un ajuste de cuentas con algunos escollos importantes sobre todo de tipo epistemológico. Son cuestiones que, quizá por preliminares, suelen ser evitadas por los manuales *entry level*, dirigidos a quien por vez primera se aproxima al estudio sistemático de la moral cristiana. No obstante, esas

10. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 43,50 (CSEL 60,270).

11. Observa la *Veritatis splendor*: «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 en 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» (n. 119).

cuestiones no pueden ser ignoradas por el estudioso de moral so pena de equiparar la inteligencia de la fe a una simple atestación de la vocación y de la vida cristiana.

La teología moral contemporánea lo ha entendido así desde hace casi medio siglo, y eso explica el progresivo desplazamiento de la Moral Fundamental desde el estudio de los temas de la Suma de Santo Tomás al análisis de las condiciones que hacen posible una reflexión ético-teológica. Quizá nunca como ahora la teología se ha tomado en serio la centralidad del hombre tal como se propone en el prólogo a la I-IIae. Lo expresan bien las definiciones hoy día predominantes de hombre como persona y como imagen de Dios, como sujeto trascendente llamado a algo que está más allá de él mismo. La introducción de temas como autonomía-heteronomía, especificidad de la moral cristiana, relación entre mandato universal y norma concreta, papel interpretativo-creativo de la conciencia, etc. reflejan sin duda la problemática de que estamos hablando. La encíclica *Veritatis splendor* también lo ha tenido muy en cuenta.

Nadie pone en duda que el anuncio cristiano, en la medida en que testimonia un evento salvador totalmente inesperado y gratuito, interpela la libertad del hombre. La Revelación divina no es un informe sobre un estado de cosas. Dios se revela como un Señor soberano que manda y que prohíbe. El destinatario de su palabra es ineludiblemente requerido a dar una respuesta, precisamente porque ese destinatario es *dominus sui*, señor de sí mismo. Hasta aquí no encontramos nada problemático. En todo caso, el problema ha sido lo contrario: reducir el mensaje cristiano a una proclama moral. Lo que sí, en cambio, constituye un interrogante serio es determinar cuál sea la naturaleza de esa apelación.

Durante años la cuestión ha sido debatida desde la perspectiva de la especificidad de la moral cristiana¹². Se trataba de precisar si el Evangelio representa una verdadera novedad ética en el sentido de urgir preceptos concretos y específicos, o si en cambio se limita a promover valores humanos ya conocidos o en cualquier caso al alcance del hombre, como el amor, la fraternidad, etc. La con-

12. J.M. AUBERT, *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, «La Vie Spirituelle. Supplément» 23 (1970) 55-73; F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Dehoniane, Bologna 1972; Ph. DELHAYE, *La misse en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, «Revue Théologique de Louvain» 4 (1973) 308-339; J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970; J. RATZINGER, H. SCHÜRMMANN-H.U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Queriniana, Brescia 1986; T. LÓPEZ-G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana*, «Scripta Theologica» 8 (1976) 663-682.

troversia con el tiempo se ha revelado poco fructífera, aunque no del todo estéril. No obstante, permanece la exigencia de señalar las condiciones sin las cuales no es posible dar puntual respuesta a la pregunta¹³. El anuncio cristiano puede ser el punto de arranque de una teología moral sólo si su contenido normativo se pone después y como consecuencia de una transformación que se opera en el ser mismo del hombre que deviene cristiano (por supuesto, sin dejar de ser un ser humano) y, por tanto, protagonista de una vida nueva. Si la revelación de Dios fuera mera palabra externa a su destinatario, no se podría construir una ética teológica. Como ya se ha dicho antes: sin el anuncio de Cristo la moral cristiana sería un *puzzle* incomprensible.

Pero además —y ésta es una segunda condición— es obvio que el contenido normativo del anuncio cristiano, precisamente en lo que tiene de evento absolutamente inesperado y gratuito, no podrá ser nunca del todo mediado por la razón práctica del hombre. Por este motivo, desde una ética estrictamente racional, y *a fortiori* desde un planteamiento iluminista, es imposible justificar la moral cristiana. Como, en una teología rigurosamente luterana, donde la gracia cubre la naturaleza humana pecadora sin transformarla, tampoco hay sitio para una moral propiamente dicha.

Tanto la verificación de estas dos condiciones como el reconocimiento del alcance ético (no primariamente normativo) del anuncio cristiano debe fundarse sobre una confrontación rigurosa con lo que dice la Revelación misma. Quizá sea éste uno de los motivos principales por los que hoy se concede siempre mayor espacio a los estudios de moral bíblica.

