



LA OPCIÓN FUNDAMENTAL EN EL DEBATE TEOLÓGICO MORAL POSTCONCILIAR

Andrei Zanon, C.S

Tutora: Dr. MARIA ISABEL GIL ESPINOSA

Segundo examinador: Dr. Alberto Múnera Duque, S.J

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C.
NOVIEMBRE DE 2016**

AGRADECIMIENTOS

- ✓ Primeramente a Dios, por la vida y por la sabiduría recibida.
- ✓ A mis padres, Terezinha Prigol Zanon y Davide José Zanon por su total apoyo en mi opción de vida, en el seguimiento a Cristo como religioso misionero.
- ✓ A la congregación de los Misioneros de San Carlos, Scalabrinianos, por toda su confianza.
- ✓ A todos los profesores de la Universidad Javeriana, de quienes he recibido las enseñanzas teológicas. De manera muy especial, al padre Alberto Múnera Duque, S.J y a María Isabel Gil Espinosa, mis maestros en Teología Moral. A través de ellos, supe apreciar mi vocación.
- ✓ Gracias por aquella lección aprendida, en el transcurso de mi vida, al elegir una Opción Fundamental como respuesta a la vocación recibida de Dios. Opto, entonces, por un seguimiento a Cristo que me ha llamado de manera libre y de esto soy consciente.

¡Muchas gracias!

Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I	6
DEBATE SOBRE EL CONCEPTO DE LA OPCIÓN FUNDAMENTAL EN LA ETAPA POSTCONCILIAR	6
1.1 ANTECEDENTES DE UN DEBATE	6
1.2 EL DEBATE ENTRE DOS TENDENCIAS	13
1.3 LA OPCIÓN FUNDAMENTAL BAJO SOSPECHA.....	19
1.4 LA OPCIÓN FUNDAMENTAL.....	28
CAPÍTULO II	36
ELEMENTOS TEOLÓGICOS DE LA OPCIÓN FUNDAMENTAL	36
2.1 UNA MORAL CRISTOCÉNTRICA	36
2.2 UNA MORAL DE LA VOCACIÓN EN CRISTO	44
<i>La caridad esencia de la vocación cristiana</i>	51
2.3 UNA MORAL DEL SEGUIMIENTO	55
<i>La fe y la Gracia en el seguimiento de Cristo</i>	60
CAPÍTULO III	66
LA SALVACIÓN A TRAVÉS DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD	66
3.1 LA SALVACIÓN CRISTIANA	66
3.2 LA CONCIENCIA.....	71
3.2.1 <i>La Conciencia como voz de Dios</i>	78
3.2.2 <i>La Conciencia contra el orden objetivo de la moralidad</i>	86
3.3 LA LIBERTAD	88
<i>Una libertad responsable</i>	96
3.4 ALGUNAS CONSECUENCIAS.....	98
CONCLUSIONES	107
BIBLIOGRAFÍA	109
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	113

INTRODUCCIÓN

Podemos decir que hasta el Concilio Vaticano II, la Teología Moral de corte casuista, tenía como centro la ley, entendiendo por ley los diez mandamientos, y ésta era la clave hermenéutica para comprender, interpretar y explicar los actos humanos como pecaminosos o no. Es decir, sí estos actos van contra la ley, la violan, la infringen, etc., entonces se les consideraba pecado. Sin embargo, esta comprensión del pecado estaba totalmente al margen, por una parte, de lo que el ser humano es, desde el punto de vista antropológico, y de su historia personal de vida, y, por otra parte, también parece estar al margen del horizonte de la revelación de Dios en Cristo como lo muestra el Evangelio. Podríamos decir que es una moral que se enmarca dentro del esquema ley-cumplimiento.

En este contexto, el Concilio Vaticano II significó un impulso renovador para la Teología Moral y en esta línea han estado centrados todos los esfuerzos, que han realizado, en estos 50 años, eminentes teólogos, quienes ha trabajado por una puesta al día y una renovación de la Teología Moral; el camino recorrido no ha sido fácil.

En este camino recorrido han estado presentes los esfuerzos por mostrar, que al igual que las demás disciplinas teológicas, la moral, como verdadera disciplina teológica, también debe ser renovada y fundamentada en la revelación, (OT 16) es decir, en la auto comunicación de Dios mismo y su plan de salvación (DV 2). Por tanto, es una moral cristocéntrica, una moral de la vocación en Cristo y una moral del seguimiento. Es decir, que esta moral ya no está situada en el marco del cumplimiento de la ley sino en el marco de la llamada de Dios en Cristo y la libre respuesta por parte del ser humano. Por tanto, entran en juego dos aspectos antropológicos fundamentales ellos son, la conciencia y la libertad.

En el contexto de este esfuerzo por renovar la Teología Moral y en el debate que tal asunto suscitó eclesialmente, es donde situamos la categoría de la Opción Fundamental. No ha resultado fácil comprender, por parte de los teólogos de una línea conservadora, en qué consiste y qué significa, la Opción fundamental, que, entre otras cosas la ha calificado de

relativismo, y de subjetivismo. Este es el problema que hemos planteado en este trabajo, tratar de comprender la categoría Opción Fundamental en el debate teológico-moral postconciliar.

Este trabajo consta de tres capítulos. En el primer capítulo intentaremos mostrar: a) los antecedentes del debate sobre la Opción Fundamental; b) las dos perspectivas sobre las que se ha tejido este debate; c) cómo la Opción Fundamental ha sido una categoría que ha estado bajo sospecha, por parte de algunos teólogos, en esta etapa postconciliar; y, por último, hemos intentado explicar qué estamos entendiendo por Opción Fundamental.

En el segundo capítulo trataremos de mostrar algunos elementos teológicos de la Opción Fundamental como son una moral de la vocación en Cristo y una moral del seguimiento, donde por supuesto, están presentes la fe, la Gracia y la caridad.

Por último, en el tercer capítulo, trataremos de explicar desde una perspectiva antropológica como lo indica *Gaudium et spes* 16 y 17, en qué consiste la salvación cristiana, y por qué esta salvación se realiza a través de la conciencia y la libertad.

En síntesis, la finalidad de este trabajo es tratar de comprender, qué es y en qué consiste esta Opción Fundamental desde el marco de una moral renovada, según los lineamientos del Concilio Vaticano II, que son, por una parte, un Dios que se revela a sí mismo y su plan de salvación y por otra, una antropología teológica que comprende la persona de una manera dinámica y procesual.

CAPÍTULO I

DEBATE SOBRE EL CONCEPTO DE LA OPCIÓN FUNDAMENTAL EN LA ETAPA POSTCONCILIAR

En este primer capítulo intentaremos situar el debate sobre el concepto de la Opción Fundamental en esta etapa postconciliar. Y procuraremos mostrar: a) los antecedentes del debate sobre la Opción Fundamental; b) las dos perspectivas sobre las que se ha tejido este debate; c) cómo la Opción Fundamental ha sido una categoría que ha estado bajo sospecha, por parte de algunos teólogos de línea conservadora, en esta etapa postconciliar; y, por último, intentaremos explicar qué estamos entendiendo por Opción Fundamental.

En primera instancia, retomaremos los antecedentes del Concilio Vaticano II, donde se exalta la importancia de esta categoría de Opción Fundamental, que aún no ha sido aceptada por algunos teólogos tradicionales o preconciliares. En segunda instancia, expondremos la existencia de dos posiciones en torno a esta Opción; una objetivista y otra subjetivista, y, posteriormente, nos remitiremos a un tercer momento, en donde trataremos de dar respuesta a la sospecha de algunos teólogos, con una fundamentación objetivista, que reiteran que esta categoría moral es una caída en el subjetivismo. Intentaremos demostrar que no hay motivos suficientes para tal desconfianza, incluso por parte del Magisterio mismo. Finalmente, trataremos de fundamentar el entendimiento que se tiene de la Opción Fundamental.

1.1 Antecedentes de un debate

Durante largo tiempo la teología moral no sufrió cambios significativos. Hacia mediados del siglo XX, ésta, por si sola, ya requería de una renovación, debido a la fuerza de una nueva manera de pensar sobre la moral cristiana. El Papa Juan XXIII reconoce que la Iglesia necesita de una gran reforma e introduce así el Concilio Vaticano II en donde se concluye, en parte, una prolongada etapa y se da apertura a una nueva forma de teologizar. Aquí avistaremos esos cambios significativos en el contexto de la teología moral. El inicio de un

nuevo debate se suscita en este ambiente conciliar, o más propiamente, postconciliar, con una gran resistencia de los teólogos tradicionales.

Ahora bien, al considerar el punto de partida de nuestro problema de interés teológico, podríamos, ciertamente, situarnos al finalizar el Concilio Vaticano II, (1962-1965), donde surgen múltiples controversias en torno a la teología moral. Para ello, será necesario focalizar algunos antecedentes, que tienen una importancia significativa, para poder entender ese debate que acontece en el contexto postconciliar. A medida que avanzaba el siglo XX, también crecía el número de teólogos que manifestaban su desacuerdo con la presentación de la teología moral de los periodos precedentes y pedían así su renovación.¹

La moral preconiliar era extraída de los manuales,² con un método inadecuado para introducir el mensaje moral revelado por Cristo,³ prestaba muy poca atención a esa fuente cristiana. “El ámbito de la moral parece reducirse, según esos manuales, al de las leyes y preceptos obligatorios para todos”,⁴ examinaba lo propuesto y si era cumplido o no por la persona, de acuerdo con el carácter legalista de la moral, que estipulaba como debía ser su actuar.

Al considerar esta información, Trigo profundiza, con el texto de Delhaye, que:

En esta concepción de la moral, el amor no ocupa el lugar que le corresponde en la predicación de Cristo o en las cartas de san Pablo y san Juan, sino que se subordina a los mandamientos. Por el contrario, la justicia, que se relaciona directamente con la idea de la obligación entre el hombre y Dios, adquiere una importancia desmesurada.⁵

¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 31.

² Como nos muestra Gil, los manuales de confesión tenían por finalidad de proporcionar directrices, al sacerdote o al penitente, para la administración válida del sacramento de la penitencia. Sea los Manuales o las Sumas tenían la característica de la integración de numerosos elementos jurídicos y legalistas de la moral, que según cada culpa cometida eran impuestas las debidas penitencias. Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 191-195.

³ Mayores informaciones pueden ser encontradas en: Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana, su método, su contenido, su historia*, 309-336.

⁴ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 32.

⁵ *Ibíd.*, 33.

En este sentido, percibimos que la moral se regía bajo el cumplimiento de unas leyes. Ahora, para entender mejor los antecedentes del debate, haremos una breve consideración sobre el siglo XVIII; desde donde se sitúan el racionalismo y el idealismo, en el contexto alemán de la época. Ocurren algunos intentos de cambio, en la teología moral, que prepara la llegada del Concilio.

Uno de los teólogos moralistas más sobresalientes, frente a la renovación de esta teología, es Johann Michael Sailer (1751-1832). Él se encontraba junto a la casuística,⁶ que pretendía mostrar el ideal de una vida cristiana, al intentar reunir en la moral el dogma y la ascética. La importancia de este autor radica en que, de su misma línea de pensamiento, se desprende Häring, quien no busca alejarse de una moral estática y casuística, sino que pretende poner en su centro una novedad: la caridad. Así, el núcleo de su teología encuentra la conversión como una respuesta a la llamada de Dios y a su Gracia,⁷ el seguimiento de Cristo. Nótese entonces el origen del cambio que emerge, desde ese entonces, en el ámbito de la moral que se resalta en Vaticano II.

Algunos teólogos formaban parte de una academia existente en la época, la Escuela de Tübinga,⁸ allí se estructuró la moral en torno a algunos principios fundamentales. Esta corriente hizo un gran esfuerzo para poder considerar al ser humano, en su totalidad, y, ciertamente, había soportado la resistencia de ciertos teólogos con una formación mucho más tradicional, con una moral sustentada en manuales - mandamientos -. En ese mismo intento de renovación, Trigo muestra el impulso que León XIII dio al tomismo con la encíclica *Eterni Patris* (1879) "...y el deseo de superar la casuística de los manuales mediante una

⁶ Su génesis se encuentra en los Libros Penitenciales. Es comprendida a partir de la reforma penitencial del Concilio de Trento que va hasta el Vaticano II. Es la visión jurídica y legalista de la moral donde el Decálogo y la ley serán los principales puntos de referencia. Los casos serán verificados de forma singular y reducida a hechos o actos puntuales no considerando así la vida del creyente. Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 251-257. De allí la comprensión, que muestra Vidal, de un pecado como transgresión de una ley. Vidal, *Moral de actitudes I*, 516-518.

⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 256.

⁸ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

reflexión teológica más profunda”.⁹ “Así se recuperó, para la moral, la base ontológica de la metafísica escolástica...”.¹⁰

El papa León XIII, al exhortar la importancia de los estudios bíblicos (siglo XIX, 1893) para responder mejor a las necesidades de la época, va a intervenir en la teología moral al dejar en claro las reglas del debate sobre el problema de su especificidad.¹¹ María Gil es muy precisa, al demostrar lo que estimuló dicha renovación:

El movimiento tomista, la escuela de Tübinga, el movimiento bíblico y los continuadores de la Escuela de Tübinga son acontecimientos que impulsaron la renovación de la teología moral en la primera mitad del siglo XX. A partir de ellos se intenta elaborar una moral más profunda en el Evangelio, en San Pablo, y se empieza a rescatar el sentido nuclear de las virtudes teologales y el papel central de la gracia.¹²

Con la ayuda de Trigo y Pinckaers, Gil advierte también el esfuerzo de la reflexión, bajo unos principios fundamentales del obrar cristiano:

A partir de aquí reinicia la reflexión sobre los principios fundamentales del obrar cristiano y, en lugar de los mandamientos, se proponen las virtudes teologales y morales para organizar la materia moral. Inicia así una orientación moral más preocupada por la unidad de la persona y menos legalista y jurídica en la presentación de la norma. Incluso se introduce, en la moral fundamental, un tratado sobre las virtudes. Estos cambios presentan una perspectiva más positiva en el tratamiento de los problemas morales. Otro aspecto importante en esta modificación es la inclusión del fin último y de la bienaventuranza que San Tomas sitúa al principio de la moral.¹³

Entre quienes buscaban superar esta casuística, con una investigación mucho más teológico-dogmática, podemos señalar a F. Friedhoff (1878) y J. Schwane (1892).¹⁴ Pero, esa renovación no dio muchos frutos, dado que, como nos muestra Trigo, las obligaciones y las prohibiciones en la moral, conservaron su fuerza, pues la vieja concepción nominalista dificultaba el desarrollo de una moral de las virtudes,¹⁵ por eso, su restauración queda pendiente en el Concilio Vaticano II.

⁹ *Ibíd.*, 33.

¹⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 258.

¹¹ *Ibíd.*, 260.

¹² *Ibíd.*, 262.

¹³ *Ibíd.*, 258.

¹⁴ Vereecke, *Historia de la teología moral*, 839.

¹⁵ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 35.

El foco de la polémica, que emerge en este contexto, es explicitada por Tomás Trigo en su libro ‘El debate sobre la especificidad de la moral cristiana’, donde introduce que:

Se discute si se trata de una novedad absoluta o relativa, si la ética predicada por Cristo constituye un cuerpo moral plenamente específico o si, por el contrario, dicha especificidad se refiere exclusivamente a algún aspecto que debería señalarse como el *proprium* o el *novum* de la ética cristiana.¹⁶

En este sentido, es fundamental expresar que tal problema no es una novedad. Quizás el debate que va surgir en torno a la teología moral, en el ambiente postconciliar, sea algo nuevo, pero vemos que, definitivamente, no. Desde la baja edad media ya se apuntaban tales objetivos, quizá de un difícil reconocimiento en aquel mensaje moral dado por Cristo, hasta el punto que algunos teólogos expresaron y propugnaron una renovación de esos planteamientos para que la enseñanza de la moral estuviese bajo la ética cristiana.¹⁷ Pero no era tarea fácil, tal como indica Trigo:

...la identidad de la moral cristiana venía siendo una preocupación de muchos moralistas católicos a lo largo de todo el siglo XX. [...] en los intentos de renovación no faltaron vacilaciones y discusiones respecto al enfoque más acertado, de modo que, cuando llegó el momento de dialogar con otras éticas filosóficas y religiosas en el marco de un mundo secularizado, la teología moral tal como se enseñaba no constituía un instrumento adecuado.¹⁸

Trigo precisa otra aclaración:

Estos autores centran la moral cristiana en la vida de la gracia, que constituye un llamamiento personal a una vida superior; tratan de enraizar la moral en la Escritura; intentan construir orgánicamente la teología moral en torno a un principio fundamental; y consideran la vida moral no como algo estático, como una simple actitud de conformidad con normas generales y abstractas, sino como algo dinámico: la lucha por alcanzar la santidad.¹⁹

Autores como Jocham Magnus (1893) entienden la realidad del cuerpo místico de Cristo, como una norma eficaz de la vida Cristiana. En ese mismo sentido, Karl Weber (1888) propone una teología moral expresamente cristocéntrica. Asimismo, Franz Xaver Von Linsenmann (1898), elabora una teología moral de inspiración paulina, al mostrar claramente

¹⁶ *Ibíd.*, 19.

¹⁷ *Ibíd.*, 21.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, 33.

que, si la ley determina el campo de las obligaciones, lo esencial de la vida moral consiste en una libre respuesta a la llamada de Dios.²⁰ Sobre esta invitación irradiaremos mayor luz al abordar el próximo capítulo.

En este proceso de renovación, es necesario destacar a dos teólogos; J. Fuchs y B. Häring, en quienes nos concentraremos, más adelante, debido a sus grandes aportes durante el Concilio y la etapa postconciliar. La contribución de Häring pretende mostrar el seguimiento radical de Cristo, como un ideal de la vida cristiana. A su vez, podemos citar a M. Vidal, como uno de los precursores, en la elaboración de una teología moral cristiana durante el periodo postconciliar y a quien nos referiremos también más adelante.

Es notable el esfuerzo de estos teólogos, por situar a Cristo como eje de la teología moral, al dejar de lado la vigilancia sobre la ley. El debate que pretendemos mostrar tiene una complejidad mucho mayor y contiene innumerables detalles, sobre los grandes enfrentamientos entre pensadores de estas dos corrientes, los tradicionales y los conciliares.²¹ La diferencia, con respecto a los manuales de moral, radica en la ausencia de la ley del amor, del seguimiento de Cristo, en la caridad. Estas contiendas fueron muy importantes en el proceso de renovación de la teología moral, sobre el asunto Vidal afirma:

No todo eran deseos de renovación en el campo de la teología moral en vísperas del Concilio Vaticano II. Persistía la enseñanza de la moral casuística en la mayor parte de los centros de estudios teológicos; se sucedían las ediciones de los manuales de moral casuística; no era difícil constatar recelos de diversa índole y provenientes de diversas instancias entre los nuevos intentos de renovación teológico-moral. En el balance general de la situación de la teología moral antes del Vaticano II había una marcada inclinación a favor de la moral casuística, si bien el fruto se presentaba favorable para, los aires de renovación.²²

Al considerar aspectos importantes como la fe, el amor, la Gracia, el seguimiento a Cristo, durante ese proceso de renovación, nos asalta un interrogante: ¿cuáles fueron las orientaciones del Concilio Vaticano II para una moral renovada?

²⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 257.

²¹ Solo deseamos mostrar en este momento el contexto de la situación preconiliar para mejor entender el desarrollo de la problemática que entrará en el postconcilio sobre la Opción Fundamental.

²² Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 510.

Advertimos algunos procesos que se consolidaron durante el proceso de la teología moral, en el postconcilio, bajo algunas críticas severas. La moral casuística ya no tenía aire suficiente para resistir aquellos enjuiciamientos, sobre todo, con la introducción de una nueva moral del seguimiento de Cristo, que se oponía, rotundamente, a las normas y leyes, bajo la lupa de la libertad y de la conciencia. Se pretende, entonces, un acercamiento a ese hombre íntegro, al querer inspeccionar su actuar, de manera separada, de su ser, en realidad, su totalidad como individuo; sin dar valor a su conciencia, ni mucho menos a su libertad en el seguimiento a Cristo. Es así que el Concilio Vaticano II propone analizar a la persona desde su totalidad, desde su libertad, en todas sus acciones, desde una llamada respuesta.

Entre innumerables teólogos, Fuchs muestra el rechazo del Concilio a esa teología moral unilateralmente casuística,²³ es decir, algo que se consideraba ya superado, pero con una metodología, obviamente, conservadora y con una forma de proceder un tanto condenatoria.²⁴ Häring expresa que:

El artículo 16 del decreto sobre la formación sacerdotal del Concilio Vaticano II es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral, y significa, sin duda de ningún género, el comienzo de una nueva época: Renuévense las disciplinas teológicas por un contacto más vívido con el misterio de Cristo y la historia de la salvación.²⁵

No se puede desconocer que el Concilio, sí ha hecho enormes contribuciones a la renovación de la moral, tal como lo apuntala Häring. “El espíritu general del Concilio es un ambiente que acepta y hasta exige la renovación de la moral”.²⁶ Asimismo, Vidal muestra, de manera clara e indiscutible, esa nueva forma de pensar:

El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos para extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse.²⁷

²³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 67.

²⁴ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 512.

²⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 76.

²⁶ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 513.

²⁷ *Ibíd.*, 515.

En el ambiente postconciliar, emergen dos posturas frente a la categoría de Opción Fundamental; una tradicional-objetivista y otra postconciliar-renovada o subjetivista. Dentro de estas posibilidades, la dualidad es el tema en que nos concentraremos en la secuencia de esta exploración.

1.2 El debate entre dos tendencias

Para continuar, queremos evocar lo manifestado por Vidal: “Uno de los principales empeños de la renovación de la moral postconciliar ha consistido en devolver la identidad teológica a la moral”.²⁸ Queda claro que el Concilio Vaticano II apuesta a la línea renovada de pensar la teología moral,²⁹ dentro de un programa de *aggiornamento*, y ha trabajado, con singular preocupación, a favor de esa renovación.³⁰

Evidentemente, no es un ambiente tranquilo, dado que la moral postconciliar fluía, y aún lo hace, en una fuerte tendencia de una moral objetivista, que abriga con desprecio a esa nueva propuesta, una mucho más subjetivista, donde se valora el seguimiento de Cristo más no el mero cumplimiento de unas normas y leyes. Al retomar la presencia de esas dos tendencias, llamaremos, por una parte, tradicionalistas a aquellos que aún conservan la concordancia de una moral preconiliar fundamentada en los manuales de teología moral o la casuística. Trigo lo contextualiza en una moral del decálogo. De otra parte, se ubican los teólogos de una nueva propuesta, que llamaremos postconciliares; quienes con una moral que apuesta por el diálogo, proponen examinar a la persona en su seguimiento a Cristo, desde su conciencia y libertad. Por tanto, Trigo sitúa esta moral postconciliar desde los consejos evangélicos,³¹ con lo cual se aleja de ese legalismo moral.