Una vez afirmado el carácter revelado de la moral cristiana, inmediatamente se propone una segunda cuestión: ¿cómo es posible su constitución en ciencia?, ¿la ética teológica debe ser entendida como atestación de una experiencia personal, en el mejor de casos como puntual puesta en práctica de la exhortación petrina¹⁴?, ¿dado el carácter sobrenatural del anuncio cristiano, qué espacio efectivo queda a la mediación de la razón práctica entre los nuevos principios morales y el comportamiento cotidiano? Por otro lado, renunciar a esa mediación sería tanto como atribuir a la Revelación divina un lenguaje extraño al hombre, absolutamente indescifrable para él.

Si las cosas no están así es porque efectivamente existe una continuidad entre la Revelación de la moral cristiana y la razón práctica, continuidad que

13. Sobre este punto ver C. CAFFARRA, *Morale fondamentale*, «Dizionario Teologico Interdisciplinare», vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1977, pp. 571-584.

14. Cfr. 1 Pt 3, 15.

permite que ésta pueda comprender y traducir de alguna manera el anuncio cristiano en un lenguaje inteligible universalmente comunicable.

Llegamos pues a una última y definitiva cuestión: ¿qué fundamento teológico tiene esa continuidad? Comparto la respuesta de Caffarra en el trabajo citado, al que remito de nuevo para un ulterior examen de los argumentos escriturísticos: «la continuidad debe ser afirmada sobre la base del principio de la creación en Cristo explícitamente enseñado en el Nuevo Testamento»¹⁵. De alguna manera, el encuentro histórico del creyente con Jesús remite a otro encuentro originario habido antes de que iniciara la historia cuando Dios creó en Cristo el mundo y la familia humana.

3. TAREAS DE LA MORAL FUNDAMENTAL: LA ENSEÑANZA

Los actuales intentos de renovación de la ética teológica tienden a mantener tanto los temas de la I-IIae, como el tratado sobre la conciencia. Este último no ha perdido importancia con el abandono de los planteamientos casuísticos; más bien ha ocurrido lo contrario. Además, la incorporación del análisis de los fundamentos bíblicos y de los desarrollos históricos ha enriquecido ulteriormente los programas. Con la ampliación cuantitativa de la temática se ha dado también mayor espacio a las ciencias positivas. Sin embargo, los mejores esfuerzos se han concentrado en la puesta al día —de acuerdo con la actual sensibilidad cultural e histórica— de los conceptos fundamentales ya afirmados en la tradición teológica católica. Ciertamente no todos los intentos han resultado igualmente acertados. Sobre este punto basta recordar las puntualizaciones de la *Veritatis splendor*. Pero las aportaciones positivas han sido importantes¹⁶ y, lo que podría ser más sorprendente, han venido de posiciones entre sí poco menos que irreconciliables.

Sobre todo merece particular atención el empeño por construir la ética teológica desde un contexto explícitamente cristológico. En este sentido se han propuesto diversas claves de interpretación: llamada-respuesta en Cristo, imitación o seguimiento de Cristo¹⁷, vocación en Cristo a la santidad, etc. Esta ten-

15. C. CAFFARRA, *o.c.*, p. 577.

16. Piénsese, por ejemplo, en la teología de la sexualidad y del cuerpo, en la bioética, en la ecología, etc. En el ámbito de la Moral Fundamental, la centralidad de la persona, imagen de Dios

17. La imitación de Cristo, afirma Juan Pablo II, «en un cierto sentido se convierte en la “estructura de sostén” del “ethos” evangélico, cristiano» (*Creo en Jesucristo* 62, 3). Y en la *Veritatis splendor*: «seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la

dencia se ha ido consolidando a pesar de las evidentes dificultades para moverse del nivel de principios a la praxis concreta. Aún más arduo se ha demostrado el empeño por mantener el oportuno equilibrio entre dos extremos igualmente peligrosos; de una parte, reducir la sequela de Jesús a un «espíritu interior» desprovisto de un específico compromiso ético, o, de otra, interpretarla como búsqueda de normas morales inmediatamente deducibles del comportamiento o de las palabras de Jesús.

Algo parecido ocurre cuando, apelándose o no a la llamada universal a la santidad enunciada por el Concilio Vaticano II, se define la moral cristiana como moral de santidad¹⁸. En un contexto ético, ese término no expresa sólo la condición del bautizado. Tampoco puede traducirse como el apogeo de un cúmulo de «virtudes heroicas». Esto último, además, representaría un ideal inasequible desde los afanes cotidianos y, por eso mismo, poco atractivo. El encuentro personal con Jesús —que rubrica el inicio de la vida moral cristiana— apunta hacia la santidad (en sentido bíblico), pero no puede ser adecuadamente caracterizado por ella. Como no es posible definirlo, por ejemplo, con el concepto de alianza, típico de la moral veterotestamentaria; ni con el arquetipo de felicidad platónico-aristotélico; ni mucho menos con el imperativo categórico kantiano. Y eso aun teniendo en cuenta que Cristo ofrece un pacto, promete una vida bienaventurada, proclama un nuevo mandamiento.