Cabe recordar que el Concilio no se ocupó de ningún documento alusivo a la teología moral, pero si hay consideraciones sobre esta, al advertir que es una inmensa Gracia de Dios, pues

²⁸ *Ibíd.*, 522.

²⁹ Ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 113-121.

³⁰ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 518-524.

³¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 99.

representa los esfuerzos de renovación que venían forjándose en el siglo XX.³² La moral postconciliar persigue desarrollarse, desde una clave cristológica, al considerar el abandono de entender la moral tradicional que había dominado la Iglesia por más de tres siglos, como recuerda Vidal.³³ “La renovación de la teología moral debe partir ‘de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación’ ”.³⁴ Así se da inicio a la valoración de la vocación de los fieles en Cristo, que es la gran apuesta de Häring y que se suma a lo que vendrá a ser la Opción Fundamental.

Se plantea, de una parte, una moral desde este seguimiento, desde la conciencia y la libertad de cada individuo (postconciliar) y de otra parte, emerge la moral de los tradicionales, que es mucho más objetivista, no creada desde la conciencia personal que “...comporta una alienación del hombre, la pérdida de su autonomía y de su libre responsabilidad, de modo que para que el hombre conserve su dignidad como persona se verá necesario que se rija de modo autónomo”.³⁵

En los años cincuenta (1950), se fortalecieron mucho más dos tendencias. Una, la de aquellos autores que pretendían centrar la teología moral en la ley natural, como una forma conservadora de pensamiento, bastante objetiva. La otra, en donde se encuentran quienes desean fundamentar la moral en el Evangelio y en las virtudes teologales,³⁶ ya de una manera más subjetivista, o podríamos decir, del seguimiento a Cristo, desde la libertad y conciencia, donde el sujeto elige una Opción Fundamental. “La exposición de la teología moral según los textos conciliares expuestos precedentemente debe ser concebida en modo de hacer ver cómo el obrar de los creyentes es una respuesta, en la caridad fecunda para ellos y para el mundo de la llamada de Cristo”.³⁷ Se percibe tanto en la labor teológica de Häring como en la tarea de Fuchs.

³² Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 511.

³³ *Ibíd.*, 517.

³⁴ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 100.

³⁵ *Ibíd.*, 111.

³⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 262.

³⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 117.

Sobre la Opción Fundamental que vendrá a desarrollarse con la fuerza de los moralistas conciliares, surge un debate en dos niveles:³⁸ por un lado, los que asumen la Opción Fundamental como una instancia estructuradora del dinamismo moral (Subjetivista). Por otro, los moralistas que piensan que la Opción Fundamental no es más que una caída en el subjetivismo, pues no tienen en cuenta el valor objetivo de los actos morales (Objetivista). Se considera que tal comprensión genera pérdida del sentido del pecado y ha sido la causa de esa crisis que atraviesa el sacramento de la penitencia, tal como nos indica Gil.³⁹

Hay que considerar que ambas perspectivas, la objetivista y la subjetivista, han reflexionado de manera incorrecta, pues una olvida la contribución de la otra y eso requeriría de una gran solución para evitar problemas mayores. Marciano Vidal nos ofrenda una posible resolución dialéctica, al ser múltiples:

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 (abstraccionismo u ontologismo moral); 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 *subjetivismo moral* exagerado se manifiesta: en la reducción de la ética a pura descripción de costumbres (costumbrismo moral; etnologismo ético); en la reducción de la moral a sociología (sociologismo moral) o a estadísticas; en la importancia que se da a la fuerza “creadora” de valores en el hombre (Nietzsche y, en cierto modo, Bergson); en la supra valoración del vitalismo y de la irracionalidad (irracionalismo moral); en la excesiva relación entre moral y emotividad (emotivismo moral); en las múltiples exageraciones tanto de la “libertad” (moral de la ambigüedad de Sartre) como de la “situación” (ética situacional) y de la “eficacia” (ética consecuencialista, que traduce en el momento actual los presupuestos de la ética utilitarista clásica).⁴⁰

De ahí la importancia de considerar una justa medida para no caer en aquellos riegos de permanecer, exageradamente, en el objetivismo moral o en el subjetivismo moral,⁴¹ pues para una adecuada coherencia, la moral tendrá que ser, al mismo tiempo, objetivista y subjetivista; que es justamente la idea que pretendemos exponer, pues la teología moral desea mostrar lo

³⁸ Lo volveremos a explicar con mayores detalles en el siguiente punto de este capítulo.

³⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 318.

⁴⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 444-445.

⁴¹ Objetivismo y Subjetivismo moral ver en: Diccionario enciclopédico de Teología moral (Madrid 1978), 724-731.

bueno acerca de lo subjetivo pero también de lo objetivo.⁴² “La persona es el lugar adecuado de lo moral y, consiguientemente, el contenido nuclear del valor moral”.⁴³ Persona en cuanto su universo individual, en cuanto a ser relacional que es mediado por las estructuras; según las consideraciones de Vidal.

La persona es invitada a vivir en una apertura a Dios, que se manifiesta en el propio Jesucristo y que se presenta hoy ante las comunidades creyentes, al alcanzar la plenitud de su estructura, en cuanto a síntesis tensional de la objetividad y de la subjetividad.⁴⁴ Esa perspectiva nos conduce, con más ahínco, a la idea que perseguimos resaltar; una moral de la Opción Fundamental, donde la persona, de manera más subjetivista, sin abandonar totalmente el objetivismo, convierte su libertad en una opción propia del seguimiento a Cristo.⁴⁵ Ahora bien, con esa propuesta del seguimiento a Cristo, o al considerarla desde una Opción Fundamental, con una manera más subjetivista y liberal - postconciliar - de pensar la moral, el teólogo Tillmann introduce una moral de la caridad, a la que nosotros, como cristianos, estamos invitados bajo una fundamentación en el Nuevo Testamento y a su vez, está de acuerdo con Häring, en que el seguimiento de Cristo puede ser personal o colectivo:

...la teología moral debe tratar de determinar la obligación que Cristo y sus divinas exigencias nos imponen de llevar una vida cristiana, como individuos y como miembros de la sociedad. [...] La moral católica es obedecer a Cristo, a quien el cristiano ha quedado incorporado por la fe y la gracia de la Redención.⁴⁶

Trigo complementa que:

El principio básico de esta moral es el Cristo total, el Cristo místico. El primer principio en la acción cristiana. Y como *operari sequitur esse*, Él debe ser el principio primero en la ciencia de la acción cristiana. Es Cristo donde está en primer lugar la vida de la que viven nuestros miembros. [...] El Cristo todo es, por consiguiente, el principio primero de la moral.⁴⁷

⁴² Ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 31s. El autor analiza la pregunta objetiva, ¿qué es lo bueno? y la pregunta subjetiva ¿qué debo hacer? Es decir que la moral se orienta hacia la búsqueda del ideal objetivo y hacia la construcción normativa de la realidad.

⁴³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 445.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ En el segundo capítulo de ese trabajo, abordaremos el seguimiento de Cristo con mayor profundidad.

⁴⁶ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 37.

⁴⁷ *Ibíd.*, 38.

El ambiente postconciliar se orienta desde una elaboración de la moral cristiana que:

...como consecuencia de su fundamentación en la antropología revelada, aparezcan en primer plano sus elementos específicos: la vocación del hombre a la santidad, el seguimiento y la identificación con el Hijo de Dios hecho hombre – como correspondencia a los hombres convertidos en Hijo de Dios –, la gracia que diviniza al cristiano y sana su naturaleza herida, las virtudes teologales – de modo especial la caridad –, y los dones del Espíritu Santo.⁴⁸

Se comprende, entonces, en este ambiente postconciliar, la valoración de la persona en su totalidad, ya no en determinados actos separados de su realidad, que le ubican conjuntamente con su conciencia, que en últimas, es desde donde provienen sus opciones más íntimas. También notase la importancia que tiene la persona de Cristo ahora en el lugar que antes era ocupado por la ley. Es un modo distinto de pensar la teología moral y, desde esta perspectiva, queremos avanzar en nuestra investigación.

A estas consideraciones se suma el documento *Optatam totius*, sobre formación sacerdotal, con una auténtica contribución sobre los fundamentos para construir una auténtica moral cristiana, desde una perspectiva postconciliar. Por tanto, nos parece esencial describir el literal No. 16 de este documento, en donde el Concilio exhorta a:

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Ténganse especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.⁴⁹

Aun no pretendemos ilustrar mayores alcances, pero con este pronunciamiento sobre el decreto *Optatam totius*, se nos explicita el giro que suscita la teología moral. Una de sus invitaciones es que “... la teología moral se renueve por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación”.⁵⁰ Eso se anuda en un gran cambio, comparado con el de aquella teología moral que reinaba en el momento. Por tanto, Berríos demuestra la razón de esa nueva perspectiva: “La fe cristiana tiene como centro y vértice precisamente un

⁴⁸ *Ibíd.*, 112.

⁴⁹ *Optatam totius*, No. 16.

⁵⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 265.

acontecimiento histórico, el acontecimiento de Cristo”.⁵¹ A través de este acontecimiento, se va a sustentar gran parte de la moral postconciliar, y es en el marco de esta moral renovada donde situaremos la categoría de Opción Fundamental.

La moral cristiana empieza a cimentarse en la revelación de Cristo, “... en Cristo nos ofrece Dios un tesoro infinito de gracias de salvación. Quien las recibe queda renovado, se hace hombre nuevo, con el corazón nuevo, con una nueva vitalidad”.⁵² Ya no es necesario un cumplimiento legalista, ni muchos menos seguir atado a aquellos compendios teológicos.

Ahora la invitación es otra, a la ley de Cristo, la de un seguimiento libre y consciente, que nos permite alcanzar la Gracia. Gil subraya el gran valor de esa revelación de Dios, por medio de Jesucristo, que se da en el Nuevo Testamento. En palabras del Concilio Vaticano II, y señala que “...el objeto de la revelación es la auto comunicación de Dios y de su designio salvífico. Y la revelación acontece en Cristo mediador y plenitud de toda revelación”.⁵³ Esta autora, en concordancia con el teólogo J. Fuchs señala:

Cristo es la norma, el ideal y el ejemplo que cada hombre debe reflejar en su comportamiento; así, no se trata del deber de realizar determinados valores o de cumplir determinadas normas, leyes o preceptos abstractos o concretos, porque el dinamismo de la gracia es el que en realidad configura nuestro ser.⁵⁴

De allí se desprende una contribución para esta nueva forma de hacer teología moral, donde Gil afirma que:

La teología moral tiene su fundamento en la palabra de Dios. Y a partir de este fundamento no se podrán dejar al margen asuntos teológicos de vital importancia para la moral cristiana, como la caridad, la gracia, la justificación, la salvación, la redención, la fe, la historia de la salvación, el seguimiento de Jesús, etc. Al fundamentar la moral en la Sagrada Escritura, de acuerdo con los criterios que da el Concilio, necesariamente resultará ser una moral cristocéntrica [...] De acuerdo con esta petición del Concilio, se deduce que la moral cristiana ha de ser una moral de vocación en la persona de Cristo, y que es él, al mismo tiempo, su fundamento.⁵⁵

⁵¹ Berríos, “El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, 420.

⁵² Häring, *La ley de Cristo* I, 37.

⁵³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 267.

⁵⁴ *Ibíd.*, 268.

⁵⁵ *Ibíd.*, 271-272.

Para complementar esta idea, Fuchs⁵⁶ indica que lo propuesto por el Concilio, de manera ideal, en esta teología moral, nunca se hará por completo, aunque si se puede afirmar que se ha avanzado hacia el objetivo: una renovación en la teología moral, desde un seguimiento de Cristo; tal como lo menciona Häring. En tiempos de postconcilio aún persiste una dificultad: la existencia de aquellos teólogos que fundamentan su quehacer teológico desde una moral de manual, casuística, y no propiamente desde el seguimiento de Cristo, en donde, actualmente, se focaliza la gran mayoría.

Desde esta faceta se avista una moral que se desprende de los consejos evangélicos, una moral que es situada y guiada por la fe, la esperanza y la caridad. Entonces, la teología moral ya no puede reducirse a meros principios y preceptos morales, debido a su mensaje: la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo. El centro de la moral pasa a estar con Cristo y nosotros con él, donde la categoría fundamental de esta moralidad cristiana va a ser el carácter del llamado y respuesta.⁵⁷

Consideramos este ambiente postconciliar, como el punto de partida de nuestra discusión moral sobre la Opción Fundamental, aunque, a veces, sea tildada de sospechosa por parte de algunos teólogos y del Magisterio, que le acusan de ser una caída en el subjetivismo. Esto no es cierto y lo hemos de aclarar en la secuencia.

1.3 La Opción Fundamental bajo sospecha

Al examinar el contexto postconciliar y sus nuevas perspectivas, en la teología moral, nos aproximaremos, con mayor centralidad, al debate introducido en la Encíclica *Veritatis splendor*; un escrito con tinte postconciliar, que conserva una equivocada interpretación de la categoría moral de Opción Fundamental.

⁵⁶ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 82.

⁵⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 274.

Esta carta pretende responder a algunas situaciones que afronta la temática, de una forma más sistemática, por tanto, se convierte en el primer documento de un Sumo Pontífice que expresa puntos pertinentes sobre la teología moral.⁵⁸ “La encíclica se limitará a afrontar *algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, bajo la forma de un necesario discernimiento sobre problemas controvertidos entre los estudios de la ética y de la teología moral”.⁵⁹

Para dar concatenación a este debate, es pertinente evocar una cita, desde el texto de Joaquín Crespo, donde se rescata el pensamiento de Häring, desde la postura de algunos teólogos:

A pesar de los intereses comunes, los psicólogos y los teólogos no han encontrado aún un lenguaje común; emplean las mismas palabras pero les atribuyen significaciones diversas. Joseph Fuchs, que como teólogo fue un adelantado, entiende la opción fundamental o decisión básica como un ‘acto maduro de determinación propia’. Como veremos más tarde, se aproxima a la visión de Erikson de la búsqueda de la identidad y de la integridad. Otros, por ejemplo, Piet Fransen, la entienden como un ‘acto fundamental pero aún inmaduro’. Pienso que pueden de alguna manera obviarse las diferencias subrayando la indispensable profundidad por una parte, y al mismo tiempo la necesidad constante de profundizar la elección básica y llevarla a toda la vida. Si no crece en profundidad y amplitud quizás se agostará o tomará la dirección opuesta. Karl Rahner describe la opción fundamental como la ‘auto comprensión total y la radical autoexpresión’, y reconoce simultáneamente que ‘al principio permanece con frecuencia vacía e irrealizada’. Ambas expresiones pueden armonizarse si tenemos en cuenta que la primera parte debe ser entendida a la luz de la filosofía trascendental de Rahner, mientras que la segunda parte está más cercana a la experiencia psicológica. Propongo hablar no de ‘auto comprensión total’, sino de la dinámica profunda que se dirige hacia la auto comprensión total y a la autoexpresión. En todo caso, debemos subrayar la dimensión de totalidad. [...] la opción fundamental y la experiencia se distinguen por la dimensión de totalidad. Es una experiencia en la que están en juego la totalidad de la persona y de todas las relaciones básicas.⁶⁰

Como menciona el autor, se debe recalcar la dimensión de la totalidad de la persona y sus relaciones; porque el individuo no vive, únicamente, de un subjetivismo, pero tampoco depende de un objetivismo.

Esta Encíclica *Veritatis splendor*, publicada el 6 de agosto de 1993, apunta a múltiples preocupaciones sobre el dilema de las acciones morales, un inconveniente que ha sido crucial, en la época postconciliar, y que pretende dar respuesta a lo denominado por los moralistas

⁵⁸ *Ibíd.*, 308.

⁵⁹ *Veritatis splendor*, No. 5.

⁶⁰ Crespo, “Opción fundamental”, 31.

como Opción Fundamental. Sobre este asunto, la encíclica trabaja con mayor énfasis los numerales 65-70. Por ahora, se debe considerar que, en el ambiente postconciliar, esta carta tiene cimientos en una moral tradicional, tal como lo demuestra Nello:

El marco de comprensión de la Encíclica es, pues, la crítica autorizada de algunas posiciones teológicas-morales que desvirtúan la riqueza y plenitud de la doctrina moral cristiana de la que el Magisterio se siente depositario, así como la reafirmación de los grandes principios que fundamentan una adecuada comprensión de la moralidad. Es en este marco que aparece el tema de la opción fundamental, explícitamente inculcado de haber cristalizado algunas teorías morales que han favorecido la crisis del patrimonio moral de la Iglesia en el seno mismo de la comunidad cristiana.⁶¹

En el segundo capítulo, la *Veritatis splendor*, asume, de manera profunda, el tema de la teología moral y se ocupa de cuatro asuntos. Vidal los muestra:

Dos de ellas (la primera y la cuarta) se refieren más bien al orden objetivo de la moralidad: la *ley moral* (“la libertad y la ley”) y la *moralidad del acto humano*. (“el acto humano). La segunda y la tercera analizan dos aspectos importantes de la vida moral y de la teoría ética que dicen relación más directa a la dimensión subjetiva: la *conciencia moral* y la *opción fundamenta*.⁶²

Nuestra pretensión no es trabajar a detalle, cada una, sino hacer lo suficiente que nos conduzca a la llamada de la Opción Fundamental, expresión más utilizada en la versión castellana.⁶³ El tema que se construye, pretende resaltar, con gran insistencia, la unidad de la persona, en conjunto con la unidad de sus actos realizados, que se cristaliza, fundamentalmente, en la “... ‘opción fundamental’, la cual se concreta en ‘actitudes’ y éstas, a su vez, en ‘actos’. Hay que tener en cuenta que estas tres categorías no son realidades separadas, sino dimensiones de la única realidad que es el ‘comportamiento’ responsable”.⁶⁴

Desde la aclaración hecha por Vidal se percibe mejor:

La encíclica no se refiere a este planteamiento en su conjunto. De las “actitudes” habla muy de pasada y en pocos lugares: de los “preceptos positivos” se dice que “prescriben cumplir algunas acciones y cultivar ciertas *actitudes*” (n.52); la “connaturalidad” de la persona con el bien “se fundamenta y se desarrolla en las *actitudes* virtuosas del hombre mismo” (virtudes cardinales y teologales) (n.64). Hay una advertencia a no separar en el contenido de los mandamientos lo que corresponde a “*actitudes* generales” y lo que se refiere a “comportamientos y actos concretos” (n.99). La preocupación mayor

⁶¹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*. 259.

⁶² Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 5.

⁶³ *Ibíd.*, 7.

⁶⁴ Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 6-7.

de la encíclica se centra en la “opción fundamental” y, más concretamente aún, en la relación de ésta con los “actos concretos”.⁶⁵

El texto nos señala uno de los aspectos que presenta una seria dificultad para comprender la Opción Fundamental por parte la encíclica y que son los actos versus actitudes; en este sentido la *Veritatis splendor* afirma:

Las consideraciones en torno a la opción fundamental, como hemos visto, han inducido a algunos teólogos a someter también a una profunda revisión la distinción tradicional entre los pecados *mortales* y los pecados *veniales*; subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante —y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental. Según estos teólogos, el pecado mortal, que separa al hombre de Dios, se verificarían solamente en el rechazo de Dios, que se realiza a un nivel de libertad no identificable con un acto de elección ni al que se puede llegar con un conocimiento sólo reflejo. En este sentido —añaden— es difícil, al menos psicológicamente, aceptar el hecho de que un cristiano, que quiere permanecer unido a Jesucristo y a su Iglesia, pueda cometer pecados mortales tan fácil y repetidamente, como parece indicar a veces la *materia* misma de sus actos. Igualmente, sería difícil aceptar que el hombre sea capaz, en un breve período de tiempo, de romper radicalmente el vínculo de comunión con Dios y de convertirse sucesivamente a él mediante una penitencia sincera. Por tanto, es necesario —se afirma— medir la gravedad del pecado según el grado de compromiso de libertad de la persona que realiza un acto, y no según la materia de dicho acto.⁶⁶

Debemos tener presente que todo este debate va a tener imperantes repercusiones en la manera de comprender el pecado. Como muestra Gil, la encíclica aborda el tema del pecado, la Opción Fundamental y la relación de esta con los actos concretos, con gran preocupación, pues es donde se va a plantear la confrontación con aquellos teólogos que consideran a la Opción Fundamental y que solicitan una revisión de la inteligibilidad tradicional entre pecados mortales y veniales.⁶⁷

Según la encíclica, “...dichas teorías son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares”.⁶⁸ También confronta, abiertamente, a Vidal, al mostrar que en el interior del mismo texto existe una lucha de aceptación y al mismo tiempo, prejuzgada por el rechazo, pues se ve en la Opción Fundamental, un peligro de que

⁶⁵ *Ibíd.*, 7.

⁶⁶ *Veritatis splendor*, No. 69.

⁶⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 311.

⁶⁸ *Veritatis splendor*, No. 67.

se convierta en una elección atemática (sin contenidos concretos o categoriales) por ser una expresión de la libertad⁶⁹ fundamental; en este sentido afirma Vidal:

Hay un aspecto de la opción fundamental que se rechaza abiertamente: es la *disociación* entre la opción fundamental y las decisiones concretas. Este es el punto que sobrepasa en toda la exposición. Sobre él se centra la crítica de la encíclica, tal como aparece taxativamente al final del n. 66 y al comienzo del n.67. Se critica el disociar la opción fundamental “de la elección de los actos particulares según las corrientes anteriores mencionadas” (n.66).⁷⁰

Percibimos que este documento, pretende descalificar la importancia de una Opción Fundamental. Eso queda demostrado por muchos teólogos, entre quienes citaremos, únicamente, a tres. Gil, al respecto, manifiesta que:

Ahora, vale la pena tener presente la descalificación que hace la *Veritatis Splendor* de la opción fundamental, supuestamente, porque *algunos teólogos* parecen tener una comprensión equivocada de la misma y estarían presentando *teorías contrarias* a la enseñanza bíblica y a la tradición de la Iglesia. Esto, porque al parecer hay una mala comprensión...⁷¹

Al considerar la presencia de Vidal en esta problemática, se acrecienta que:

Una auténtica desviación en la comprensión de la opción fundamental. Esta no puede reducirse a una decisión “atemática” y sin contenido concreto. Por el contrario, debe ser la decisión cuyo contenido abarque la decisión global de la persona; un contenido que precisará ser desarrollado y concretado a través de decisiones particulares, es decir, mediante las actitudes de alcance sectorial y los actos de verificación concreta. [...]. Creo que los estudios serios que conozco acerca de la opción fundamental no se deduce que quienes apuestan por la opción fundamental la entiendan como una decisión “atemática” y sin contenido concreto. Lo que existe es una gama diversificada de énfasis en la relación entre libertad “trascendental” y libertad “categorial”: algunos insisten más en una dimensión y otros en otra.⁷²

Este autor, a su vez, en otro de sus textos demuestra que la encíclica trastoca al objetivismo moral; Vidal señala:

La concepción de moral que presenta la encíclica es más de *obediencia* a la ley que de responsabilidad personal, si bien la obediencia que se pide ha de ser lúcida y asumida por la persona. Esta idea de la moral se pone de manifiesto en bastantes detalles. Basta señalar los siguientes: a) las categorías que

⁶⁹ La libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino también, dentro de esa elección, decisión sobre si y disposición de la propia vida, no siendo aceptada la distinción entre libertad fundamental y categorial. *Veritatis splendor*, No. 65.