Llegados aquí, la pregunta pertinente podría formularse así: ¿cuál es la experiencia primera del creyente que se halla de tú a tú con Jesucristo?, ¿de qué naturaleza es ese encuentro? Interrogado por Anás, Caifás, Juan, Alejandro y demás autoridades, Pedro declara: Jesús de Nazaret es el salvador, «en ningún otro está la salvación; pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que tengamos que ser salvados» (Act 4, 12). Lo que la fe de los primeros discípulos descubre inmediatamente en Jesús no es un aliado, ni un

moral cristiana (...) No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre» (n. 19).

18. Llamados a ser santos: «no se trata —comenta Escrivá de Balaguer— de aceptar un simple postulado teórico, sino de realizarlo día a día, en la vida ordinaria». Es «buscar la santidad en medio del mundo, en mitad de la calle», o bien «en su propio estado, en el ejercicio de su trabajo, manual o intelectual» (Cfr. *Conversaciones*, n. 62). La identificación de la común vocación cristiana como llamada a la santidad es uno de los puntos centrales de la teología del fundador del Opus Dei. Pero no está ahí lo más interesante de sus intuiciones, sino en definir en términos ordinarios una realidad que —desde otro punto de vista— se suele enfatizar sólo en sus manifestaciones extraordinarias. La santidad es para todos, en la intención de Dios y en el modo como se concreta para cada hombre.

bienhechor, ni un nuevo modelo ético. Cristo es el redentor anunciado por los profetas y secretamente anhelado por cualquier hombre desde la angustiosa experiencia de sus propios límites y fracasos¹⁹.

La moral que nace del encuentro con Jesucristo es una moral de salvación²⁰. Siguiendo a la *Gaudium et spes*, cuando recuerda que —hemos recogido la cita antes—, al revelar el misterio de Dios y de su Amor, Cristo revela el hombre al hombre, se puede decir que por esta vía el Señor potencia en el hombre una nueva auto-conciencia de su condición radical de indigencia, de pobreza, de opresión bajo el pecado, y, al mismo tiempo, de su libertad, con la que puede recibir o rechazar la salvación. Desde el instante mismo en que acoge en su vida al Señor, la conducta del cristiano no es ya el cumplimiento de una ley impersonal, sino el ejercicio de una capacidad que le ha sido donada por su salvador.

De ahí emergen algunas consecuencias extremadamente importantes. El interlocutor privilegiado de Jesús es el hombre que necesita ser salvado y que no puede salvarse a sí mismo. En realidad ese interlocutor es —sin necesidad de ulteriores especificaciones— la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, marcada con el estigma del pecado de origen. Ese hombre, el hombre histórico, el hombre realmente existente, que viene a este mundo no sólo en un estado de necesidad y de dependencia de otros, sino también en una condición de amenaza y de peligro mortal. Mostrándose como salvador, Cristo da cumplida respuesta a la pregunta de plenitud de significado de vida. Al mismo tiempo otros posibles interrogantes —por ejemplo, ¿por qué seguir a Cristo?— devienen accesorios: ¿es mi salvador!, ¿se ha entregado por mí y para mí! Al ponerse tras sus huellas, en breve el creyente hace otros descubrimientos: es mi maestro, mi modelo, el primogénito entre muchos hermanos, mi santificador, etc.

Puesto que salvar significa —como ya se ha apuntado— colocar a alguien fuera de peligro, librarlo de la muerte o destrucción, conducirlo más allá de un obstáculo que impedía un logro importante, es evidente que no es posible llamar salvadora una ética sin contemporáneamente asumir una particular visión antropológica y excluir otras. La moral de salvación choca frontal-

19. Esto es patente en el encuentro de Jesús con Nicodemo y la samaritana. La segunda parte del diálogo del Señor con el joven rico admite indudablemente esta lectura: una invitación a liberarse de las falsas seguridades y a optar decididamente por el único que salva.

20. No entendemos la salvación en sentido escatológico, es decir como lo que corona una vida buena y se configura como un premio merecido. La salvación aquí, como en el Nuevo Testamento, es una realidad ya operante por la cual el hombre empieza a salir de una situación peligrosa y para él insuperable, gracias a su encuentro inesperado con un salvador.

mente con el ideal iluminista del hombre autosuficiente, del hombre que se hace a sí mismo, del hombre que no depende de nada ni de nadie. La ética cristiana es incompatible con la cultura neoliberal más por ese motivo que por la pretensión de afirmar una libertad sin límites. Y, desde luego, es incompatible también con el voluntarismo pelagiano, en la medida en que éste se lo juega todo a la carta de la afirmación del yo.

La moral que salva es incompatible con cualquier visión del hombre que exaspere el individualismo teórico o práctico. La salvación no se da —no se puede dar— en la soledad, en el aislamiento. Ella postula una existencia humana radicalmente estructurada por la dialéctica del encuentro. Para ella es decisivo el encontrarse de dos personas, de la que una —menesterosa e incapacitada— es capturada en su conocer y en su hacer por la presencia de la otra que muestra poder y querer socorrerla. Sin humillar. Pero de tal manera que el favorecido no pueda pensar que todo es consecuencia de una acción suya meritoria precedente, pues las personas se dan entre sí de modo gratuito e incondicionado.

El inicial encuentro entre dos tiende inmediatamente a ampliarse a otros. La experiencia de haber sido aferrado por un salvador halla una especie de prolongación más que pertinente en el mandato del amor al prójimo. La donación de Cristo está abierta a todos, y la espontánea solidaridad de quienes comparten la misma exigencia de ser socorridos, veta cerrarse a los otros. Sería contradictoria una lectura de la salvación como un negocio «estrictamente personal» donde no tuviera cabida el prójimo. La Iglesia es la comunidad de los salvados.

La salvación, finalmente, apunta a un destino que tiene poco que ver con un ideal ético de desarrollo homogéneo y cabal de las potencialidades humanas. Es un evento inesperado y sorprendente tanto en su presentarse como en su consumación. El que ha encontrado a Cristo intuye de alguna manera que su futuro no será ya el del hombre perfecto, sino el de un hombre nuevo. En cualquier caso, una transformación que llega más allá de él mismo, superando las medidas imaginables, como las supera la presencia misma de Jesús salvador. Ese futuro, en efecto, se revelará ser la posesión plena de Dios incoada en el encuentro con el Dios hombre.

Por estos motivos, considero legítimo adelantar que la salvación es el concepto que mejor expresa el *proprium* antropológico de moral cristiana²¹. Al

21. No es mi intención desarrollar ahora por extenso esta tesis. Confío hacerlo en un trabajo sucesivo. De todos modos, esta propuesta no tiene ninguna pretensión exclusiva sino lo contrario: es inclusiva de los demás planteamientos que remiten a la sequela de Cristo.

mismo tiempo pone en modo radical la pregunta del bien y del mal, como una aceptación de la verdad del hombre contra el engaño de las falsas seguridades. Quien no se reconoce necesitado no podrá acoger a quien ha sido enviado a salvar a los pobres y a los oprimidos²². Esa noción, además, junto con otras paralelas pertenecientes al mismo grupo semántico: redención, liberación, justificación, etc., encuentra un fuerte apoyo en la teología del Nuevo Testamento. Es, desde luego, un concepto decisivo en el discurso de Pedro el primer día de Pentecostés (Act 2,21.40), como en la predicación de Pablo: con Jesús ha llegado «el día de la salvación» (2 Cor 6,2), los cristianos han sido elegidos por Dios «como primicias para la salvación» (2 Tes 2,13) y en otros muchos pasajes neotestamentarios²³.

La moral cristiana es consecuencia de la salvación donada gratuitamente por Dios Padre por medio de la muerte y resurrección de su Hijo Jesucristo. Es, por tanto, una moral cristocéntrica. Una moral de rostro humano porque Cristo, *perfectus Deus, perfectus homo*, nos ha salvado del demonio, del pecado y de la muerte, cambiando en sus raíces la condición histórica del hombre. Una moral de llamados a ser santos que se realiza mediante el don del Espíritu: «una vez oída la palabra de la verdad —el Evangelio de nuestra salvación—, al haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido, que es prenda de nuestra herencia, para redención de los que ha hecho suyos, para alabanza de su gloria» (Ef 1,13-14).

Ignacio Carrasco de Paula
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA

22. Junto a la autosuficiencia, también son obstáculos poderosos al mensaje moral cristiano el individualismo y la concepción de la *privacy* como inmunidad absoluta ante cualquier influencia externa, sobre todo si procede de alguna fuente autorizada, como por ejemplo la Iglesia.

23. Véase la voz *Redenzione-Salvezza*, en el «*Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*» (a cura di L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, Dehoniane, Bologna 1991, 4ª ed.). También son importantes las voces *Conversione-penitenza-pentimento, Giustizia, Libertà, Pace, Povero, Riconciliazione, Santo-sacro*.

El Nuevo Testamento usa con parsimonia los términos salvación y salvador, quizá por el abuso que de ellos hicieron las sectas y el poder político. Algo parecido a lo que hoy sucede con la palabra liberación. En nuestro tiempo quizá resulta más expresivo hablar de salvación que de redención, en cuanto que este último término —como el de *rescate*— está relacionado con experiencias particulares como esclavitud, secuestro, prisión, etc.

Recensiones