⁷⁰ Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 9.

⁷¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 312.

⁷² Vidal, “Opción Fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 9-10.

más se utilizan son de signo legalista: “ley”, “mandamiento”, “precepto”, etc.; b) se vuelve a resaltar la <<moral de autos>> frente a la moral de opción fundamental y de actitudes; c) se minimiza la función de la conciencia personal a favor de una máximalización del orden moral objetivo; d) hay una preocupación llamativa por justificar la universalidad e inmortalidad de los valores morales, la existencia de <<actos intrínsecos malos>>, y la validez sin excepciones de los preceptos morales negativos. Del planteamiento general de la encíclica se deduce su clara opción por el *objetivismo moral*.⁷³

Lo introducido por Demmer es fundamental:

La secuencia conceptual de la encíclica suscita la impresión de que se quieren desvalorizar las elecciones particulares en beneficio de la opción fundamental hasta un punto tal que se las reduce a poco menos que una especie de *quantité négligeable*. El impulso último y determinante vendría de la opción fundamental, y de ella dependería la moralidad de la persona. Este modo de entender las cosas queda bien expresado a través del concepto de la disociación tendencial. Pero esta interpretación es radicalmente contraria a la verdadera intención del teorema, que pretende precisamente revalorizar las decisiones concretas. Las acciones múltiples desperdigadas en el tiempo y el espacio no son en modo alguno como engullidas por la opción fundamental; su peso y su fuerza es todo menos indiferente. Las elecciones concretas adquieren, en virtud de su vinculación retrospectiva, el perfil inconfundible de quien las toma, aparecen como prolongación interpretativa y ratificación de un superávit incalculable que sólo puede captarse en las categorías de una metafísica de la persona.

En la encíclica aparecen interpretaciones patentemente erróneas de estas ideas. Así, por ejemplo, cuando afirma que el objeto de la opción fundamental es la bondad o la maldad, mientras que el de las elecciones concretas sería la rectitud o la falsedad. Se ignora aquí la antes descrita relación de la analogía. Aflora inevitablemente la impresión de que la opción fundamental pertenece al nivel de las motivaciones, mientras que las elecciones concretas se insertarían en el campo de la ejecución. A los defensores del teorema se les imputa implícitamente una metafísica dualista de la acción y se está ya muy cerca de recelar una antropología dualista.⁷⁴

Vemos que ya no existe un lugar para la ley como fundamento de la moralidad cristiana.⁷⁵

“El concilio subraya que el centro del Evangelio es la persona de Jesús; en consecuencia, el centro y fundamento de la moral es la revelación cristiana, es decir, el Dios que se auto dona libre, gratuita y generosamente al hombre...”.⁷⁶ Se pretende valorar a la persona, en su totalidad, y eso no implica una caída en el subjetivismo, entonces, “...la opción fundamental coincide con la primera elección del bien como tal (J. Maritain); cada uno de sus actos particulares subsiguientes no es, en definitiva, más que una confirmación y ratificación del comienzo establecido de una vez por todas”.⁷⁷

⁷³ Idem, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 55.

⁷⁴ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 83-84.

⁷⁵ Sobre el tema se puede ver, Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 335-350.

⁷⁶ *Ibíd.*, 316.

⁷⁷ Demmer, “Opción Fundamental”, 1270.

El hombre debe acoger esta revelación, por parte de Dios, y de manera libre responder. En este sentido, se construye el marco de una Opción Fundamental, que conserva la misma línea de pensamiento de Vidal, Häring, Demmer, Nello, Fuhcs, Múnera y Gil; quien escribe: “Por tanto, desde el marco de esta moral, el pecado se comprende como la ruptura libre y consciente, por parte de hombre, de las relaciones con Dios”.⁷⁸ Esto lo trataremos, minuciosamente, en el segundo capítulo.

Así obtenemos una moral postconciliar, volcada hacia la persona y desde el seguimiento de Cristo como su eje. En esta percepción, el pecado no debe considerarse como una transgresión a la ley, normas o preceptos y mucho menos, como una desobediencia a Dios. El Concilio plantea el pecado desde una concepción bíblica, que apunta a una ruptura de relaciones con Dios. Entonces, el pecado se sitúa desde el nivel de la respuesta – llamada,⁷⁹ desde una Opción Fundamental. Pero aún no está todo resuelto, pues en este mismo marco postconciliar, mantienen su vigencia dos perspectivas, contrarias, que no son unánimes. Gil las explicita:

La de los moralistas que, al seguir las orientaciones del Vaticano II, intentaron e intentan la renovación de la teología moral; y la perspectiva del magisterio de la Iglesia cuyos documentos, si bien hacen referencia al Concilio, parecen estar muy lejos de su espíritu, de hecho continúa fundamentando la moralidad en la ley expresada en los mandamientos.⁸⁰

La dificultad radica tanto en su comprensión como en su uso, tal como fue demostrado, inicialmente, por Trigo. De parte de los moralistas como del Magisterio, hay una crítica renuente hacia la Opción Fundamental. Se nutre la sospecha de esta perspectiva en:

- La declaración Persona humana, de la Congregación para la Doctrina de la fe, de 1975, propósito de algunas cuestiones de ética sexual.
- La exhortación apostólica de Juan Pablo II, Reconciliación y penitencia, de 1984. [...]
- La encíclica *Veritatis splendor*, de 1993.⁸¹

⁷⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 316.

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*, 316-317.

⁸¹ *Ibíd.*, 319.

Para explicar mejor este debate de la Opción Fundamental, frente a las críticas, por parte de los teólogos tradicionales, es conveniente, en este momento, evocar la declaración sobre Persona humana, afirmada en el numeral 10:

Algunos llegan a afirmar que el pecado mortal que separa de Dios sólo se verifica en el rechazo directo y formal de la llamada de Dios, o en el egoísmo que se cierra al amor del prójimo completa y deliberadamente. Sólo entonces tendría lugar una «opción fundamental», es decir, una de aquellas decisiones que comprometen totalmente una persona, y que serían necesarias para constituir un pecado mortal; mediante ella tomaría o ratificaría el hombre, desde el centro de su personalidad, una actitud radical en relación con Dios o con los hombres. Por el contrario, las acciones que llaman «periféricas» —en las que niegan que se dé por lo regular una elección decisiva— no llegarían a cambiar una opción fundamental; y tanto menos cuanto que, según se observa, con frecuencia proceden de los hábitos contraídos. De esta suerte, esas acciones pueden debilitar las opciones fundamentales, pero no hasta el punto de poderlas cambiar por completo. Ahora bien, según esos autores, un cambio de opción fundamental respecto de Dios ocurre más difícilmente en el campo de la actividad sexual donde, en general, el hombre no quebranta el orden moral de manera plenamente deliberada y responsable, sino más bien bajo la influencia de su pasión, de su debilidad, de su inmadurez; incluso, a veces, de la ilusión que se hace de demostrar así su amor por el prójimo; a todo lo cual se añade con frecuencia la presión del ambiente social. Sin duda, la opción fundamental es la que define en último término la condición moral de una persona; pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no son suficientes para constituir un pecado mortal.

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que está incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales.

El mismo Jesucristo indicó el doble mandamiento del amor como fundamento de la vida moral. Pero de este mandamiento depende toda la ley y los profetas; incluye, por consiguiente, todos los demás preceptos particulares. De hecho, al joven rico que le preguntaba: «¿Qué debo hacer de bueno para obtener la vida eterna?», Jesús le respondió: «Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos [...]: no matarás, no adulterarás, no robarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo».

Por lo tanto, el hombre peca mortalmente no sólo cuando su acción procede de menosprecio directo del amor de Dios y del prójimo, sino también cuando consciente y libremente elige un objeto gravemente desordenado, sea cual fuere el motivo de su elección. En ella está incluido, en efecto, según queda dicho, el menosprecio del mandamiento divino: el hombre se aparta de Dios y pierde la caridad.⁸²

Se evidencia que el mismo Magisterio se opone a esta modelo de pensamiento, en una Opción Fundamental, debido a aquella tendencia tradicional que no acepta una propuesta renovadora, iniciada por el Concilio Vaticano II. De ahí la importancia y la necesidad de aclarar la postura introducida por Nello:

⁸² *Persona humana*, No. 10.

...recelo ante el uso del concepto de opción fundamental. Parece que este quedaría descartado de la reflexión moral porque conlleva la pérdida del sentido e importancia del pecado. En especial, se plantea la sospecha de que con la opción fundamental se desvirtúa la moralidad de los actos concretos, se niega que un acto concreto pueda constituir pecado mortal grave.⁸³

Para este autor, entonces, el debate de la Opción todavía continua bajo sospecha; quizás no con la misma intensidad que en años precedentes al Concilio, pero que aún no es de total agrado. Demmer plasma que:

La opción fundamental representa el núcleo decisional-operativo de la identidad dinámica del sujeto. A través de ella el sujeto moral se auto determina para el bien moral como tal; tiende hacia aquellas metas que han de ser creadas por su proyecto de vida. A consecuencia de ello viene a construirse en el sujeto una consistencia fundamental que se mantiene firme frente a las varias elecciones particulares en cuanto que se colocan en el contexto de situaciones no raramente imprevisibles. La opción fundamental está, pues, presente y operante en las elecciones particulares y les comunica un nexo unificador existencial. Se presenta como una entidad pre refleja y atemática (J. Fuchs), lo que no reduce su incisividad.⁸⁴

Si es unificador, como demuestra Demmer, no puede considerarse como una caída en el subjetivismo. “La opción fundamental es el resultado de un tipo de reflexión que supera la orientación objetiva e incluye en sí el concepto de autorrealización”.⁸⁵ Por ahora, debe quedar claro que un pecado mortal jamás podrá ser reducido a un solo acto de la Opción Fundamental, pues ella ejerce, a lo largo de la vida, su función de preselección.⁸⁶

...la opción fundamental cuestiona la pretensión de objetividad de la verdad moral. Pero el punto de referencia primordial de la opción fundamental es la conciencia en cuanto sede de la subjetividad trascendental. La opción fundamental es sencillamente un nuevo paradigma interpretativo del obrar humano (que hace suyo también la declaración *Persona humana* [29 de diciembre de 1975] n. 10), por lo cual se excluye cualquier clase de subjetivismo.⁸⁷

Debemos decir que emerge la necesidad de considerar la existencia de estas dos perspectivas, pero nosotros optamos por la teología postconciliar del seguimiento a Cristo, para poder resaltar la libertad de la persona que responde, libremente, a su llamado y, desde este matiz, dejamos en claro que la Opción Fundamental no es una caída en el subjetivismo; como ya

⁸³ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 219.

⁸⁴ Demmer, “Opción Fundamental”, 1271.

⁸⁵ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 86.

⁸⁶ *Ibíd.*, 87.

⁸⁷ *Idem*, “Opción Fundamental”, 1277.

nos ha mostrado Demmer. Igualmente, es preciso clarificar que el lector de *Veritatis splendor* queda con la impresión de que sus autores no conocían los avances modernos, postconciliares, o que redujeron sus críticas, únicamente, a puntos débiles⁸⁸ de la Opción. Lo mismo opina Fuchs:

Está inmediatamente claro que nuestro "teorema" muestra la huella de la filosofía y la teología trascendental, del existencialismo y del personalismo. De ahí el significado propio que asume el término subjetividad, que, en consecuencia, queda exento de cualquier sospecha de subjetivismo; simplemente pide que se lo entienda y valore sobre el fondo de la teoría subyacente del conocimiento y de la verdad consecuentemente. [...] No por eso la historia de la libertad pierde su significado ni su importancia para la consecución de la salvación eterna; sin embargo, esa preocupación se ha expresado reiteradamente (B. Schüller).⁸⁹

Para finalizar, podemos decir que no hay motivos suficientes para quedar con la sospecha de que la Opción Fundamental es una caída al subjetivismo, ya fue aclarado por Gil,⁹⁰ Demmer,⁹¹ Marciano Vidal⁹² y, obviamente, en el trayecto de esta exploración, sustentaremos otras fundamentaciones teológicas que están de acuerdo con nuestra postura manifiesta.

Al aclarar la sospecha de los moralistas, que no aceptan esta nueva propuesta, abordaremos, de manera rápida y genérica, nuestra comprensión de Opción Fundamental. Ahora, toda la comprensión de este concepto, se enfocará hacia el final de esta investigación, pues esta categoría no se puede entender, adecuadamente, si no se tienen en cuenta, de manera previa, los fundamentos teológicos a los que hacemos mención en el segundo capítulo.

1.4 La Opción Fundamental

Después de mostrar algunos apartes del debate sobre la Opción, en la etapa postconciliar, y el por qué ha sido calificada de sospechosa - considerada como un relativismo moral y una caída en el subjetivismo-, ahora es necesario mostrar ¿qué entendemos por Opción

⁸⁸ Idem, "Opcionalismo: Elección y opción fundamental", 99.

⁸⁹ Idem, "Opción Fundamental", 1270.

⁹⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 312.

⁹¹ Demmer, "Opcionalismo: Elección y opción fundamental", 82-84.

⁹² Vidal, "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*", 9-10.

Fundamental? Sin duda, es una categoría que se construye a lo largo de la vida, a través de elecciones concretas y, sin perder de vista, esa dinámica que la impulsa, de manera libre, desde un llamado de Dios; autónomo, espontáneo y con una exhortación para integrar su plan divino.

Al ser una construcción personal, Vidal reitera que:

Desde la perspectiva de la *psicología de la decisión* y de la *psicología de la identidad* la opción fundamental constituyen la expresión más cualificada de la integración personal y de la madurez psicosocial. La persona tiene una capacidad de decisión nuclear que *se va desarrollando en la singularidad de los diversos comportamientos*. Aunque no se compromete totalmente en un acto singularizado, la opción fundamental se va encarnando en las decisiones particulares: se modifica, se profundiza y hasta puede ser sustituida a lo largo de la existencia personal.⁹³

Desde este planteamiento de Vidal, mostrado de igual forma por Sayés, se produce una unidad dinámica del sujeto, una consideración totalizante del comportamiento moral. Los actos aislados no siempre comprometen la actitud de la persona y su valoración moral.⁹⁴ De allí que podemos extractar que la Opción Fundamental, en cada cristiano, está llamada a responder a ese don ofrecido con el don asumido, al incorporar rasgos peculiares del discípulo de Jesucristo.⁹⁵ Al considerar esta información, recordamos lo mencionado por el padre jesuita Alberto Múnera, quien asume la Opción Fundamental desde dos perspectivas: la primera, una psicológica y la segunda, una teológica. Sobre la primera afirma que:

Considerada la opción fundamental desde el ángulo simplemente psicológico, se refiere a la manera como procede generalmente el ser humano: desde la infancia vamos configurando una especie de orientación genérica de la vida, que toca lo más profundo del ser. Se trata de la direccionalidad hacia el hacer el bien o el hacer el mal. En cuanto direccionalidad, enmarca toda la vida moral en términos positivos o negativos. Por supuesto, esta direccionalidad u orientación general viene a ser como la aplicación de la libertad a un objetivo determinado. Es la decisión libre por un tipo de vida, por una ubicación en el contexto de la relación social. Claro está que toda opción fundamental está situada en una realidad determinada y hace referencia a las percepciones del bien y del mal de cada sujeto, según su cultura, sus costumbres, sus valores y según el marco conceptual, valorativo y proyectivo de su propia sociedad. [...].

Con toda corrección se supone que las actitudes se derivan de esta opción fundamental, y que los actos se derivan, a su vez, de las actitudes. En términos de Rahner diríamos que la opción fundamental y las actitudes se ubican en el nivel trascendental, mientras que los actos serían la categorialización de esa

⁹³ Idem, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 136.

⁹⁴ Sayés, *Antropología y Moral*, 75.

⁹⁵ Herráez, "Opción Fundamental", 353.

opción y de esas actitudes: serían los hechos concretos puestos en el tiempo y en el espacio, procedentes de esa orientación genérica y profunda del ser humano. Visto de otra forma: el acto bueno o el acto malo no están desconectados de la estructura más íntima del ser humano, sino que son explicitaciones concretas de una realidad buena o mala de donde provienen.

Esta última consideración lleva a pensar, de inmediato, en la comparación que usa el Evangelio: las maldades no son algo simplemente extrínseco al ser humano, sino que provienen de lo más profundo del corazón. Correlativamente podríamos decir lo mismo de las bondades: de allá mismo proceden. Y, por eso, siguiendo con los símiles utilizados por el Evangelio, “el árbol bueno da frutos buenos y el árbol malo da frutos malos”. Podríamos, entonces, concluir, que la opción fundamental y las consecuentes actitudes son lo que constituye la bondad o la maldad del árbol. Y los actos son los frutos externos buenos o malos que inevitablemente proceden del mismo.⁹⁶

Eso demuestra la importancia de considerar a la persona en su totalidad, en ese proceso que edifica toda su vida. Por tanto, uno de los conceptos básicos de la nueva moral, (moral postconciliar), es el enfoque con que el hombre orienta su vida hacia Dios, es un encausamiento hacia el fin, que responde a su elección fundamental.⁹⁷ Como afirma Häring, “una opción fundamental a favor de Dios y del bien es una respuesta a la creación de Dios y a su orden de redención, presente por doquier. [...]. Pero la obra de esta creación exige atención continua y vigilancia”.⁹⁸ Acentuemos entonces, que esta Opción se encarna en lo ininterrumpido de la vida. “En todo caso, debemos subrayar la dimensión de totalidad”.⁹⁹ Es aquí donde la Opción Fundamental, la totalidad y la madurez están interrelacionadas y se guían hacia el bien de los demás, del otro, inclusive en aquellas relaciones comunitarias de confianza y amor trascendente.¹⁰⁰

Cabe recordar que,

...algunos actos considerados “periféricos” no comprometen necesariamente la opción fundamental. Es decir, se piensa que la opción fundamental es algo tan íntimo, tan profundo y tan estructural en cada persona, que puede ocurrir que ciertos actos no correspondan a la misma, pero que realmente no logren cambiarla.

Ahondando en este asunto, se trata de afirmar lo siguiente: si bien los actos externos corresponden a la bondad o maldad intrínseca del sujeto, como los frutos de un árbol, puede ocurrir que algún acto menos intenso o menos importante o más superficial o transitorio, no sea de la categoría del sujeto mismo. Esto debido a múltiples causas circunstanciales. Se daría así, el caso de un sujeto con opción fundamental por el bien, que, sin embargo, realiza algún acto malo. O al revés: podría ser el caso de un sujeto con opción

⁹⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 5-6.

⁹⁷ Sayés, *Antropología y Moral*, 76.

⁹⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 208.

⁹⁹ *Ibíd.*, 179.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 179-180.

fundamental por el mal, que, sin embargo, realiza algún acto bueno. En estos casos, el acto es bueno o malo, pero no significa necesariamente que el sujeto haya cambiado su opción en conformidad con el acto externo. De allí que la conclusión sea, precisamente, que es muy difícil juzgar desde fuera la opción fundamental de un sujeto, simplemente a partir de los actos externos que se perciben.¹⁰¹

El contemplar la totalidad de la persona, es una garantía definitiva de la historia como *continuum*, por encima de todos los posibles cambios.¹⁰² Como dice Demmer:

Las elecciones no son nunca producto de un instante, no vienen como llovidas del cielo. En ellas se acumula una prehistoria, una especie de hipoteca hacia el bien o el mal. Toda persona se acerca a las situaciones decisorias con una elección previa, no se afrenta a ellas con plena neutralidad. La pre elección señala una inclinación de la libertad o, en términos tomistas, una <<connaturalidad>> con su objeto.¹⁰³

Frente a esa aseveración, recordemos la determinación de la libertad hacia el bien, siendo una verdadera respuesta al llamado. “En la opción fundamental, la libertad humana se manifiesta como ‘la capacidad para lo eterno’”.¹⁰⁴ Es un profundo compromiso en favor del prójimo, no es algo individualista ni egocentrista. Ahora, ilustramos tres comprensiones que nos permiten aclarar lo expresado. Para P. Tiberghien:

La opción fundamental supone la personal autodeterminación ante Dios, conocido en modo implícito y *como inconsciente* en la noción de Bien Soberano. Su resolución positiva es suficiente para la justificación. Esta opción puede realizarse a propósito de un acto insignificante en sí mismo. Se insinúa así una autodeterminación personal profunda como trasfondo actual de una decisión singular. Finalmente, la opción fundamental no se limita al primer acto moral de la persona. Puede realizarse en otros momentos de la existencia adulta.¹⁰⁵

Sin duda alguna, nuestra vida se compone de decisiones, algunas superfluas y otras, extremadamente, profundas; todo depende de la constancia de nuestros actos morales cuando somos guiados por la Gracia de Dios. Al direccionar esta Opción hacia el bien, el corazón de la persona se llena del Espíritu Santo (Cfr. Ef 5, 18), la Gracia la integra y desde allí, reafirmamos lo dicho por Nello: “La opción fundamental, el primer acto de libertad que determina la personalidad moral del sujeto fijando su orientación al Fin Último, se realiza

¹⁰¹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 6-7.

¹⁰² Demmer, “*Opcionalismo: Elección y opción fundamental*”, 87.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 182.

¹⁰⁵ Nello, *Teorema de la Opción Fundamental*, 177.

bajo la influencia de la gracia”.¹⁰⁶ Es una Gracia que habilita el rumbo hacia el bien. Por tanto, muchos hablan de un proyecto de vida, donde los actos de la persona tienen sentido debido a sus decisiones.¹⁰⁷ “La noción antropológica de la opción fundamental se conecta con el sentido más profundo de la *libertad humana*. Se realiza a través de lo llamado por Fransen y Fuchs de ‘libertad fundamental’, y Rahner ‘libertad transcendental’ ”.¹⁰⁸

Bajo la fuerza de la Gracia y con la acción de libertad, la Opción Fundamental tiene una incidencia en la vida de la persona. Nello Figa describe que “la elección del verdadero fin de la vida humana está vuelta o encarnada en un acto radical de libertad que dirigirá la actividad moral durante todo el tiempo mientras este acto no sea revocado”.¹⁰⁹ Eso reafirma la centralidad e incidencia de la libertad del sujeto, donde la Opción se encarna en las decisiones particulares del sujeto. Ahora la invitación está hecha, empecemos a contemplar a la persona en su totalidad y no de manera fragmentada, Vidal lo denomina como integral:

El sujeto del comportamiento moral no es ni la ‘buena voluntad’ (Kant), ni la ‘voluntad deliberada’ (Casuistas), ni tampoco ninguna otra de las potencias o funciones humanas. El sujeto del obrar moral es el *hombre integral*. A pesar de parecer y ser tan obvia esta afirmación, sin embargo, a veces no se la tiene en cuenta.¹¹⁰

De esta manera, entenderemos la dinámica de la vida de cada ser. Es ponerse del lado de la persona y no del objeto, dando un matiz mucho más personalista,¹¹¹ que denominaríamos como subjetivista, en este conjunto moral. De allí, el bosquejo personalista que ilustra la llamada-respuesta de Cristo.¹¹² Vidal afirma:

...la primera expresión del comportamiento humano responsable es la *opción fundamental*. Se trata de una categoría decisiva para la moral. No se puede reducir la moral a solo opción fundamental de tal manera que resulte una “moral de opción fundamental”; pero no puede minusvalorar esta estructura antropológico-moral, ya que es la más importante de todas.¹¹³

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 183.

¹⁰⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 652.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 653.

¹⁰⁹ Nello, *Teorema de la Opción Fundamental*, 181.

¹¹⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 243.

¹¹¹ *Ibíd.*, 331.

¹¹² Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 120.

¹¹³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 331-332.

La Opción Fundamental es una categoría decisiva en la moral de la persona, cuando exploya su dimensión ética a través de un comportamiento responsable. Esta alternativa es una expresión básica de la moralidad. Desde allí han de enraizarse otras expresiones de la responsabilidad; como muestra Vidal y como menciona Nello.¹¹⁴ En ese sentido, Trigo complementa:

Sólo hay un punto fijo: el deber quiere que tiene la persona de entregarse a su propia responsabilidad de realizarse a sí misma. Lo específicamente cristiano se sitúa en el amor, que debe informar toda acción singular, pero la determinación de la acción depende exclusivamente de la razón situada, es decir, de la interpretación que el sujeto hace de la realidad concreta de su existencia.¹¹⁵

Así se demuestra el valor de la historicidad de la persona que es responsable, incluso desde ese llamado recibido. En este orden de ideas, la Opción Fundamental califica, éticamente, a la persona y por tanto, impregna sus realizaciones, sus actitudes y sus actos, se encarna en sus decisiones particulares.¹¹⁶ Es menester, que el concepto de esta Opción, se anude en una antropología dinámica, debido a la misma energía de la vida humana, en virtud de que una adecuada conceptualización sobre la persona, no puede limitarse a una abstracción temporal. Häring y Herráez lo consideran así.

La persona debe ser comprendida en su continuo proceso de crecimiento que se despliega en el espacio y en el tiempo.¹¹⁷ En este sentido, se comprende lo introducido por Herráez:

Entiendo, en cambio, esa consistencia desde una antropología personalista creyente: radicada en participación de entrega amorosa de Ser Frontal al ser humano; basada en la comunión personal que, originando una semejanza dinámica por la inmanencia y del Creador en el creado, fundamenta la esencia y existencia de éste, le vincula en familia humana con sus semejantes y le específica en relación con las demás criaturas no humanas. [...]

De esta manera, en su opción fundamental el cristiano está llamado a responder al don <<ofrecido>> con el don <<asumido>>; a tomar parte activa en el proceso que le va llevando de <<ser iniciado>> - previa e imprescindible acción de Dios y de la Iglesia- a <<iniciarse>> -colaboración personal en ese recorrido-; a incorporar a su vida los rasgos peculiares del discípulo de Jesucristo; a estructurar su propia identidad cristiana, que ha de incluir también tanto la dimensión eclesial de la fe como el compromiso coherente de ésta y en la transformación positivo de la sociedad.¹¹⁸

¹¹⁴ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 120.

¹¹⁵ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 194.

¹¹⁶ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 120.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 89.

¹¹⁸ Herráez, "Opción Fundamental", 350-353.

En esa misma ilación escribe, Nello, que el individuo ético no es aquel que se conforma con cada una de sus actuaciones como hombre ideal y abstracto, sino es aquel que orienta, efectivamente, su vida hacia la plenitud de sentido.¹¹⁹ Es elegir una opción de vida hacia Dios para responder a su llamada. De allí que lo bíblico-teológico, de la Opción Fundamental, cobra sentido pleno, al situarse en el horizonte de la Gracia. Como afirma Vidal, “La opción fundamental cristiana se identifica con la *existencia cristiana*: una existencia en la relación amorosa con Dios, una existencia en la conformación con Cristo, una existencia bajo la fuerza del Espíritu”.¹²⁰ Por eso, Häring manifiesta que “el hombre ha sido llamado para responder a Dios con la orientación total de su vida hacia Dios como su fin último”.¹²¹ Eso nos sitúa en una dimensión cristocéntrica de la moral.

La Opción Fundamental, entonces, es la adhesión libre, que puede identificarse con las categorías de la caridad y de la fe, al convertirse en una aceptación radical de Cristo.¹²² En términos teológicos, “...la opción fundamental no es otra cosa que el proceso de fe vital y existencial por el cual ocurre la vivencia de la Gracia. Esta opción fundamental, correlativamente, es la que determina la negación de una opción fundamental por el Pecado”.¹²³ Siempre dependerá de la libertad de cada hombre. Como afirma el jesuita López, la persona tendrá que decidir su fin último, qué quiere de su vida, en una autodeterminación libre que el ser humano realiza frente a esa capacidad de elegir su propio proyecto y destino, eso se ha denominado como Opción Fundamental.¹²⁴ Es elegir una Opción de seguimiento, es incorporarse a través de la persona de Cristo y es responder a su llamado. En este sentido, concordamos con lo plasmado por Múnera:

Ahora bien: esa opción fundamental por Cristo no ocurre en abstracto sino en concreto. Solamente acontece en la medida en que la persona hace una opción fundamental por el otro, es decir, por el Amor entendido en términos cristianos. Pero optar por el otro, optar por el Amor, es precisamente optar por el bien ético. Porque el bien moral no acontece sino en la relacionalidad con los demás.

¹¹⁹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 89.

¹²⁰ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 137.

¹²¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 177.

¹²² Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 137-138.

¹²³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 7.

¹²⁴ López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 278.

Por eso, quien fundamentalmente obra por el otro, está optando por el bien ético, por el bien moral, por el Amor, y, en últimas, Cristo nuestro Dios. Y al optar en tal sentido, acontece en esa persona la Gracia por la cual se transforma en hijo o hija de Dios y obtiene la salvación. Es la afirmación de la *Lumen Gentium* (Nº 16) que nos recuerda cómo todos los seres humanos alcanzamos la salvación por el seguimiento del bien moral que se nos presenta a la conciencia. Y el bien moral es, evidentemente, el bien del prójimo, el amor al prójimo. Lo cual nos ratifica en que la salvación ocurre por este camino, y toda salvación es crística y ocurre por la Gracia crística.¹²⁵

Esto converge con lo propuesto por Vidal,¹²⁶ donde la Opción Fundamental es una expresión globalizadora del sentido moral de la persona,¹²⁷ es una superación del objetivismo; demanda madurez vivir en Cristo, exige así, a su vez, rasgos complementarios de la fe, de la Gracia, de una vida teologal y de una santidad de vida. Como dice Sánchez,¹²⁸ el modo integral de este vivir en Cristo constituye la Opción Fundamental para el cristiano.¹²⁹

En palabras más, palabras menos, es contemplar la totalidad de la persona en su actuar, no en aquellos actos que le separan de la realidad personal. Es observar su respuesta a la vocación recibida, como el propio seguimiento de Cristo, por eso pretendemos aproximarnos desde la perspectiva de una moral del seguimiento, en una moral cristicéntrica. Avanzamos, entonces, hacia los fundamentos teológicos de esta categoría y, asimismo, ya no hay razones suficientes para sospechar de un subjetivismo, al ser subjetivista, pues es una respuesta a esa llamada de Cristo.

¹²⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8.

¹²⁶ Mediante la opción fundamental, la persona expresa nuclearmente la decisión totalizante de su dinamismo ético. La reflexión teológico-moral de los últimos años ha dado un relieve especialísimo a esta categoría de la vida ética. Ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 651.

¹²⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 650.

¹²⁸ Sánchez habla de una Madurez en Cristo, lo que va caracterizando el proceso del vivir personal la opción fundamental. Ver, Sánchez, *La opción del cristiano I*, 301-305.

¹²⁹ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 302.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS TEOLÓGICOS DE LA OPCIÓN FUNDAMENTAL

En el primer capítulo hemos contextualizado la temática de la Opción Fundamental y a su vez, hemos esgrimido los argumentos pertinentes de que no existen motivos suficientes para considerarle como una caída en el subjetivismo. Desde esta aclaración, ilustramos ahora la comprensión que tenemos por esta categoría.

En este capítulo, intentamos identificar los rasgos teológicos que estructuran la Opción Fundamental desde el seguimiento a Cristo; una postura postconciliar, de gran centralidad en el quehacer teológico, durante los últimos años, en quienes conservan una mentalidad más subjetivista. En un primer momento, aproximamos a una moral cristocéntrica, donde se pretende escrutar la centralidad de la persona de Cristo, para trascender aquella visión legalista y, a su vez, direccionar hacia a un segundo momento: la existencia de una vocación que recibe la persona. En un tercer momento, nos situaremos desde una moral del seguimiento, que exige una respuesta a esa llamada; hecha desde la fe y movida por la Gracia recibida. En este breve recorrido, contextualizaremos la importancia de la caridad en el proceso de construcción de la Opción Fundamental.

2.1 Una moral cristocéntrica

Como vimos, la encíclica *Veritatis splendor* abriga a la Opción Fundamental bajo las sospechas de muchos moralistas que defienden esa tesis,¹³⁰ incluso el mismo Magisterio. Por tanto, M. Vidal demuestra que la encíclica “...señala una marcada orientación hacia el objetivismo moral”.¹³¹ Asimismo, el Vaticano II recupera el valor de una moral que tiene como eje a Cristo, en donde se hace una llamada a cada persona, que requiere de una respuesta, una Opción; eso supera al antiguo objetivismo legalista.

¹³⁰ Es posible retomar el tema con mayores detalles en: Nello, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, 258-261.

¹³¹ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 51.

En este sentido, Sánchez García afirma que “pasamos de la ley de la Alianza a la ley de la gracia; de la ley bíblica, que rige el judío, a la ley del seguidor de Jesús; de una ley al margen de la vocación cristiana a una ley integrada en la opción fundamental de la fe bajo la acción del Espíritu”.¹³² También, este fundamento bíblico de la Opción, se puede considerar “...en el llamado de Jesús a perder la propia vida por Cristo y el evangelio (cf. *Mc* 8, 35) o, incluso, en las parábolas del tesoro y la perla preciosa (cf. *Mt*, 13, 4-46).¹³³

Es así que el cristiano, exhortado por la caridad participada de una vida en Cristo, es animado por su fe y es un testimonio, no del legalismo, sino de las obras del amor, al integrar una verdadera Gracia de Dios.¹³⁴ En esta perspectiva, algunos autores como Sánchez, Häring y Nello, hablan de la nueva ley en Cristo o de la Gracia, que es una ley del seguimiento.

Sánchez, al respecto, afirma que: “Esta interpretación de la ley, vivida en Cristo, se apoya en la figura y mensaje cristocéntricos [...] cobra sentido junto a la vida de gracia, se fortalece con el testimonio de Jesús ante la ley, se ilumina con su doctrina y se integra dentro de la respuesta de amistad dada a Cristo”.¹³⁵

Con respecto a la ley natural, urge una breve aclaración, al considerar superada la comprensión de Santo Tomás, quien la percibía como unos preceptos universales de la razón, un tanto filosófico. Fuchs plantea que no existe tal, “...la pretendida ley natural es una figura tan genérica y tan ambigua, que requiere permanente interpretación acomodada a las circunstancias históricas de todo ser humano”.¹³⁶ De allí nace otro aspecto puntual, proporcionado por el jesuita Alberto Múnera:

En realidad lo que ocurre es lo siguiente: el/la cristiano/a está poseído/a por el Espíritu Santo, guiado/a, movido/a, impulsado/a por el Amor infinito de Dios. Este Amor lo lleva a servir al prójimo no en razón de leyes establecidas sino en razón de su dignidad suprema. Cuando el/la cristiano/a ama y beneficia al prójimo, coincide con las leyes que lo benefician. Y ama y beneficia al prójimo muchas veces en contra de las leyes establecidas para perjudicarlo. De modo que el/la cristiano/a si está sometido a una ley: la ley del Espíritu, escrita e impresa en su corazón. Jamás el Espíritu Santo impulsará a un/a cristiano/a producir

¹³² Sánchez, *La opción del cristiano I*, 188.

¹³³ Tremblay, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 225.

¹³⁴ Ver, Sánchez, *La opción del cristiano I*, 188-189.

¹³⁵ *Ibíd.*, 188.

¹³⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: *Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo*”, 1.

daño alguno o perjuicio alguno a su prójimo. Y el /la cristiano/a, poseído por el Amor infinito de Dios, amará aun sin leyes y más allá de cualquier ley. El Espíritu Santo es principio intrínseco de operación del Bien. La ley es un referente extrínseco a la persona. El Amor infinito de Dios en el/la cristiano/a es intrínseco a él/ella, y su norma suprema.

Como consecuencia de lo anterior: todos los cristianos/as de todos los tiempos, movidos siempre por el Espíritu Santo, tenderán al Amor y actuarán el Bien del prójimo, sean cuales sean las circunstancias en que actúan. De este comportamiento prototípico cristiano deberían surgir las leyes de la comunidad cristiana, las leyes eclesíásticas, como formulación jurídica de una realidad teológica. Desafortunadamente no siempre ha sido así. Por eso el/la cristiano/a tiene que entrar a discernir incluso las leyes intra-eclesíásticas para ver si se conforman o no con la tendencia del Espíritu al servicio y beneficio del prójimo. Y el/la cristiano/a espontáneamente las cumplirá si coinciden con el impulso del Amor, y las violará si no coinciden con el Amor de Dios. Pero no sería normal que el/la cristiano/a violara las leyes que evidentemente brotan del compromiso de Amor de la comunidad eclesial.

En síntesis: el/la cristiano/a no está sometido/a la Ley, sino que la Ley está sometida al cristiano/a en razón de su transformación en Cristo. Cristo es nuestro liberador de la Ley. Él es nuestra salvación, nuestra justificación, nuestra Alianza, nuestra Ley nueva.¹³⁷

Queda claro que somos guiados por el Espíritu para el amor y para amar a los demás; acrecentamos, entonces, esta invitación paulina. El apóstol Pablo ya veía fundamentada la moralidad cristiana en la persona de Cristo,¹³⁸ al expresar ese mismo cristocentrismo donde estamos organizados en un ser, en Cristo (Cfr. 1 Cor 1, 30). En este sentido (alianza), se puede situar la Opción Fundamental del creyente, que corresponde a la elección de Dios.¹³⁹

Manifiesta Fuchs que:

La teología moral, fundamentada en la Escritura, aparece como norma de conducta del cristiano incorporado al misterio de Cristo y a la historia de salvación. De ahí que sea la fe y no la razón el principio definitivo de la moral, ya que por la fe aceptamos la revelación del misterio de Cristo, y la teología moral propone la verdad moral encerrada en esta revelación. La razón, pues, sólo sirve para iluminar y explicar la fe. Si estudiamos la ley natural, lo hacemos en relación a la fe: la ley natural forma parte de la norma de vida del hombre a quien ha sido revelado el misterio de la salvación de Cristo.¹⁴⁰

Una moral postconciliar ha de buscar su fundamento en la Escritura, no simplemente bajo una buena orientación, sobre algunos principios morales, sino con un contacto vivo con el Misterio de Cristo.¹⁴¹ Sin duda alguna, como resultado, Cristo se convierte en el sustento de

¹³⁷ *Ibíd.*, 4-5.

¹³⁸ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 14-15.

¹³⁹ Vidal, "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*", 11.

¹⁴⁰ Fuchs, "Renovación de la Teología Moral", 522.

¹⁴¹ Ver, Fuchs, "Renovación de la Teología Moral", 499-520.

la moral y junto a él, el cristiano, ha de ser una persona libre y consciente de su seguimiento, en esa moral cristocéntrica. Fuchs manifiesta que:

El Concilio cree necesario que la moral se enseñe como un encuentro entre Dios y el hombre, como una relación personal cuya plenitud es Cristo. Por esto centra la moral en la persona de Cristo, sin olvidar la consideración de la ley natural y la norma de moralidad.

La teología paulina centra en Cristo la vida del cristiano. Él es quien reconcilia al hombre pecador con Dios. “Más todo viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación” (2 Cor 5, 18).¹⁴²

La persona está en consonancia con Cristo, quien es el eje de esta moral postconciliar renovada. Se supera, de esta manera, la antigua moral legalista que se olvidaba de lo cristológico. De allí nace una importante consideración de Häring, que también comparte Vidal:

La teología moral es para nosotros la doctrina del seguimiento de Cristo, de la vida en Cristo por él y con él. De ahí que no proceda hacerla empezar por el hombre, como sería acaso pertinente en una ética natural. El punto de arranque de la moral católica es Cristo, que permite al hombre participar de su vida y lo llama a seguirle. Nuestra teología moral se propone, con toda conciencia, ser una moral de diálogo.

Pero puesto que el diálogo sólo puede ser iniciado por Dios, y Dios lo ha iniciado en Cristo, el punto angular de la moral debe ser la persona de Cristo, su palabra, su ejemplo y su gracia.

No es, pues, la *antropología* de por sí sola, sino la cristología la que suministra a la teología moral su tema. De Cristo nos viene la gracia y la llamada. “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros” (Jn 15, 16). Hasta tal punto consideramos a la luz de la cristología la doctrina teológico-moral del hombre (la antropología), que en cierto modo nos parece ser una parte de aquella. El hombre llamado al seguimiento sólo es inteligible partiendo de aquel que lo llama. Pues lo que nos importa es siempre el hombre que ha sido creado en el Verbo y milagrosamente renovado en Cristo. La antropología considera al hombre, como todo lo que él es y tiene, como llamado por Cristo.¹⁴³

Todo se direcciona a y en Cristo, quien pasa a ser el centro de toda la moral cristiana postconciliar,¹⁴⁴ y así, “el nuevo modelo de moral sitúa en el centro del sistema ético a la

¹⁴² Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 499-500.

¹⁴³ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 120. Ver también en: Häring, *La ley de Cristo I*, 105.

¹⁴⁴ La moral cristiana ha asumido el giro antropológico del pensamiento crítico moderno, singularmente kantiano, y trata de formular los compromisos cristianos desde la autonomía moral y desde la responsabilidad ética. Ver, Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 37.

persona. El hombre es el <<objeto>> de la moral y el hombre es el <<objeto>> de las valoraciones éticas”.¹⁴⁵ Por tanto, Fuchs, con pleno conocimiento de esta novedad, subraya:

Este cristocentrismo, que fundamenta nuestra conducta, es consecuente con nuestro “ser en Cristo”. El ser del hombre, creado por Dios y ordenado a Él, se enriquece con su incorporación a Cristo, que viene dada por el bautismo. Por él morimos al pecado, y resucitamos a la nueva vida; nos revestimos de gracia y nos conformamos con el ser de Cristo, con su muerte y su resurrección. Por esto nuestra conducta, consecuente con nuestro ser, está centrada en la persona de Cristo.

Por otra parte, Cristo aparece como el arquetipo y ejemplar de *la* humanidad, el primogénito de todas las criaturas, aquél en quien habita la plenitud (Col 1, 15-20). Ante él no cabe otra opción que la de imitarle, supuesto nuestro personal y social “ser en Cristo”. No se trata de repetir materialmente su propia actuación, sino de imitar su acción histórica y gloriosa, confrontando individual y comunitariamente nuestra situación con la de él. Y esta imitación, según la mentalidad bíblica, comporta además una participación personal y escatológica en la vida comunitaria de salvación.¹⁴⁶

El ser humano está incorporado en Cristo, en Él tenemos una nueva vida y somos revestidos de Gracia, siendo para Trigo,¹⁴⁷ lo específico y lo esencial de la nueva ley. Entonces, nuestra conducta es, (o debería ser), un reflejo de este vivir en Cristo, nuestras acciones acaecen desde un seguimiento; de ahí se desprende una moral donde el hombre es llamado por Dios e implica, a su vez, una respuesta de su parte.

Al reconocer que la persona está inmersa en este esquema cristológico, sus actitudes también dependerán de su espíritu para convertirse en una fórmula de aquellas expresiones antropológicas del comportamiento moral, que aún conservan el tinte circular de sus acciones. “La actitud moral es la instancia y la categoría en que se concreta la decisión nuclear de la opción fundamental, la dimensión totalizante del *êthos* y del sentido moral”.¹⁴⁸ En un verdadero dinamismo moral cristiano, se requiere de la Opción Fundamental, pero también de una actitud que, en últimas, siempre va por delante de una cristología de las acciones morales.

¹⁴⁵ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 37.

¹⁴⁶ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 500-501.

¹⁴⁷ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 189.

¹⁴⁸ Vidal, *Moral de actitudes I*, 656.

A través del obrar moral se manifiesta la Opción Fundamental. Ahora, cabe aclarar, que los actos no están privados, totalmente, de la libertad, pues en la vida el mismo individuo los aprueba o desaprueba, pues se sustentan en sí mismo. Esto supone conciencia y libertad. Entonces, podemos afirmar que la Opción se va enquistando en la sucesividad de la vida.¹⁴⁹ Vidal resalta que "...este esquema coloca en acento principal del lado de la *persona*, y no del lado del objeto. Ello dará lugar a un matriz más personalista que objetivista dentro del conjunto de la moral".¹⁵⁰ Y eso pretendemos subrayarlo, pues se hace mención a un comportamiento humano responsable, muy importante, para la estructura moral cristológica, desde el seguimiento, llamada y respuesta (vocación).

Entre los autores que indagamos, Vidal es quien exalta con insistencia la responsabilidad moral del individuo. Tanto así, que en el significado de la Opción Fundamental (en una perspectiva antropológica), es necesario colocar el nivel dinámico de la persona, por ser procesual, frente a su capacidad de tomar decisiones.¹⁵¹ Esa idea es confirmada y aclarada por Múniera:

Lo primero que percibimos en el Nuevo Testamento es una permanente apreciación del sujeto humano en términos procesuales. Esto lo podemos observar en la interpretación religiosa que los autores neo testamentarios hacen del ser humano. [...] Esta percepción del ser humano contrasta, evidentemente, con una visión filosófica de tipo platónico o aristotélico, en la que se mira la esencia constitutiva en términos abstractos, fijos y determinados, donde se percibe al sujeto con características idénticas a todos los demás, prescindiendo o abstrayendo de su realidad histórica, circunstancial, coyuntural. [...].

El individuo no "es", sino que "se hace", se construye en un difícil y complejo proceso de elaboración en el que entran en juego múltiples factores determinantes del crecimiento o decrecimiento de la persona. Este principio fundamental neo testamentario va a incidir necesariamente en la interpretación de la Moral que se hace desde el cristianismo. Podríamos decir que aquí radica una de las más hondas diferencias con las éticas filosóficas que se fueron introduciendo en el cristianismo a través de los siglos y que produjeron el tipo de Moral vigente hasta nuestros días en nuestro pueblo católico.¹⁵²

Al honrar al individuo en su estado procesual, y de acuerdo con Múniera y con Fuchs:

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 334-335.

¹⁵⁰ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 121.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 136.

¹⁵² Múniera, "Apuntes de Clase. Tema 6: Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo", 2.

Todos los que, por la fe y los sacramentos, son fieles a Cristo, profesan la grandeza de la vocación en Cristo, centro de la teología moral. Todos los cristianos, pues, aun los no católicos, admiten sustancialmente esta llamada de Dios, si bien es posible que respecto a casos particulares -sobre todo los que caen bajo el concepto de ley natural- los interpreten de diversas maneras. Al hablar de la moral de los no cristianos, muchas veces se distingue la ley de Cristo de la ley natural. Creo que es mejor no hacer esta distinción. La única doctrina moral radicada en Cristo está destinada a todos los hombres sin distinción. Todo hombre, pues, está llamado a Cristo, aunque explícitamente lo ignore. De ahí que la doctrina moral de los cristianos esté también y propiamente destinada a los no cristianos. La gracia de Cristo no les es ajena, ni puede descartarse la posibilidad de que virtualmente acepten la revelación sobrenatural de Cristo.¹⁵³

No debemos omitir el anuncio de la magnificencia que tiene la persona, en su vocación en Cristo, pues trasciende a esa imposición de preceptos y de normas que han perturbado siempre a los creyentes, tras muchos años. Afortunadamente, Häring¹⁵⁴ parte de una antropología cristiana, al igual que Fuchs, en donde Cristo es la plenitud de sentido para el hombre y los valores evangélicos, se convierten en el horizonte de los mandamientos.

Desde esta perspectiva, Vidal demuestra que la psicología pone de manifiesto la importancia de una elección fundamental, en la estructura de la personalidad. Más aún, las decisiones humanas se derivan de otras determinaciones mucho más radicales. “De ahí que se puede *condensar el significado antropológico* de la opción fundamental diciendo que <<representa la orientación la dirección de toda la vida hacia el fin>>”.¹⁵⁵ La vida del cristiano puede ser llamada de una constante peregrinación hacia el fin, al buscar siempre una actuación desde los valores evangélicos.¹⁵⁶

Así entendemos la Opción Fundamental como una decisión concreta de la vida del hombre, pero no como un acto suyo igual a los demás, sino que se focaliza en relación con el fin último: abrazar al hombre y a su vida. Esto es procesual, se construye toda la vida, tal como afirma Libanio: “...opción fundamental, es una orientación de toda la vida, que manifiesta la opción en actos concretos. Habiendo una relación profunda entre opción y orientación de

¹⁵³ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 506.

¹⁵⁴ Häring en su escrito busca mostrar su intencionalidad de elaborar una moral cristiana, reformulando la reflexión moral desde el cristianismo, de allí él sitúa la importancia de la libertad y fidelidad. También es destacado por Häring la responsabilidad, a la luz de aquel que murió por nosotros. Ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 257-268.

¹⁵⁵ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 136.

¹⁵⁶ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 90.

vida”.¹⁵⁷ Aquí podríamos citar el significado de la Opción Fundamental, de Domenico Capone, quien la entiende “...como la libre orientación eficaz de la persona hacia el Ser Frontal, hacia Dios”.¹⁵⁸ Libanio complementa al decir que: la Opción frente al absoluto sólo puede ser radical,¹⁵⁹ de aceptación o de rechazo, el absoluto como su propia salvación. Es una acción al que todo cristiano está invitado.

Para Nello, la Opción Fundamental del cristiano es una vida teologal, aunque Fuchs y Fabri, la miran más en términos de vocación - seguimiento en Cristo.¹⁶⁰

El elemento más propio y decisivo de la vida cristiana no es tanto su moralidad, en el sentido de un recto modo de actuar, cuanto, más bien, la realidad “teologal”, es decir la relación viva con el Dios de la salvación, que incluye la total donación de sí en la fe, en la esperanza y en la calidad.

Esta total donación de sí es la opción fundamental, que no significa propiamente una determinada actividad categorial, sino una donación trascendental de toda la persona al Padre.¹⁶¹

En otras palabras, los actos concretos están impregnados por la Opción, al recibir de ella su valoración moral, por eso, cada acción de la persona ha de ser estimada desde su realidad.¹⁶²

En ese mismo sentido, afirma Häring,¹⁶³ una decisión buena se da cuando los actos surgen del corazón de la persona, allí donde la Opción Fundamental es para Dios, para el bien y alcanza profundidad en la dirección correcta.

Esto se vislumbra en esa moral, donde Cristo es el guía de las acciones morales del hombre y este, construye, a su vez, un camino desde su vocación. Por eso, pretendemos desarrollar el siguiente punto, desde una moral de vocación en Cristo.

¹⁵⁷ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 54. La traducción es mía.

¹⁵⁸ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 57. Ver, Capone, *Introduzione alla teologia morale*, 98-99; 131-138.

¹⁵⁹ Ver, Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 56.

¹⁶⁰ Ver, Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 77.

¹⁶¹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 76.

¹⁶² *Ibíd.*, 97-98.

¹⁶³ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 199.

2.2 Una moral de la Vocación en Cristo

Para comprender mejor la Opción Fundamental, en la perspectiva postconciliar, y al ser una moral de seguimiento-vocación en Cristo, quisiéramos, una vez más, traer a colación el escrito de Fuchs, que demuestra la llamada que hace. Afirma que:

El Concilio no recomienda una teología moral que tenga como fin principal la exposición de preceptos y obligaciones, por considerarla demasiado neutral e impersonal. Tampoco le satisface la moral propia del racionalismo, que fija su atención en Cristo como el maestro superior a los demás. Por el contrario, la teología moral debe mostrar por encima de todo que el hombre es llamado personalmente por Dios en Cristo. Esta llamada es un don gratuito que pone de relieve la relación personal del hombre con Dios, explicitada en leyes y preceptos.

La vocación en Cristo significa una llamada a la salvación, a la perfecta vida de caridad y al cumplimiento de todo lo que personalmente es conducente a la perfección. Así, pues, los preceptos de la teología moral deben juzgarse a la luz de esta vocación en Cristo. De otro modo, algunos preceptos, considerados meramente en sí mismos, perderían la plenitud de su significación.¹⁶⁴

Indudablemente, la moral cristiana exhorta a considerar el dinamismo de la llamada que cada uno recibe de Cristo, que exige una respuesta a esa vocación y que emerge con la constancia de las buenas obras que hace diariamente la persona. Sin duda alguna, la vocación se convierte en una clave de lectura en todo este proceso; en este sentido afirma Fuchs:

¿A quién se extiende la vocación dentro de la Iglesia? La vocación recae sobre todos los fieles en cuanto constituyen el pueblo de Dios: todos los hombres son llamados por Dios en Cristo. Esta vocación es personal, y es una llamada a la santidad y a la perfección de la caridad como plenitud de vida. Desde aquí puede entenderse que todos los hombres puedan encontrar su propia vocación divina. Esta vocación divina en Cristo debe enseñar lo que atañe a la vida diaria del cristiano, pero desmitizando el carácter justificativo que pueda tener el cumplimiento exclusivo e impersonal de las leyes y preceptos. Más bien ha de enseñar el dinamismo interno de la gracia y de la perfección nunca plenamente alcanzada. Así, la llamada a la madurez, a la perfección y a la continua conversión, se debe referir, sobre todo, a la intensidad y profundidad interior de las obras que el cristiano realiza.¹⁶⁵

Esa precisión es fundamental para comprender la moral cristocéntrica, incluso para adquirir un significado adecuado de la Opción Fundamental, "...es necesario colocarse *en el nivel dinámico* de la persona: en su capacidad de tomar decisiones. La vida personal se caracteriza por ser una vida 'elegida' o 'vocacionada' ".¹⁶⁶ Nello resalta la importancia del

¹⁶⁴ Fuchs, "Renovación de la Teología Moral", 505.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 553.

¹⁶⁶ Vidal, *Moral de actitudes I*, 652.

discernimiento¹⁶⁷ de la persona, donde “...la fundamental actuación del discernimiento consiste en darle un criterio: en función de qué o de quién se ejercerá el discernimiento”.¹⁶⁸ La moralidad se inicia, entonces, cuando el hombre elige este criterio de discernimiento. La orientación positiva debe estar en referencia a Dios.

El Concilio Vaticano II enfatiza la centralidad de la persona de Cristo, en este modelo de teología moral, al proporcionar un gran valor a la relación hombre-Cristo-Dios, desde una perspectiva más evangélica. “Por consiguiente, su centro es Cristo y nuestro “ser en Cristo”; la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la de “vocación” que la de “ley”; de donde el *carácter de “respuesta”* de la moralidad cristiana; tal moralidad es la de los que creen en Cristo (...).¹⁶⁹

En este sentido Fuchs continúa afirmando:

...según la mente y las palabras del Concilio, la teología moral debe antes que nada hacer ver que el hombre es llamado personalmente en Cristo por un Dios personal. Es de ser “llamado en Cristo por Dios”, es algo completamente personal, es comunicación personal de Dios y el hombre. La llamada en Cristo es, por tanto, primariamente, un don muy grande, una verdadera gracia de Dios, aunque esta misma llamada obligue verdadera y absolutamente al hombre, y en sí misma se desarrolle a través de leyes y obligaciones.

La vocación del hombre en Cristo es ante todo llamada a la *salvación*, pero al mismo tiempo a la vida correspondiente a la salvación, es decir, a la *vida perfecta en caridad*, a ejemplo de la vida de Cristo.¹⁷⁰

Esta perspectiva muestra que, desde el horizonte del Evangelio, la moral no se puede reducir al cumplimiento de leyes y normas, porque su esencia consiste en respuesta a su llamada; la vocación implica una decisión libre por parte de la persona.¹⁷¹

¹⁶⁷ Es importante considerar la importancia del discernimiento moral, donde dependen de la conciencia y de los valores, construyendo la estructura subjetivadora de la moralidad. La función del discernimiento implica en la persona una realización de valores que han de ser vistos en la praxis responsable. Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 93-95.

¹⁶⁸ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 30.

¹⁶⁹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 12.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 19.

¹⁷¹ Sobre la llamada y el seguimiento, las exigencias e incluso de una vocación especial, encontramos otros detalles en: Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 65-76.

Eso debe ser de manera libre y consciente, "...movido y llevado por convicciones personales y no por fuerzas de un impulso interno ciego o bajo leyes externas".¹⁷² Schnackenburg, en concordancia con Fuchs, nos muestran que la voluntad de Jesús es la salvación del hombre:

Para Jesús, la voluntad de Dios se concentra en la aceptación de su oferta de salvación, que incluye también a los transgresores de la Ley, a los pecadores, idea difícilmente aceptada para el judaísmo que ponía su fe en la *Torah*. [...]. Pero Jesús modificó esta perspectiva en virtud de la plena seguridad con que había llegado a concebir a Dios como Padre vuelto hacia los hombres con misericordia sin reservas, al que es posible acercarse con la confianza de un niño.¹⁷³

Lo anterior, nos conduce a afirmar que la persona es invitada a confiar en la convocación hecha por Cristo y no, propiamente, para cumplir con una Ley.¹⁷⁴ De hecho, "El decreto del Concilio rechaza la mera 'instrucción' de las normas morales para el confesionario".¹⁷⁵ En esta vocación, término muy empleado en las comunidades religiosas, también aparecen los laicos, que son llamados por Cristo¹⁷⁶ a actuar desde su propia inclinación. Tienen la vocación cristiana, ante todo, por medio del bautismo, al ser también llamados a la santificación.¹⁷⁷ Por eso, "...hay que proponer la grandeza de nuestra vocación en Cristo, en íntima conexión con la Escritura, es decir, con el misterio de Cristo y con la historia de salvación";¹⁷⁸ en este sentido Fuchs señala:

La llamada de Dios incluye una respuesta. Lo cual añade a un simple diálogo el matiz de la iniciativa de Dios. Es Él quien nos llama y nosotros, por medio de nuestra vida, le respondemos. Las leyes y preceptos no son más que una expresión de esta llamada de Dios que nosotros, al aceptar, debemos personalizar. Nuestra respuesta se ha de dar dentro del marco de la salvación, porque la llamada de Dios es siempre un medio para incorporarnos a la salvación obtenida en Cristo.

Este carácter de la moral ha de ser consciente, aunque a veces no sea totalmente reflexivo. Se trata de una gracia que, independientemente de la concienciación del hombre, está presente en nuestra vida. Nos vemos en un campo muy distinto del moralismo centrado en una simple obediencia a unas leyes.¹⁷⁹

¹⁷² Fabri, "A teologia Moral como vocação", 141. La traducción es mía.

¹⁷³ Schnackenburg *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 89.

¹⁷⁴ Los manuales que han llegado hasta nuestros días no explican tampoco la grandeza de nuestra vocación en Cristo. Ver, Fuchs, *Renovación de la teología moral*, 541-546.

¹⁷⁵ Fuchs, *Renovación de la teología moral*, 532.

¹⁷⁶ Ver, Múnera, "Apuntes de clase. Tema 13: "La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*", 3-6.

¹⁷⁷ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 20-21.

¹⁷⁸ Idem, *Renovación de la teología moral*, 534.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 503.

Las personas reciben este llamado a través de la Gracia y Dios la invoca, de manera personal. “En realidad es, para cada fiel, una llamada a la santidad perfecta, a la perfección de la caridad, a la plenitud de la vida cristiana...”.¹⁸⁰ Se dirige, a cada uno, según sus condiciones y dones recibidos de Cristo, nos permitiendo hablar, incluso, de una dimensión filial. El teólogo Demmer, resalta una importante información sobre esta vocación:

La Fe injerta en el contexto de la vocación cristiana. La respuesta a tal vocación hay que decidirla continuamente durante el curso entero de la vida, pasando por la prueba de las situaciones siempre nuevas que constelan las fases de la existencia humana.¹⁸¹

Al respecto, encontramos una mayor comprensión en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*:

Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El Apóstol les amonesta a vivir «como conviene a los santos» (*Ef 5, 3*) y que como «elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia» (*Col3, 12*) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cf. *Ga 5, 22; Rm 6, 22*).¹⁸²

En este sentido, nuestra santidad va consistir en el seguimiento a Cristo, donde nos podemos entregar a la gloria y Gracia de Dios y al servicio del prójimo,¹⁸³ que es nada menos que elegir una Opción Fundamental. Así se entiende que el verdadero seguidor de Cristo debe amar a Dios y a su prójimo, para dar lugar a la nueva ley, la ley del amor. El ser humano se orienta, en la moral cristiana, desde la sublime vocación que le fue asignada en la persona de Cristo.¹⁸⁴

En esta novedad, introducida en el ambiente postconciliar, sobresale la vocación en Cristo que Fuchs subraya:

¹⁸⁰ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 21.

¹⁸¹ Demmer, “*Opción Fundamental*”, 1275.

¹⁸² *Lumen Gentium*, No. 40.

¹⁸³ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 101.

¹⁸⁴ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 93.

Esta vocación no significa solamente una exhortación saludable a no perder de vista las obligaciones que nos impone nuestra existencia frente al Dios creador. Comporta más bien la liberación redentora de las ligaduras que nos atan interiormente a un mundo entregado al pecado, *con el fin* de lograr la verdadera salud en Él, Hijo de Dios hecho hombre, salud que ahora se halla ya presente y, sin embargo, sólo en el futuro alcanzará su plena realización. La vocación en Cristo es, por tanto, en primera línea *don y gracia*, aunque al mismo tiempo es *la exigencia y el imperativo* de vivir como liberadores (y no como prisioneros de un mundo perdido) y como llamados a la salvación en Cristo (y no como entregados a la perdición). Pero, en este sentido, esta misma exigencia y es imperativo de vivir como liberadores y como llamados, soy en último análisis una gracia extraordinaria, a saber, la exigencia graciosamente formulada de dejarnos redimir y otorgar la salvación y - conforme a ello - de seguir el camino de los que aceptan la redención y la salvación en Cristo.¹⁸⁵

Lo pretensión del autor, es que el hombre cristiano al transformarse por la Gracia y, al ser llamado por Cristo, se convierta interiormente pero, a su vez, sea acogido. Entonces, cuando el individuo acepta el llamado en Cristo, acepta libremente y su vida, por tanto, será a *imagen de Cristo*, quien nos va llamando y salvando.¹⁸⁶ Ahora, debemos tener presente la consideración de Demmer, que afirma:

...la iniciativa salvífica de Dios presupone como condición de posibilidad una potencialidad receptiva en el hombre mismo, la cual se actúa primordialmente a través de la opción fundamental como autodeterminación global que involucra al sujeto en su totalidad. En ella se constituye la identidad vivida del hombre ante Dios, y consiguientemente ante su mundo.¹⁸⁷

Algunos teólogos manifiestan que “...podemos definir la opción fundamental filiar como aquella que es propia del hombre que acepta responder con toda su existencia a la sublime vocación de ser “hijo en el Hijo”, que dice si con toda su persona al dinamismo de la vida filial”.¹⁸⁸

La persona se encuentra dentro de esta Gracia de Dios, en este llamado que hace Cristo, incluso para ser hijo en el Hijo. Márcio Fabri, teólogo brasileño, menciona que:

Se puede decir que el Concilio, más que el término *vocación*, renueva las concepciones antropológicas que le dan sentido; en ellas la moral se guía por un proyecto de vida en el seguimiento de Jesús (*opción fundamental*), se propone como construcción participativa (*crecimiento*), haciendo con que la culpa deje su lugar a la *responsabilidad*. Renueva, con eso, la esencia del concepto *vocación* y, a través de este término, es posible resaltar en la Teología Moral algunos importantes aspectos que algunas veces se pierden en su trayectoria.¹⁸⁹

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 93-94.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 95.

¹⁸⁷ Demmer, “*Opción Fundamental*”, 1269.

¹⁸⁸ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 226.

¹⁸⁹ Fabri, “A teología Moral como vocação”, 141. La traducción es mía.

Esta es la hermosa concepción que trajo consigo el Concilio. Y como llamada-seguimiento-respuesta, en el fundamento de esta Opción "...hay una llamada-atracción; la gracia del sí de Cristo precede y hace posible la opción filial".¹⁹⁰ Una llamada acogida en la radicalidad de seguimiento a Cristo. Lo mismo que ocurrió con el joven rico (Cfr. Mt, 19,21) al implicar una elección fundamental que orienta toda la vida de la persona.¹⁹¹ De esto, recuerda Vidal, que el Vaticano II ha enfatizado el carácter social de la moral, en el numeral 16 de *Optatam totius*, donde exalta la importancia de mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo, y su obligación de producir frutos en la caridad, *para la vida del mundo*.¹⁹²

Es así que Fabri, al final de su texto, presenta un desarrollo de la teología moral como vocación que es parte esencial de un seguimiento a Cristo, tal como lo denominan Häring y Fuchs. Allí podemos pensar en una moral cristiana postconciliar, pues Häring asume esa vocación en su manera bíblica de pensar la moral, conjuntamente con la cristología, al poner a Cristo como centro y posteriormente, a la persona como discípulo, donde cada uno concibe libremente una respuesta,¹⁹³ al ser un seguidor consciente de Cristo.

Esta vocación cristiana está orientada a todas las personas, no es excluyente. Es una implicación en virtud del abandono de sí mismo en el Hijo-Cristo, a favor de la gloria paterna; un abandono a favor del hermano, una Opción Fundamental filial.¹⁹⁴ La iniciativa proviene de Dios, mientras que nosotros respondemos, personalmente, a través de nuestra vida, diríamos que desde la Opción, es que se logra el diálogo¹⁹⁵ nuestro con Dios,¹⁹⁶ que es absolutamente consciente y libre.

El teólogo Herráez la percibe de manera distinta, pero la eleva al mismo punto:

¹⁹⁰ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 226.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 225.

¹⁹² Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 39.

¹⁹³ Ver, Häring, *Livres e fiéis em Cristo. Teologia Moral para Sacerdotes e leigos*. São Paulo: Paulinas, 1970.

¹⁹⁴ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 227.

¹⁹⁵ Fuchs llama a este diálogo entre la persona y Dios, un diálogo de salvación. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 26.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 21.

Como orientación preliminar entiendo, por tanto, que el fondo nuclear de la opción más fundamental que la persona es capaz de realizar y que está llamada a vivir, no hace referencia básicamente a la elección predominante de una conducta, ni a la decisión preferente por un proyecto de vida, ni al compromiso permanente con una orientación vocacional, [...]. Opino que su contenido nos orienta más bien la raíz del hacerse y del hacer la persona misma; a la situación y esencial y existencial básica que esta puede ir configurando en sí; a su fundamentación y sentido más genuinos; al compromiso totalizante –positivo o no– con nosotros mismos como tales personas; al proceso y forma concreta de asumirnos y actuar lo grupal y establemente; a la auto disposición y autodeterminación consciente y libre –apropiada o inapropiada– en relación con el soporte original de nuestro ser y de la trayectoria precisa de nuestro actuar; a acoger, de modo consecuente o inconsecuente, la propia vida, en un dinamismo que de hecho es constructivo o destructivo; al <<si>> o al <<no>> de la persona dado a sí misma y, constitutivamente en ella, a los demás, al mundo y –para el creyente– a Dios.¹⁹⁷

El camino es abierto por Cristo, la persona, libremente, opta en dar una respuesta positiva o negativa de aquella vocación recibida. Ahora bien, quisiéramos recordar un numeral, el 68, de la *Veritatis splendor*, que explicita adecuadamente esta afirmación, con una importante atención pastoral; al referirse a una relación entre la Opción Fundamental con la salvación de la persona. La encíclica afirma:

Con todo, es necesario añadir una importante consideración pastoral. En la lógica de las teorías mencionadas anteriormente, el hombre, en virtud de una opción fundamental, podría permanecer fiel a Dios independientemente de la mayor o menor conformidad de algunas de sus elecciones y de sus actos concretos con las normas o reglas morales específicas. En virtud de una opción primordial por la caridad, el hombre —según estas corrientes— podría mantenerse moralmente bueno, perseverar en la gracia de Dios, alcanzar la propia salvación, aunque algunos de sus comportamientos concretos sean contrarios deliberada y gravemente a los mandamientos de Dios.¹⁹⁸

Para llegar a la Opción Fundamental, hay que aceptar y vivir en una moral postconciliar, desde la cual se invita a superar el individualismo que abriga nuestra existencia como creyentes. Nuestra vocación de cristianos es motivada por el Espíritu de este mismo Cristo al que seguimos. En la medida en que lo aceptamos, tenemos una fuerza que se fructifica en nosotros. Fuchs,¹⁹⁹ insiste en que la moral cristiana es una moral del llamamiento o vocación en la persona de Cristo. Igualmente, Häring muestra que elegir la vocación, es una reflexión de conciencia del compromiso personal que se asume, en un nivel de Opción Fundamental, profundamente confirmada.²⁰⁰

¹⁹⁷ Herráez, “Opción Fundamental”, 344.

¹⁹⁸ *Veritatis splendor*, No. 68.

¹⁹⁹ Ver, Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 92-97.

²⁰⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 204.

En la medida en que, realmente, aceptamos el llamado a esta vocación, tendremos una vida a *imagen de Cristo*, que nos llama y, en la medida que nos salva, somos transformados por Él.²⁰¹ Ahora, toda vocación implica una acción de caridad. De esta, queremos hablar en la siguiente secuencia.

La caridad esencia de la vocación cristiana

Toda vocación no está fuera de la praxis, de una acción hacia las demás personas. Para Bögstrup, "...la norma suprema del mensaje cristiano es la caridad; esta norma, siguiendo el ejemplo de los Apóstoles, debe ser interpretada y aplicada en la realidad del mundo histórico".²⁰² Para Trigo, la caridad es el suplemento moral del cristiano, que debe practicarse, pues es el amor a Dios y al prójimo, es la llamada de Cristo al mandamiento nuevo.²⁰³ De allí brota la caridad como resultado de esa vocación cristiana;

El primer fruto de la vocación cristiana es el amor universal a todos los hombres. Este amor es el alma de los cristianos, la manifestación de nuestra personal entrega a Dios. Y el modelo de este amor es Cristo, que se entregó a sí mismo (Gál 2, 20). Ahora bien, el hombre sólo puede realizar esta entrega a Dios amando explícitamente al prójimo (1 Jn 4, 20). En varios decretos, el mismo Concilio subraya que la caridad es el fundamento del Ministerio sacerdotal, de la obra misionera laical, principio y fin de todo apostolado.²⁰⁴

Una vocación en Cristo implica el deber de trabajar por la caridad e incluso por la salvación del hombre, nos remitiendo así, a un sentido trascendente de la existencia.²⁰⁵ Como hemos visto, el individuo debe amar a su prójimo y la caridad debe ser el centro de ese apostolado, en nuestro actuar. La vocación que cada persona posee en Cristo, entendida desde su profundidad, "...lleva consigo necesariamente la salvación y la vida para todos los hombres. De este modo, se rompe la estructura individualista de la salvación que, como don gratuito, ha de extenderse a todos los hombres para que tengan vida sobreabundante (Jn 10,10)".²⁰⁶ El

²⁰¹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 95.

²⁰² Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 193.

²⁰³ *Ibíd.*, 161.

²⁰⁴ Fuchs, "Renovación de la Teología Moral", 505.

²⁰⁵ *Idem*, *La moral y la teología moral postconciliar*, 42.

²⁰⁶ *Idem*, "Renovación de la Teología Moral", 506.

Concilio entiende la caridad como el fruto de la vocación cristiana. En esta perspectiva, el teólogo Fuchs,²⁰⁷ la intuye como el alma en las obras que el creyente debe plasmar en el mundo.

Al destacarse la caridad, en esta moral postconciliar, se entiende que es la plena perfección que supera todos los carismas y las virtudes, es esa misma que San Pablo nos propone como ideal y objetivo de la perfección, es la concretización de la moral. Esto exige el derramamiento de la fe²⁰⁸ en Jesús y esta caridad se convierte en el núcleo central de la moral cristiana.²⁰⁹ “La caridad engloba todas las dimensiones de la vida de los creyentes y hace con que la fe se concrete en lo cotidiano por medio de ella”.²¹⁰ Como describe Häring, “la fe nos hace alumnos de Cristo, la esperanza nos acerca a Él, redentor mediador nuestro, *la caridad nos hace sus discípulos y sus amigos*”.²¹¹

Sin duda alguna, la caridad juega un rol fundamental en la moral, tal como indica Häring:

La caridad, procedente de Dios, y gracias a la cual participamos con Él, es el único camino para llegar hasta Dios, para asociarnos a la eterna siesta de su amor beatificante. Con ella llegamos a la eterna unión de amor con Dios, unión que ella inicia esencialmente ya aquí en la tierra. Es necesaria para la salvación con “necesidad de medio”. Es el último y decisivo criterio para la discriminación de los espíritus.

La caridad ordena también todas las demás cosas hacia Dios. Puesto que por la virtud teologal de la caridad arraigamos en Dios, centro y caridad, por fuerza tendremos no sólo *amor a Dios*, sino que llegaremos a amar y a querer *con Dios* cuando Dios ama y quiere. Cuando el amor viene de Dios, lleva también a Él todas las criaturas, lo que quiere decir que teniendo el divino amor en el alma, sabremos sacar de todas las criaturas un himno de alabanzas al amor de Dios, que sea digno de su grandeza.²¹²

Es este amor²¹³ en la caridad, el que nos permite contemplar a los demás, a ese prójimo, de la misma manera en que Dios lo observa, es ser como Cristo en las relaciones morales. “El

²⁰⁷ Ver, Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 31-34.

²⁰⁸ Es necesario recordar la manera como se compuso el Nuevo Testamento. En él se consignan elementos del Jesús histórico, pero siempre a partir de la fe en el resucitado, esto es, desde el Cristo de la fe. Ver, Múnica, “Apuntes de Clase. Tema 3: Moral del Nuevo Testamento”, 1-2.

²⁰⁹ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 92-93. La traducción es mía.

²¹⁰ *Ibíd.*, 94. La traducción es mía.

²¹¹ Häring, *La ley de Cristo II*, 104.

²¹² *Ibíd.*, 111.

²¹³ Sobre este amor, podemos encontrar otras consideraciones en, Häring, *La ley de Cristo I*, 102-117.

Cristiano forma con Cristo y mediante Él con el Padre una autentica amistad, fruto inefable del amor”.²¹⁴ Así entendemos que la caridad se convierte en la más destacada de las virtudes,²¹⁵ confiere a la religión y a la moral una unidad perfecta. Gracias a ella, toda acción moral del cristiano, hijo de Dios, se reviste de carácter religioso. La misericordia se reduce a uno solo, al objeto formal y al hábito virtuoso al amar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos, como indica Häring²¹⁶ en su libro *‘La ley de Cristo’*. Es la forma de todas las virtudes.

La manera en que este autor hace teología moral, nos permite considerar su énfasis en la caridad como eje; al igual que Fuchs, Múnica y Gil.²¹⁷ El sujeto podría mantenerse moralmente bueno, si se nutre en la Gracia de Dios, para alcanzar la propia salvación. Sería de la misma manera, si algunos de sus actos son contrarios²¹⁸ a la voluntad de Dios, como afirman Vidal²¹⁹ y Nello Figa.²²⁰

Para Vidal, la caridad es el rasgo distintivo de la figura moral del cristiano, la cual lanza la persona al amor al prójimo, al estimular el compromiso moral de los creyentes para sobrepasar los límites del minimalismo y del legalismo.²²¹ Ahora, no es suficiente una incorporación de la Opción Fundamental, en la totalidad de la persona, sino que también debe alcanzar una mayor profundidad, firmeza y claridad en esta Opción,²²² incluso en la misericordia misma. Entonces, Vidal comprende que la caridad emerge:

...como la categoría bíblico-teológico que expresa de una manera adecuada el rasgo identificador del *ethos* cristiano. El impulso religioso del amor a Dios tiene su vertiente inevitable en la transformación

²¹⁴ Häring, *La ley de Cristo II*, 115.

²¹⁵ Idem, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 211.

²¹⁶ Idem, *La ley de Cristo II*, 119.

²¹⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 256.

²¹⁸ En este caso, el pecado mortal pasa a ser verificado en situaciones y actos concretos, si bien su significado moral ha de ser relacionado no sólo con los actos, sino también con las actitudes y más todavía, con su opción fundamental. Ver, Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 16. Y de igual manera se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de opción fundamental, sino que hay que evaluar las acciones de la persona en su totalidad. *Reconciliación y penitencia* No. 17. Ver, Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 327.

²¹⁹ Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 15.

²²⁰ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 180-195.

²²¹ Ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 670-674.

²²² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 208.

de la realidad humana y tal transformación únicamente cobra sentido definitivo a través de su vinculación con la vida de perfecta caridad. La Caridad es, por lo tanto, el rasgo decisivo del *ethos* cristiano.²²³

Al revalorar la importancia de esta y su relación con la vocación del cristiano, podemos evocar el artículo de María Gil, ‘*Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo*’, donde modela los criterios adecuados para una moral postconciliar renovada. Gil,²²⁴ al igual que Márcio Fabri, resalta la vocación de los fieles en Cristo, en la invitación hecha por el Concilio Vaticano II; la persona debe dar una respuesta a su vocación. Ella nos recuerda, ante todo, que la moral cristiana se fundamenta en la realidad de Gracia, donde el principio último no es la razón sino la fe y a través de ella es que recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación.²²⁵ Fuchs²²⁶ también lo hace evidente porque es un dinamismo de Gracia que configura a nuestro ser.

Obviamente, no seguiremos expresándonos en términos vocacionales, aunque sea el eje central para una mejor comprensión del seguimiento de Cristo; Gracia recibida o una Opción Fundamental, peculiaridad que preferimos emplear para nuestro estudio. Fabri incluso acuña el hecho de que estudiar una teología moral, como vocación, en nuestro caso, no requiere una descripción, explícitamente, en términos vocacionales, pero si conviene, a su vez, identificar los cimientos en ella, considerando que es indispensable pensar y vivir toda esa moralidad ética, como un ideal de proyecto de vida.²²⁷

En todo este proceso ‘vocacional’ es indispensable, como ya mencionamos, la libertad de la persona al elegir o rechazar determinado llamado, al igual que la fe. Nos falta aún especificar, a detalle, la importancia del seguimiento a Cristo que converge en la construcción de la Opción Fundamental.

²²³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 675.

²²⁴ Gil, “Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 64; ver también, Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 157-162.

²²⁵ Gil, “Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 67. La traducción es mía.

²²⁶ Ver, Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 54; 134-135.

²²⁷ Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 141. La traducción es mía.

2.3 Una moral del seguimiento

El fundamento esencial y original de la moral cristiana²²⁸ es seguir a Cristo. En esta moral cristocéntrica, a través de la vocación recibida, Vidal muestra la contribución de la encíclica *Veritatis splendor*:

No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que califica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios. Se trata de la *elección de la fe*, de la *obediencia de la fe* (cf. *Rm* 16, 26), por la que “el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad”. Esta fe, que actúa por la caridad (cf. *Ga* 5, 6), proviene de lo más íntimo del hombre, de su “corazón” (cf. *Rm* 10, 10), y desde aquí viene llamada a fructificar en las obras (cf. *Mt* 12, 33-35; *Lc* 6, 43-45; *Rm* 8, 5-8; *Ga* 5, 22).²²⁹

Aquí se desglosan los hitos más importantes de la revelación de la moral, que ponen de relieve la fe en la persona de Cristo, trayendo consigo, en consecuencia, una moral de la alianza bíblica,²³⁰ una moral que rescata el valor del evangelio, al poner al hombre en el seguimiento de Jesús. En la llamada²³¹ que Cristo hace, exige una respuesta, “de esta suerte la opción fundamental cristiana aparece con la doble dimensión de “gracia” y “esfuerzo”.²³² Para el teólogo Häring,²³³ desde la perspectiva postconciliar, el hombre es llamado al seguimiento y eso es invaluable, desde el inicio de la teología moral cristiana.

Al honrar lo afirmado, hablar del seguimiento de Jesús, para Schnackenburg, es: “seguirle, significa por tanto, en primer lugar y literalmente, ir tras él, acompañándole en sus caminos, ser testigos de sus obras, ayudándole en sus tareas”.²³⁴ Un seguimiento de Cristo no es

²²⁸ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 55.

²²⁹ *Veritatis splendor*, No. 66.

²³⁰ El profesor Alberto Múnera en la clase de Moral Fundamental, muestra lo que se puede y no se puede hacer con el Antiguo Testamento con respecto a la Moral. Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 1-5.

²³¹ Vemos que la moral cristiana es una “moral del Reino” por eso la respuesta a la llamada se traduce en seguimiento y éste se concreta en compartir y realizar los valores del Reino. Esta tensión dialéctica está siendo muy recorrido por los estudios actuales sobre la opción fundamental. Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, en, Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 69-87.

²³² Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 12.

²³³ Häring trabaja detalladamente sobre esta llamada del hombre al seguimiento de Cristo, ver, Häring, *La ley de Cristo I*, 105-142.

²³⁴ Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 98.

propriadamente una imitación, para Schnackenburg,²³⁵ pero si una condición de vida como la de Jesús y una participación de su destino;²³⁶ por la fe podemos hacer una transmutación verdadera de personalidad y proceder como un discípulo auténtico, pues está relacionada con la conversión.²³⁷

De Cristo viene la Gracia y la llamada,²³⁸ al hombre le corresponde la respuesta. Vidal escribe, “la moral cristiana se resume en la actuación del seguimiento de Jesús, el cual conlleva de modo indisoluble la transformación interior de la persona y el compromiso de transformación intramundana”.²³⁹ Algunos autores prefieren llamarla decisión concreta, a la vez que, la Opción Fundamental por la que optamos, es una inclinación o determinación que la persona toma en relación a su fin último; no es una acción como las demás, sino es donde todo sucede. Es una orientación, fundamental, en donde el hombre se torna bueno o malo.²⁴⁰ En esta perspectiva, Häring proporciona una información central para esta temática:

El hombre ha sido llamado para responder a Dios con la orientación total de su vida hacia Dios como su fin último. En términos bíblicos esto significa: Dios nos llama a estar con él. En el fondo, se trata de decidir si toda nuestra vida será de escucha y de respuesta a él a través de todas nuestras actitudes y decisiones.²⁴¹

Así se avista mejor porque desde una moral cristocéntrica, la persona elige una opción de vida, un seguimiento libre y consciente que debe ser contabilizada en una vida totalitaria del sujeto, no en una vida fragmentada. Gil considera que el seguimiento es una consecuencia lógica de la acogida del Reino, es una realización y consecuencia de la fe existente en la persona, y de allí se prueba su autenticidad y eficacia.²⁴² Por ello, afirma Schnackenburg, el

²³⁵ *Ibíd.*, 95-113.

²³⁶ No es adherirse a una enseñanza moral y espiritual, sino compartir el mismo destino. Augrain, “Seguir”, 840.

²³⁷ Ver, Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 25-32.

²³⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 105.

²³⁹ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

²⁴⁰ Libanio, *Pecado e Opción Fundamental*, 54. La traducción es mía.

²⁴¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 177.

²⁴² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 109.

seguimiento es una realización de la fe, que debe ser expresiva ante los ojos de todos los creyentes.²⁴³

A partir de este seguimiento de Cristo, se puede percibir y vivir más profundamente el sentido de la vida cristiana y de los valores morales y religiosos que contiene. El Concilio, pues, al fundar la teología moral sobre Cristo, hombre-Dios, no hace abstracción del hombre ni elabora una moral sobre naturalista, sino que propugna una teología moral del hombre llamado por Dios en Cristo.²⁴⁴

Häring plantea que lo fundamental es la incorporación de su discípulo, por medio de la Gracia; es una unión existencial con Cristo mediante los actos de amor, obediencia²⁴⁵ y caridad. Tal Gracia es un don permanente creado, de manera inherente, en el alma que posibilita la justificación de quien lo recibe.

Sin duda alguna, seguir a Cristo es estar unidos a su palabra, por la *Gracia* y por el don de su *amor*.²⁴⁶ Esta Gracia que nos une a Cristo es un amor efectivo, que asegura el carácter sobrenatural de nuestros actos; también manifiesto por el profesor Romo.²⁴⁷ Desde esta perspectiva, se anhela plasmar una afirmación que se convierte en el pilar de todo este asunto de la moral del seguimiento; en este sentido Múnera señala:

El primer capítulo de la Encíclica es verdaderamente hermoso y admirable. Y traza los lineamientos fundamentales de una Moral específicamente cristiana centrada en el seguimiento de Cristo: La perícopa del joven rico, utilizada por Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor* como indicativa de la Moral cristiana, es un texto verdaderamente iluminador para quienes conservamos la esperanza de que es posible diseñar y realizar una Moral alternativa a la que ha estado vigente en nuestro ámbito eclesial durante muchísimos años. La Moral cristiana consiste en el seguimiento de Cristo, como lo recuerda la Encíclica en el N° 21. [...]

La Moral del seguimiento es, por consiguiente, según el Nuevo Testamento, una Moral de orden ontológico trascendente y no una mecanización de comportamientos conformes con las normas de una sociedad.²⁴⁸

Desde la percepción de Schnackenburg, proviene la luz profunda concretizada por Múnera:

²⁴³ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 137.

²⁴⁴ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 500-501.

²⁴⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 96.

²⁴⁶ *Ibíd.*, 97.

²⁴⁷ Romo, “*La conciencia moral, mediación personal de la salvación*”, 181.

²⁴⁸ Múnera, “Apuntes de clase. Tema 13: La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*”, 4-5.

El seguimiento de Cristo consiste básicamente en un tratar de reproducir a Cristo en nosotros, copiar sus rasgos hasta que ya no seamos nosotros sino Él quien habite en nosotros, hasta que ya no seamos nosotros mismos sino Él. Esta cristi-ficación equivale a tener a Cristo por Ley. Como se ve, es una Ley de tipo estructural y no es un referente simplemente jurídico. Ni siquiera se trata de seguir sus disposiciones o tomar sus preceptos como los transmite el Nuevo Testamento, para obrar conforme a ellos.

Más aún: quien no esté transformado en Cristo puede realizar acciones conforme a las disposiciones propuestas por Cristo. Pero no por ello podemos afirmar que se adhiere a la Ley que es Cristo. Lo primero será un simple comportamiento externo de tipo ético. Lo segundo equivale a un verdadero realizar, llevar a plenitud la Ley que es el mismo Cristo.²⁴⁹

De esta afirmación, Gil entiende que el seguimiento solo puede comprenderse en términos de Opción Fundamental: como la concreción de la aceptación, por parte del hombre, de la oferta que ha recibido por parte de Dios.²⁵⁰ En esta moral renovada, escribe Gil:

...el seguimiento convierte al seguidor en discípulo de Jesús. Sin embargo, lo determinante no es la voluntad del discípulo, ya que es Jesús quién lo elige; la iniciativa parte de él. De acuerdo con el testimonio que nos presentan los evangelios sinópticos, seguirle implica aceptar su oferta de salvación de manera radical, total y exclusiva (Mt 8, 19-22; 10, 37; 19, 16-22; Lc 9, 61ss.).²⁵¹

Entonces, seguir a Cristo y a su llamada, presupone ser discípulo y ser su discípulo implica estar en Gracia. La Gracia está en seguirle y en convertirse en ese alumno que reproduce sus sentimientos a través de la fe y la caridad. “La llamada al seguimiento es una iniciativa clara y exclusiva del mismo Jesús, tal como se pone de relieve en los relatos de vocaciones de discípulos...”.²⁵² Como afirma Alberto Múnera, el seguimiento, como Opción Fundamental, debe situarse en una profunda experiencia religiosa que desemboca en un compromiso de existencia con Cristo.²⁵³ Múnera continúa señalando:

Esta adhesión a Cristo, está libre y decisiva determinación de seguimiento del Señor Jesús, es, precisamente una opción fundamental. Y posee todas las características que a esta categoría se le atribuyen: abarca la totalidad de la persona, orienta toda su vida, proyecta su existencia en una dirección determinada, implica un compromiso intenso y definitivo, etc. Y esta opción por Cristo resulta tan decisiva y tan trascendental para la persona, que la transforma en su interior, la modifica ónticamente, produce el acontecimiento de la Gracia. Por eso, la persona que realiza tal opción ya no es ella misma sino que resulta transformada en Cristo, en una nueva creatura, ahora ya hijo o hija de Dios por adopción.

²⁴⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 5.

²⁵⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 470. La autocomunicación de Dios como ofrecida es también la condición necesaria de la posibilidad de su aceptación. Ver, Rhaner, *Curso fundamental sobre la fe*, 161.

²⁵¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 110.

²⁵² Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 68.

²⁵³ Múnera, “Apuntes de clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana, la opción fundamental”, 7.

Así, pues, al hablar teológicamente, la opción fundamental no es otra cosa que el proceso de fe vital y existencial por el cual ocurre la vivencia de la Gracia. Esta opción fundamental, correlativamente, es la que determina la negación de una opción fundamental por el Pecado.²⁵⁴

Cristo hace un llamado universal. De Allí, se desprende una invitación, de hacer una Opción Fundamental; que para los primeros cristianos representaba una forma de *imitación*, junto a todas las exigencias que se vinculaban al seguimiento;²⁵⁵ ha de hacerse de manera personal (importante considerar la presencia en una comunidad de fe) y de diversos modos.²⁵⁶ Escribe Gil que:

El seguimiento, como respuesta y opción fundamental a la oferta de Gracia y salvación que Dios, en su gratuita y libre auto comunicación y auto donación ha hecho al hombre, implica necesariamente que tal respuesta se concrete en la comunidad y en las relaciones intersubjetivas, porque no hay amor a Dios sin amor al prójimo (1 Jn 4,20). [...].

De ahí que el centro de la vida y de la moralidad cristiana sea Cristo y nuestro ser en él. De ahí que la verdad básica y la categoría verdaderamente fundamental que la teología moral debe enseñar, sea la vocación de los fieles en Cristo. De ahí y que la moral cristiana sea una moral del llamamiento o de la vocación de la persona en Cristo, es decir, una moral que se fundamenta en el esquema llamada-respuesta y no en esquema ley-cumplimiento.²⁵⁷

Complementa Fuchs afirmando:

Seguimiento no significa sólo hacer algo con Cristo, es seguir la misma suerte que él, y sobre todo tener con él comunidad de vida, de salvación y de salvación escatológica (Mc 10, 17ss; Jn 12, 26). Este seguimiento personal de Cristo, y entrega de la propia persona, que implica también la imitación del ejemplo de Cristo, hace comprender y realizar mejor y más profundamente el sentido de la vida humano-cristiana y el sentido de muchos valores morales y religiosos.²⁵⁸

Nello Figa, en esta misma perspectiva, afirma que “por la gracia la opción fundamental se abre a una alternativa única, a un aut-aut inevitable. O la profunda apertura personal a la vida de la gracia...”.²⁵⁹ Por eso la vocación que recibimos de Cristo es central, somos llamados a este seguimiento que es una correspondencia con la salvación, es decir, con la *vida perfecta en caridad*, a ejemplo de la vida de Cristo.²⁶⁰ Quisiéramos, desde esta visión, hacer una

²⁵⁴ *Ibíd.*

²⁵⁵ Ver., Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 73-76.

²⁵⁶ Ver., Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 14-16.

²⁵⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 472-473.

²⁵⁸ Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 17.

²⁵⁹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 193.

²⁶⁰ Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 19.

consideración sobre la fe, que es primordial en todo este proceso del seguimiento, donde se configura la Opción Fundamental de cada creyente, a través de la fuerza de la Gracia recibida por Dios.

La fe y la Gracia en el seguimiento de Cristo

Hemos visto que el seguimiento de Cristo es un don y una Gracia. Quien sigue a Cristo tendrá que tener fe en Él y a su vez, tendrá que considerar que esa Gracia le mueve desde dentro. Ella se va a hacer presente en toda actividad, en el futuro, convirtiéndose en fuente para la Opción Fundamental; siempre con la certeza de que esa Gracia proviene de Dios.

Trigo muestra que la caridad y la fe, como la misma intencionalidad, son también rasgos que caracterizan a la moral cristiana.²⁶¹ No es posible una conversión si no hay fe y la conversión es una actitud que nos permite acceder al Reino de Dios y nos motiva en su construcción.²⁶² Es una toma de consciencia por una Opción Fundamental, con miras a un fin, totalmente relacionada y comprometida con la conversión.²⁶³

Esta trasmutación es la aceptación de Jesús, de allí que la fe involucra, necesariamente, una actitud que orienta a toda persona hacia Dios.²⁶⁴ Para Gil se acrecienta, “se torna entonces, evidentemente que el primero lugar corresponde a la fe y ha conducta agradecida y amorosa que proviene de esta fe. Como afirma Häring: la fe es entrega personal, confidente y amorosa a Dios, fuente y rumbo de todo bien”.²⁶⁵ Quien cree pero no ama, no puede ser ni discípulo ni amigo de Cristo y mucho menos, su alumno. La fe sólo puede ser descubierta con los ojos del amor que se sujetan en la persona de Jesús, a quien se otorga el poder salvador de Dios.²⁶⁶ Por eso, las intimidades de Cristo sólo son para quien se ha entregado, para sus discípulos.²⁶⁷

²⁶¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 274-176.

²⁶² Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 18.

²⁶³ Este tema está con detalles en, Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 25-32.

²⁶⁴ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 77. La traducción es mía.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 78. La traducción es mía.

²⁶⁶ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento II*, 132.

²⁶⁷ Häring, *La ley de Cristo II*, 104.

Eso significa una radical opción por Dios, donde la persona lo hace en plena libertad, pero, debe permanecer en ella, como muestra Fuchs, debe concretizarse en decisiones categoriales en el plano moral.²⁶⁸ Gil señala que:

En síntesis, la fe es la opción radical por Dios que, primeramente, afecta la realización trascendental de la libertad. J. Fuchs habla con razón de una “intencionalidad cristiana”, de una “toma de decisión” y “permanecer en la decisión” que debe concretizarse en las decisiones categoriales reflejas en el plano moral. Se trata de la opción fundamental.²⁶⁹

No obstante, es importante la misericordia aunque también se hace presente la fe, pues “el papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la Gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos...”.²⁷⁰ Según Nello Figa, la Opción Fundamental por Dios, se actúa o se construye bajo la acción de la Gracia y constituye un acto de fe,²⁷¹ entendiendo la fe como una adhesión vital a Cristo. Por eso “...podemos llamar Gracia a la posibilidad de relación positiva. Esta realidad está presente en todo ser humano en su nivel trascendental desde el primer instante de la existencia”.²⁷²

Entre fe y Gracia debe haber un pleno acto de libertad, conduciendo a una verdadera justificación, más allá de una confesión explícita de la fe.²⁷³ Por tanto, “el primer acto moral, y por consiguiente la opción fundamental, solo puede actuarse positivamente bajo el influjo de la gracia”.²⁷⁴

La fe es una categoría básica de la respuesta que deben dar los cristianos al Reino de Dios proclamado por Jesucristo, que los interpela. De esta fe surge todo lo demás, todo cuanto constituye la experiencia y la realización de la vida cristiana de entonces y de ahora. Gnilka afirma: “La verdadera fe, teniendo

²⁶⁸ Como resultados tenemos el seguimiento de Cristo, libre y consciente. Pero hay que permanecer decidido en esta opción. Ver, Böckle y Frankz. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980, 284.

²⁶⁹ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 79. La traducción es mía.

²⁷⁰ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*, 515.

²⁷¹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45.

²⁷² Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 1.

²⁷³ Para Marcos, esta fe “marca fundamental y radicalmente la vida de los discípulos y de todos los oyentes del evangelio”. La fe es una categoría básica de la respuesta que, en opinión de Marcos, deben dar los hombres al reino de Dios proclamado por Jesucristo y que los interpela. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 135.

²⁷⁴ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45.

en cuenta sus efectos es grande; pero se da únicamente cuando una persona en la fe se abre a Dios y se pone así a disposición enteramente de Dios”.²⁷⁵

En lo expuesto, se entiende el don gratuito de Dios que llama al hombre y el hombre ha de responder, al crear una opción de adhesión. Entonces, la Opción Fundamental es la acogida de la Gracia que actúa en el hombre. Eso es posible en toda persona donde coexiste la presencia eficaz de la Gracia.²⁷⁶ La fe expresa la confianza y cercanía con Dios, que se manifiesta en Jesús y atrae la salvación.²⁷⁷ Por ello, Häring afirma que:

Fe significa totalidad y salvación en la medida en la que está llena de esperanza y de confianza y produce fruto en el amor para la vida del mundo. Si es activa en amor, la fe es verdaderamente una opción fundamental. La esperanza y el amor no pertenecen únicamente al despliegue final de la fe; son parte esencial de la fe como opción fundamental.²⁷⁸

Para Sánchez García la fe es una opción permanente, fundamental y total que imprime una orientación definitiva en la persona, que acepta a Cristo en una entrega total en el amor y obediencia.²⁷⁹ Sánchez manifiesta:

En la opción fundamental del cristiano, se polarizan los aspectos fundamentales de la vocación cristiana: tiene a Cristo como fundamento, surge en la libertad como gracia, implica la esperanza de la salvación, exige la caridad como apertura al Absoluto, reclama la amistad perdida con Dios mediante la reconciliación, dirige la actividad de la conciencia, motiva como indispensable la entrega comprometida a Dios y a los hermanos, es el puente necesario para la salvación y uno de los pilares de la conducta característica del seguidor de Cristo.²⁸⁰

Avistamos, entonces, la importancia de la fe para un seguimiento libre y consciente al llamado de Cristo. Häring plantea que “la fe como aceptación gozosa de Cristo, la verdad salvadora, y la firme sumisión a él es lo mismo que estar con Cristo”.²⁸¹ En este sentido, queremos decir que “la presencia del amor de Dios en el amor al prójimo como compromiso de Fe se revela con una luz nueva en el acontecimiento de Cristo”.²⁸² Hablando al respecto subrayamos Schnackenburg, habla: “una consideración meramente psicológica no daría

²⁷⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 108.

²⁷⁶ Ver, Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45-46.

²⁷⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 107.

²⁷⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 210.

²⁷⁹ Sanchez, *La opción del cristiano II*, 76.

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 200.

²⁸² Crespo, “Opción fundamental”, 33.

razón adecuada de la fe. Jesús ha dado a entender frecuentemente, y con suficiente claridad, que la fe es en último término, una gracia”.²⁸³ ¿Y la capacidad de una relación con los demás?, en cuanto a esto Múnera responde:

La capacidad de establecer relación positiva con el otro, es el don de la Gracia inicial constitutiva que nos confiere Dios. Ahora bien: esa capacidad permitirá *al sujeto humano constituirse en hijo adoptivo de Dios*. Dicho de otra manera: por ser parte de la creación, el ser humano ya posee un beneficio que es don de Dios, que es Gracia. Y el beneficio adquirido es el que da al sujeto humano una posibilidad de infinita trascendencia, la posibilidad de participar de la vida divina. Esta es la plenitud de la Gracia, un don absolutamente inmerecido e impensable en una creatura.

¿En razón de qué nos concede Dios esta Gracia constitutiva desde el primer momento de nuestra existencia? En razón de la obra redentora de Cristo, que se establece a partir de la Encarnación y culmina en el Misterio Pascual. La obra redentora de Cristo consiste, precisamente, en conceder a todo ser humano como oferta, la posibilidad de constituirse en hijo adoptivo de Dios, por medio de la actuación de la libertad cuando opta por la relación positiva con el otro.²⁸⁴

Consideramos que el seguidor de Cristo es direccionado por la fe que posee, pero también es motivado por la Gracia recibida de Dios. Gil aclara que Gracia y justificación,²⁸⁵ al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación y por tanto, elementos fundamentales en una moral específicamente cristiana.²⁸⁶ Entonces, la Gracia no es una especie de alternativa que se hace presente cuando el hombre es justificado, como fue considerado en otros tiempos de la historia.²⁸⁷ Es un don propio, de sí mismo, como acto fundante y oferta permanente de la salvación.²⁸⁸ En este sentido afirma Fuchs:

La gracia debemos considerarla como la última y suprema forma del hombre y precisamente por ello como la última y suprema norma: el “ser en Cristo” por gracia es, para cada uno en particular, ser y quehacer, indicativo e imperativo a la vez. Si la gracia de Cristo ha de ser la última y su prima forma y norma de cada uno en particular, no debe tomarse como algo vacío y abstracto, sino como la gracia que forma al hombre concreto o, si se quiere, como este hombre concreto que mediante la gracia de Cristo, ha alcanzado su última plenitud de sentido. Por consiguiente, la gracia de Cristo –en cuanto

²⁸³ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento II*, 29.

²⁸⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 2.

²⁸⁵ La justificación consiste en la adquisición, por parte del ser humano, de la justicia divina, atributo equivalente a la santidad divina, aquella característica por la cual Dios es Dios, que designa su propio ser de plenitud infinita. Por eso la justificación se identifica con la participación de la vida divina, la divinización. Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 3.

²⁸⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-413.

²⁸⁷ Podemos encontrar detalles de esta consideración; gracia y justificación en: Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-419.

²⁸⁸ *Ibid.*, 419. Ver también, Berríos, “Von Balthasar y Rhaner: vigencia de una interlocución”, *Teología y Vida* 50 (2009): 285-298.

normas del particular– al igual que la persona de Cristo –en cuanto norma del particular– abarca siempre la norma dada con el ser concreto de hombre en cuanto tal, es decir, su determinada modalidad en el orden de la ley natural. La ley de Cristo es, por tanto, una *ley interior entendida como a la misión interior implicada en nuestro “ser en Cristo”*.

La gracia, sin embargo –sobre todo en el hombre que configure su vida con propia responsabilidad–, no debe entenderse primariamente a la manera de una *forma entitativa*, sino más bien como algo dinámico, como *eficiencia del Espíritu Santo en nosotros*. Así aparece más claro, ante todo, cómo es Cristo nuestra ley. El espíritu de Cristo en nosotros es el que domina el querer *carnal*, la concupiscencia egoísta del hombre sujeto al pecado original, formando en su lugar al hombre *espiritual*, que, con la entrega más íntima, quiere ser, en el modo propio de vivir su vida, el “hombre en Cristo”, que es ya por la gracia de Cristo.²⁸⁹

Esto eleva la trascendencia de nuestro estar con Cristo, por el seguimiento vocacional, desde donde somos guiados, por la Gracia de Dios, que es procesual, dice Múnera:

Si se acepta la procesualidad del hecho, en la medida en que se va adquiriendo la Gracia, se va desplazando el Pecado. Así todo ser humano es simultáneamente pecador y justo, pero no en el sentido luterano, sino como realidad ontológica en proceso vital. Igualmente se ve la posibilidad de ir perdiendo la Gracia y re-adquiriendo Pecado, en la medida en que la libertad vaya cambiando de opción en la relación con el otro.²⁹⁰

En cuanto más se deja guiar la persona, por esta Gracia, más se aproxima a la salvación definitiva, pues esta concentra la presencia del Espíritu de Cristo en sus seguidores. Si mediante la fe y la Gracia, permitimos que Cristo habite en nuestro ser, y sus palabras están en nosotros, produciremos abundantes frutos y mostraremos que somos sus discípulos.²⁹¹ Esta Gracia como presencia en la Opción Fundamental positiva, la entiende Nello Figa como una fuerza que actúa desde el interior hacia el exterior, al obstaculizar aquella comprensión empírica que puede hacer la persona. Esa fuerza no orienta, propiamente, que hace el hombre sino lo que es él.²⁹²

Así compartimos con el mismo Cristo, “... es decir, participación en el amor de Cristo, que hace que nosotros amemos como Cristo. *Así el amor de Cristo causado en nosotros por la gracia del Espíritu, puede designarse como la verdadera e íntegra ley de Cristo*”.²⁹³ Esta

²⁸⁹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 134-136.

²⁹⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 8.

²⁹¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 200. Ver, Jn 15, 7-9.

²⁹² Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 188-190.

²⁹³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 137.

ley de Cristo no es la de los hombres, ni la de los manuales, es una dirección, completamente distinta, que debe partir desde el interior de la persona que es libre y consciente. Nos confirma, entonces, Fuchs que:

La gracia debemos considerarla como la última y suprema forma del hombre y precisamente por ello como la última y suprema norma: el “ser en Cristo” por gracia es, para cada uno en particular, ser y quehacer, indicativo e imperativo a la vez. [...] La ley de Cristo es, por tanto, una *ley interior entendida como la misión interior implicada en nuestro “ser en Cristo”*.²⁹⁴

El cristiano que elige, conoce la senda que nunca deberá abandonar; “la moral cristiana tiene que ser una moral de la *historia de salvación*”.²⁹⁵

En efecto, el desarrollo del sujeto humano desde su inicialidad hasta la plenitud que Dios diseñó para él, esto es, hasta llevarlo a compartir la misma realidad divina, no puede ocurrir sino a través de la actividad ética que cada uno opere en su vida. Y esta realidad es idéntica para todo ser humano, sea que conozca o sea que desconozca toda la profundidad teológica de esta realidad. En otras palabras: la salvación (justificación y Gracia) depende inevitablemente de la operatividad ética de cada sujeto.²⁹⁶

Ahora, al tener conciencia de que cada persona es llamada por Cristo, es porque tiene vocación; cada cual es libre de elegir el seguimiento, con la fe que posee y/o movido por la Gracia del Espíritu de Dios.

²⁹⁴ *Ibíd.*, 134-135.

²⁹⁵ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

²⁹⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 8.

CAPÍTULO III

LA SALVACIÓN A TRAVÉS DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD

En el primer capítulo aclaramos que la Opción Fundamental no tiene motivos suficientes para ser vista como una caída en el subjetivismo y desarrollamos, a su vez, algunos argumentos, fundamentales, de lo que evoca ese concepto. En el segundo capítulo, hemos abordado, los fundamentos teológicos de la Opción Fundamental y desde allí nos situamos en la vocación, donde el hombre es exhortado a responder al llamado de Cristo, a través de un seguimiento. Todo, enmarcado en una moral cristocéntrica, una moral de la vocación en Cristo y una moral del seguimiento, en la que se cristalizan la fe y la caridad.

En este capítulo, nos aproximamos al asunto de la salvación, que emerge a través de la plena conciencia y libertad, como consecuencia positiva de la Opción Fundamental. En un primer momento, anhelamos mostrar lo que discernimos por salvación; no por el mero cumplimiento de unas normas y preceptos (leyes), sino porque enraíza el seguimiento de la conciencia. En un segundo momento, argüiremos en que consiste la conciencia - el lugar donde habla Dios -, y allí, en lo más hondo de su ser, el hombre escucha esa voz que ha de seguir y que, en ocasiones, puede oponerse a esas normas preestablecidas. En un tercer momento, se exalta la libertad, una autonomía comprometida con el bien común, con los demás, y que es incitada por la Gracia recibida de Cristo. En último lugar, expondremos algunas consecuencias que pueden derivarse de la Opción Fundamental; particularmente, lo concerniente con el cambio de Opción, o de una alternativa que va en contravía de los planes de Dios, bastante infructuosa y por ende, que puede dar cabida al pecado mortal.

3.1 La salvación cristiana

Antes de sustentar las categorías de conciencia y libertad, es necesario explicar qué comprendemos por salvación, pues ya este término no se acuña a esa vieja comprensión que se mantuvo durante siglos. Ahora, desde una postura postconciliar, situamos la figura de Cristo en el centro de la moral y a su vez, la responsabilidad, desde donde se asume un camino

libre y se es consciente del rumbo de la propia salvación. Queremos enfatizar que el hombre no se salva por el cumplimiento de unas leyes o normas, sino por la razón del seguimiento de su conciencia, al optar por el bien y evitar el mal. La conciencia moral constituye las mediaciones centrales, en el proceso de la salvación de la persona, donde se renueva la reflexión entre la Gracia y la libertad que están en el proceso de la salvación.²⁹⁷

Con esta breve consideración, es posible partir desde una comprensión paulina de la ley de Cristo, que deja atrás toda una doctrina legalista cargada de derecho canónico. En esta ley entrevemos a un hombre renovado y libre. De allí que Pablo lucha por la libertad de los cristianos procedentes del paganismo, mostrando que el único camino para la salvación no es la ley, sino Cristo²⁹⁸ y nuestra participación con Él. De allí la repetición paulina, de que ningún hombre es justificado por las obras de la ley, sino por la fe (Cfr. Rm 3, 20-28; Gl 2, 16-21; 3, 11). La salvación cristiana para San Pablo, es la liberación de la esclavitud del pecado (Rm 6, 11. 18. 22; 8, 2), de la esclavitud de la muerte (Rm 6, 16-23) y de la esclavitud de la ley, (Gl 4, 21-31; Rm 8, 20-23).

El legalismo preconiliar no podría ser el camino de la salvación, sino el estar con Cristo, desde la respuesta positiva a ese llamado recibido ‘vocación’. En este sentido Böckle afirma:

Que la ley nunca pudo ni puede ser camino de salvación lo prueba Pablo también por la misma Escritura. [...], según la Escritura (Gn 15, 16), nunca la ley fue ni podría ser un camino, sino que la justicia le es otorgada al hombre en virtud únicamente de la fe, como inmerecida y pura gracia de Dios. Quien concebida a la ley y la realización de las obras por ella exigidas como camino hacia la salvación está malentendiendo su significado; contra tal equivocación Pablo no puede menos de protestar.²⁹⁹

Es decir que en el proceso salvífico no dependemos del cumplimiento estricto de la ley, sino de una conciencia que actúa con total libertad. “...la ley como tal nunca puede dar al hombre la fuerza para obrar el bien que exige”.³⁰⁰ Como explica Böckle, Pablo no pretende negar la obligación moral al hombre que es salvado solo por la Gracia, sino que el cristiano ha de

²⁹⁷ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 200.

²⁹⁸ Böckle, *¿Ley o conciencia?* 27.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 27-28.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 28.

ponerse, voluntariamente y totalmente, al servicio de Dios, a quien pertenece por el bautismo (Rm, 6); mediante el Espíritu que le fue concedido.³⁰¹ Diríamos, que una Opción Fundamental positiva por Dios, es responder positivamente a esa vocación recibida.

Lo cierto es que la Gracia juega un papel determinante, es la que motiva e incita al sujeto a la salvación. Podríamos advertir que, el que vive bajo la Gracia de Cristo no está exento de cumplir con su mandato, pero debe estar más bien, amparado ahí, pues, al morir, Él ha cumplido la ley y así se ha transfigurado para todos en manantial del *Pneuma* divino, que es la nueva ley, la ley de Cristo.³⁰² Porque como afirma Böckle “el cristiano no escucha una serie de exigencias que le vengan desde fuera y a las que él no pueda corresponder, sino que percibe desde dentro la voz del Espíritu que le impulsa y, a la vez, le capacita para el bien. Por eso la “ley del Espíritu” no es una codificación de leyes, sino un impulso hacia el bien, que parte del Espíritu Santo”.³⁰³ Es decir que el cristiano percibe el bien que debe hacer, es decir, escucha la voz que le invita a la propia salvación; un camino que debe trazar con conciencia, con autonomía y no de manera automática.

Queremos subrayar que la salvación acaece a través de la libre Opción Fundamental positiva, de cada persona, con la fuerza de la Gracia que confiere el Espíritu Santo mediante la fe en el Cristo, porque como afirma San Pablo sin su gracia no podemos ni siquiera decir Jesús es Señor. (1 Cor 12,3) quien nos hace el llamado y exige libremente una respuesta. Aquí consideramos el aporte del Concilio, que sitúa la salvación en la libre decisión de realizar la voluntad divina con buenas obras; amar es ayudar a los demás, según lo pida la conciencia, desde su propio contexto histórico y circunstancial, tal como lo muestra Múnera.³⁰⁴ La conciencia es la mediación personal de la salvación.³⁰⁵

Esto nos permite reafirmar que la salvación es subjetiva. Böckle, nos explica que:

³⁰¹ *Ibíd.*, 28.

³⁰² *Ibíd.*, 28-99.

³⁰³ *Ibíd.*, 29.

³⁰⁴ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 44.

³⁰⁵ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 173.

En el acontecimiento salvífico subjetivo el hombre, naturalmente, dentro de su pasividad ha de ser en extremo activo; ha de someterse en la fe al veredicto divino, es decir, mediante la justicia de Dios, manifestada en su ley, ha de convencerse de su pecado y estremecerse saludablemente, y luego aceptar con confianza la palabra perdonante de Dios. Este “cooperar” no es propiamente un “obrar junto con”, sino una “colaboración del que ha sido activo solamente por la obra de Dios”.³⁰⁶

La persona no está sola en el camino de la salvación, cuenta con un Dios y con la Gracia del Espíritu. Ahora, Häring, advierte que “nadie podrá alcanzar su propia salvación, su libertad, dignidad y amistad final con Dios si no se preocupa por la salvación de todos. Más aún: jamás podremos separar la salvación de la realidad omnipresente de la gloria de Dios”.³⁰⁷ Asimismo, debemos enfatizar la afirmación hecha por el Concilio y a la que alude Múnera:³⁰⁸

No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado con la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia en cuerpo, pero no en corazón. Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirle a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad.³⁰⁹

Para una eficaz salvación, la persona necesita actuar con misericordia; amar al prójimo, hacer el bien a los demás como lo pide la conciencia. Al considerar el significado del término salvación, quisiéramos aclarar una idea, introducida por Böckle, que concibe a la justificación y a la santificación en conjunto, como un don del Evangelio:

Sin la santidad conferida por Dios, la santificación humana esta desprovista de valor; porque aquella fundamenta a ésta. Sin la santificación del hombre por la gracia, la santidad conferida por Dios es infecunda... En toda santificación humana es evidente que no puede tratarse de un complemento que ponga el hombre, sino sólo de una repercusión de la acción divina. Cuando el justo que vive de la fe pone actos y realiza acciones, lo hace no propiamente esforzándose por la perfección, sino exultando desde la perfección, no en la distinción de ser y deber, sino desde el postulado y conocimiento incondicionados de que la unidad divina de ser y deber, que vive en él por la gracia, tienen que mantenerse en su vida.³¹⁰

Estamos justificados ante Cristo, gracias a su obra redentora. ¿En qué consiste esta justificación? Al respecto, Múnera responde:

³⁰⁶ Böckle, *¿Ley o conciencia?* 32-33.

³⁰⁷ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222.

³⁰⁸ Ver, Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 45.

³⁰⁹ *Lumen Gentium*, No. 14; ver, Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 45-46.

³¹⁰ Böckle, *¿Ley o conciencia?* 35.

La justificación consiste en la adquisición, por parte del ser humano, de la justicia divina, atributo equivalente a la santidad divina, aquella característica por la cual Dios es Dios, que designa su propio ser de plenitud infinita. Por eso la justificación se identifica con la participación de la vida divina, la divinización.³¹¹

Cuando somos justificados, somos liberados de la negatividad de nuestra vida, (pecado), y recibimos la fuerza para entrar a la vida eterna, para ser santos. Es la “...invitación a participar en la vida misma de Dios. Este llamamiento es de orden sobre-natural, esto es, absolutamente gratuito por parte de Dios, y dirigido a todo ser humano”.³¹² Esto ocurre en nuestra realidad humana y es la acción que proviene del propio Dios. Gil lo complementa al decir que Gracia y justificación, al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación, convirtiéndose en elementos fundamentales de una moral, específicamente, cristiana,³¹³ a la cual nos referimos.

La pregunta que surge ahora es, ¿cómo sabe una persona qué debe hacer para obtener la salvación? Para responder a esto tenemos que acercarnos al tema de la conciencia, es allí donde el hombre escucha esa voz que debe seguir. De igual manera, se ha de considerar la importancia de la libertad, que aparece como un acto de autodeterminación originaria. A eso dedicaremos algunas reflexiones en la secuencia. El cristiano que sigue este camino, conoce la senda que nunca debe abandonar, pues esta moral postconciliar debe convertirse en una historia de salvación.³¹⁴

Quienes no conocen a Cristo, también pueden salvarse, según el Concilio Vaticano II: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan no obstante a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.³¹⁵ En este sentido, Múnera, plantea que todos los hombres están llamados a esta

³¹¹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 3.

³¹² *Ibíd.*, 4.

³¹³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-413.

³¹⁴ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

³¹⁵ *Lumen Gentium*, No. 16.

unión con Cristo,³¹⁶ suscitando la salvación. La persona, debido al juicio de su conciencia, reconoce cuál es la voluntad de Dios, con la ayuda de la Gracia proveniente de Cristo. Es así que obtiene su divinización o participación en la naturaleza divina, que es la salvación eterna, como lo demuestra el padre Múnera.³¹⁷ En otras palabras, "...la conciencia moral es una de las mediaciones que se constituye en el punto de convergencia de otras en el proceso de salvación de la persona humana".³¹⁸

La salvación cristiana es la liberación del mal, plenitud de vida, y divinización. Esta salvación es autodonación de Dios mismo que se comunica al hombre, libre y gratuitamente, que es Gracia que justifica, que diviniza a la persona.³¹⁹ En últimas, la salvación depende "...de la percepción del bien y del mal en su propia conciencia, y del ejercicio inalterado por motivo alguno, de su propia libertad".³²⁰ Esto lo confirma el Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, en el numeral 16. Ahora, para comprender mejor el acontecimiento salvífico, debemos intentar comprender un poco más sobre los aspectos de la conciencia y la libertad.

3.2 La conciencia

En este momento, tenemos como objetivo, adentrarnos en uno de los temas centrales. Como dice A. Múnera, "...uno de los elementos fundamentales e ineludibles de toda Ética y de toda Moral: la conciencia",³²¹ en sentido teológico y no psicológico,³²² que tiene sus características y es tratado por muchos teólogos.³²³ Desde el sentido teológico, veremos el influjo que tiene la conciencia en el proceso en que la persona realiza y configura su Opción Fundamental.

³¹⁶ Múnera, "La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad", 43.

³¹⁷ *Ibíd.*, 44.

³¹⁸ Romo, "La conciencia moral, mediación personal de la salvación", 172.

³¹⁹ Ver, Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 466-567.

³²⁰ Múnera, "La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad", 46.

³²¹ *Idem*, "Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores", 1.

³²² Para la comprensión de una conciencia psicológica, podemos ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 349-358.

³²³ Häring habla desde una perspectiva reduccionista de la dimensión sociológica y psicológica de la conciencia. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 242-246.

El teólogo Häring llama a la conciencia³²⁴ de facultad moral, al ser el núcleo interior y el santuario donde la persona se conoce a sí misma en confrontación con Dios y con su prójimo.³²⁵ En este sentido, afirma que “la conciencia, facultad moral del hombre, es, junto con el conocimiento y la libertad, la base y la fuente subjetiva del bien: es ella la que nos amonesta a la práctica del bien”.³²⁶ Aquí, podemos abrazar la comprensión paulina de la conciencia, en donde se manifiesta la presencia del Espíritu de Dios.

San Pablo hace, frecuentemente, un llamado a esta como facultad para dirigir la vida moral, al mostrar que la ley está escrita en el corazón de la persona, siendo así, testigo de su conciencia.³²⁷ Sin duda alguna, tiene un rol muy importante en todo el proceso moral, pues ella “...da testimonio pronunciando un juicio moral sobre el acto. Compara la conducta con las indicaciones del imperativo moral”.³²⁸ Allí sustenta el apóstol Pablo que su conciencia es testimonio del Espíritu Santo, es decir, que el hombre la debe escuchar (Cf. Rm 9, 1). El Espíritu Santo está en contacto con nuestra conciencia, así lo plantea también el padre Múnera:

Las afirmaciones paulinas sobre la conciencia nos llevan a saber que, en el proceso de transformación del sujeto humano en cristiano, el Espíritu Santo, Espíritu de Jesús y del Padre, es derramado en nuestros corazones, habita en nosotros, opera, actúa en nosotros. Esta presencia activa del Espíritu en el cristiano genera una unidad de actuación [...]: lo que el cristiano opera es obra suya pero al mismo tiempo es obra de Dios en cuanto ya es partícipe de la naturaleza divina. Las acciones del espíritu del cristiano son, por consiguiente, obra también del Espíritu divino: él es quien clama a Dios (Gal 4,6), él es quien intercede y gime en nosotros (Rm 8,26). La forma como actúa el Espíritu en nuestro espíritu es a través de lo que llamamos “mociones espirituales” que son impulsos o movimientos que el cristiano siente, percibe, capta en su interior y que, lógicamente requieren un discernimiento para determinar si realmente provienen del Espíritu Santo o no.³²⁹

Nuestras acciones tienen una motivación más profunda porque provienen desde el Espíritu de Dios. Delhaye dice que “este carácter divino de la conciencia es tanto más marcado en un

³²⁴ Häring hace una descripción de la visión bíblica de la conciencia, desde al Antiguo hasta el Nuevo Testamento. Ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 234-239.

³²⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 233-234.

³²⁶ Idem, *La ley de Cristo I*, 190.

³²⁷ Una primera impresión es que el hombre tiene la autoridad de juzgar los actos de los otros con respecto al bien y a los valores morales por su conciencia, pero no se trate de juzgar a las otras personas. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 43.

³²⁸ *Ibid.*, 44.

³²⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 1.

cristiano por cuanto la conciencia está habitada por el Espíritu Santo que la guía y la ilumina”.³³⁰ Referente a la naturaleza de la conciencia,³³¹ debemos entenderla desde una visión integral, individual y social de lo humano, es decir, en la totalidad de la persona humana y cristiana,³³² que es como la percibe el Concilio Vaticano II. Múnera ilustra tres actitudes en la conciencia que se afectan con la presencia del Espíritu Santo:

La primera es una función cognoscitiva. Es decir: el cristiano “conoce” con su conciencia. Pero conoce de una manera específica, distinta, diferente a como conoce cualquier ser humano. ¿En qué sentido? Capta, percibe, asume, percibe la realidad de una manera propia. Precisamente como el mismo Cristo la capta o percibe. Esto lo manifiesta San Pablo indicándonos que el cristiano es modificado en su “nous” o capacidad de conocer. Al cristiano le ocurre una “meta-noia” o cambio, o transformación del “nous” (Rm 12,2). Le acontece una meta-morfosis en el “nous”. El cristiano cambia de mente o mentalidad y entiende o percibe la realidad como Cristo la percibe y entiende. Así adquiere el Pneuma, se hace “espiritual”, se le afecta el “kardia” o corazón. [...].

Todo esto quiere decir que el cristiano comienza a entender las cosas como Cristo las entiende. Así entiende al ser humano como creado en Cristo Jesús, como rescatado o redimido por el misterio pascual, como constituido en hijo de Dios, como destinado a la posesión eterna y definitiva de la vida divina. Así el cristiano capta la infinita dignidad del ser humano. [...].

En otras palabras: el cristiano entiende la realidad como Cristo la entiende, porque su “nous” o mente ha sido transformada por la presencia activa del Espíritu de Cristo.³³³

Es fundamental considerar la importancia de la fe y de la caridad, que suman fuerzas a la Gracia que actúa en el hombre. De esto, la importancia de reconocer la capacidad subjetiva existente en toda persona, donde puede discernir profundamente si su conducta moral está de acuerdo al bien que el Espíritu le motiva o no.³³⁴ Múnera afirma:

El orden objetivo de moralidad o las normas objetivas de moralidad son los referentes extrínsecos al sujeto, en razón de los cuales cada individuo está en condiciones de calificar su comportamiento de bueno o malo. La conciencia viene a ser, entonces, la capacidad inherente a todo ser humano, de captar los valores normativos para su obrar, esto es, las normas objetivas de moralidad, y de juzgar sus opciones como buenas o malas en la medida en que se acomoden o no a dichas normas.³³⁵

³³⁰ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 45.

³³¹ En la filosofía griega, sobre todo en la corriente estoica, la conciencia moral adquiere ya unos perfiles de testigo y juicio valorativo donde el propio sujeto ejerce sobre sus acciones. En esta capacidad de juzgar, la conciencia adquiere un carácter religioso, sea en reconocimiento o arrepentimiento de las faltas que se hacen en el orden a la salvación. Miranda, “Conciencia moral”, 319-320.

³³² Vidal, *Moral de actitudes I*, 362-363.

³³³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 2.

³³⁴ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 47.

³³⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 7.

La conciencia no puede reducirse a una función de la naturaleza, pues el valor de la persona supone un salto cualitativo con relación al orden cósmico. La conciencia es la voz del individuo y no de la naturaleza y está en función del valor de la persona.³³⁶ Como escribe Sánchez:

Si la ley es el camino de la opción cristiana, la conciencia es la luz para caminar; si la ley representa los aspectos objetivos de la moralidad, como la norma obligatoria, universal e inmutable para las opciones, la conciencia recoge los elementos personales y la situación como la norma particular, concreta y obligatoria para cada opción. Si la ley está junto a la autoridad, la conciencia se alinea con la libertad.³³⁷

Con referencia a la primera actitud de la conciencia, Múnera amplía que:

La segunda es una función subsecuente. Es la función de los “criterios” o parámetros para el obrar. Es la función de los valores o referentes frente a los que la conciencia confronta sus posibles opciones. El cristiano no solamente “sabe” con saber crístico producido por la acción del Espíritu, sino que, además, reflexiona o aprecia valorativamente. El cristiano pondera, sopesa, delibera, se da cuenta, razona con madurez cristiana. Logra conjuntamente con el Espíritu identificar (“syn-eidenai”. “Syn” = conjuntamente, “Eidenai” = identificar) qué vale más. [...].

En consecuencia: los valores cristianos residen en la conciencia cristiana y son infundidos por el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo, Espíritu de la Verdad. Los valores cristianos se van formalizando en la historia cuando los cristianos los van haciendo explícitos en su comportamiento y por comunicación verbal explícita de los mismos.³³⁸

De lo anterior, hacemos manifiesto lo afirmado por Sánchez, al considerar la conciencia como guía, puente, luz, semáforo, juez interno,³³⁹ antena y radar, freno y acelerador, brújula, voz que avisa lo que está bien y mal.³⁴⁰ Sobre esta última, haremos algunas consideraciones, en este estudio, pues ya no es apenas una voz de la persona, como antes se había visto. Como indica Vidal, “...de la conciencia recibe la persona su dignidad, en cuanto que la abre el diálogo con Dios. Pero la persona da una dignidad inalienable a la conciencia”.³⁴¹

Si la persona no es honesta consigo misma, la conciencia no pierde tampoco su propia dignidad. “La buena conciencia se caracteriza aquí por esa voluntad constante de perseverar

³³⁶ Vidal, *Moral de actitudes I*, 364.

³³⁷ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 207.

³³⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 2-3.

³³⁹ A la Conciencia se le asigna la función de fiscal en un proceso. Ver, Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 60.

³⁴⁰ Ver, Sánchez, *La opción del cristiano I*, 207.

³⁴¹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 365.

en el bien, por esa estabilidad en la fidelidad a Dios”.³⁴² Como escribe el apóstol, ‘Creemos tener buena conciencia, resueltos como estamos a conducirnos bien en todas las cosas’ (Hb 13, 18).

Ahora aludimos a esa tercera consideración sobre la conciencia, donde el padre Múnera, le da importancia al discernimiento:

La tercera función es el discernimiento o función selectiva de la conciencia cristiana. El cristiano no solamente posee el “saber” de Cristo. No solamente convierte en valor ese “saber” cuando delibera, juzga, confronta cualquier asunto frente a ese “saber”. Sino que el cristiano discierne o identifica cuál es el comportamiento que coincide con el querer de Dios, con la voluntad divina.

El discernimiento, en términos paulinos de “epignosis” (una capacidad sobre-cognoscitiva) o de “aisthesis” (sensibilidad), viene a ser una especie de capacidad de resonancia de la acción o moción del Espíritu Santo. Quizás un ejemplo nos ayude a entender: es como una membrana espiritual que vibra o se agita al más leve impulso del Amor divino. Es como la antena parabólica espiritual que capta la más leve onda emitida por el Espíritu. Entonces esa perceptibilidad permite rápidamente captar qué comportamiento, confrontado con el valor específicamente cristiano que surge por el “saber” crístico, es el que el Espíritu Santo quiere que uno elija. Es la docilidad al impulso del Amor divino.

Debido a que el discernimiento es el último paso que da la conciencia cristiana antes de obrar, este proceso requiere una especial atención. Esto hace que la oración, entendida como tiempo y espacio para percibir los impulsos del Espíritu en nuestro espíritu, sea indispensable para la actividad moral. **El cristiano debe dedicar tiempo y espacio para discernir sus comportamientos.** Porque es obvio que teniendo la mente y el corazón ocupados en otras actividades, es muy difícil poner atención a las mociones del Espíritu Santo para poder discernir sus impulsos. Sin embargo es posible llegar a vivir en estado de oración y lograr estar siempre atentos al impulso del Espíritu Santo.³⁴³

Con estas consideraciones, evocamos a Delhaye que se refiere a algunos tipos de conciencia:³⁴⁴ la buena, la mala y la conciencia débil; aunque lo importante es apreciar que es una guía y si ella juzga actos pasados, debemos seguirla, y de ese control interno nadie puede sustraerse.³⁴⁵ De ahí la importancia que menciona Múnera:

El cristiano no opera en razón de leyes, principios o postulados externos que se le propongan como criterios para el obrar. Sino que el cristiano procede en razón de los impulsos del Espíritu Santo presente en su interior y actuante en su conciencia. [...].

³⁴² Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 47.

³⁴³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 3-4. La negrilla es mía.

³⁴⁴ Otras consideraciones sobre tipos de conciencia, podemos encontrar en: Böckle, “Normas y conciencia”, 198-200.

³⁴⁵ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 47-49.

Esta conciencia cristiana no se equivoca, es infalible. Para el cristiano es imposible no saber qué es lo más conveniente. Siempre le indicará el Espíritu Santo qué es lo más conforme con el amor. El Espíritu Santo jamás puede impulsar al cristiano a nada contrario al Amor.³⁴⁶

Las acciones son, de cierta manera, orientadas por la voluntad del Espíritu de Dios. “Y esta voluntad de Dios se nos manifiesta por la conciencia, se funda en ella”.³⁴⁷ Como afirma Häring, “es en la conciencia donde el hombre siente claramente que todo su ser está ligado con Cristo”.³⁴⁸ También manifiesta que si tomamos en serio en nuestra identidad, desarrollamos una conciencia verdaderamente cristiana, que está marcada por la libertad y la fidelidad³⁴⁹ creadas por la fe³⁵⁰ en Cristo. Estamos bajo a la Gracia de Dios.³⁵¹

La conciencia es una luz para la persona, “...es claridad de la persona en referencia a Dios”,³⁵² ¿Por qué? Múnera afirma que:

La conciencia del cristiano opera, por consiguiente, guiada por el Espíritu Santo y considerando siempre las normas objetivas de moralidad.

Ahora bien, la capacidad concienical de discernimiento de todo ser humano, le permite seleccionar los valores y las normas objetivas de moralidad de su contexto, en razón de principios últimos y extremadamente simples de operatividad moral relacionados con la participación de la Verdad divina, como son el fin del hombre y el designio de Dios sobre el mismo.³⁵³

A eso nos referiremos en el restante del discurso. Desde esta conciencia, con la presencia del Espíritu Santo, es desde donde Dios se comunica con cada persona. “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello”.³⁵⁴

³⁴⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 4.

³⁴⁷ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 50.

³⁴⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 191.

³⁴⁹ Para más informaciones de una libertad religiosa ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 280-288.

³⁵⁰ Una profunda actitud de fe y responsabilidad, configuran todas las disposiciones morales, dando totalidad a la conciencia y firmeza a la Opción Fundamental cristiana. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 259.

³⁵¹ Ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 257-259.

³⁵² Vidal, *Moral de actitudes I*, 365.

³⁵³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 7.

³⁵⁴ *Gaudium et spes*, No. 16.

En este sentido, Vidal expresa que la conciencia es norma de moralidad, pues tiene una fuerza normativa. Así que ninguna acción humana puede ser considerada, en concreto, buena o mala si está en concordancia con su propia conciencia.³⁵⁵ Pero, ¿en qué se basa esta afirmación? Eso lo responderemos desde el sustento de muchos teólogos que tienen un mismo punto de partida: la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, en el numeral 16 señala:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. 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. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanta mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad.³⁵⁶

Entonces, se reafirma la dignidad de la conciencia moral de cada persona, que al estar equivocada, no cesa en nombre de la verdad sobre el bien.³⁵⁷ “Es tal esta fuerza de la conciencia que hay que seguir sus juicios incluso cuando son erróneos. Si uno se aparta de ellos, peca”.³⁵⁸ “La conciencia es recta cuando se ajusta a la verdad, pero la conciencia puede fallar, puede incluso encontrarse en medio de una ignorancia inculpable. En ese caso, el que obre en conciencia cierta, no peca”.³⁵⁹

Retomamos el escrito de Häring que dice:

Y nadie puede atropellarnos, apoyándose en la propia conciencia. El que yerra inculpablemente tiene el derecho y aun la obligación de seguir su conciencia; pero esto no quita a la comunidad el deber de

³⁵⁵ Vidal, *Moral de actitudes I*, 395.

³⁵⁶ *Gaudium et spes*, No. 16.

³⁵⁷ Ver, Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 192.

³⁵⁸ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 51.

³⁵⁹ Sayés, *Antropología y Moral*, 104.

impedir los actos del que yerra, para prevenir cualquier funesta consecuencia. Es ésta la raíz de ciertos amargos conflictos.³⁶⁰

Ahora, queda claro que se puede equivocar, por tanto, se habla de una conciencia errónea, como resalta Rudin.³⁶¹ A ese respeto, consideramos la claridad de Múnera:

Reconoce, sin embargo, el Concilio, la posibilidad de la conciencia errónea, que supone, precisamente, la diversa comprensión e interpretación de la realidad por parte de cada individuo; aunque, lógicamente existe la obligación de formar adecuadamente la conciencia:

“No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (GS 16). También considera el Concilio que todos nos salvamos, en último término, por la fidelidad en el seguimiento de la conciencia. Así lo afirma incluso de los/la no cristianos/as:

“Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad **conocida mediante el juicio de la conciencia**, pueden conseguir la salvación eterna” (LG 16).³⁶²

No podemos juzgar al inocente que yerra, más si este obra con su propia conciencia, máxime si está equivocada. “Si determinada conciencia yerra inocentemente frente a esa otra verdad que poseemos, sigue en pie el principio de que el sujeto en tal condición tiene la obligación de seguir su conciencia y así, ante Dios, no yerra. Eso quiere decir “sin que ello suponga la pérdida de su dignidad” ”.³⁶³

Cuando la persona busca, realmente, lo bueno, se produce en su conciencia una especie de indefectibilidad.³⁶⁴ ¿Qué es eso de la conciencia como voz?

3.2.1 La Conciencia como voz de Dios

Cuando se expresa que Dios nos habla, por medio de causas segundas, se quiere decir que, nuestra conciencia debe conocer la ley eterna de Dios, que se da a través de nuestra

³⁶⁰ Häring, *La ley de Cristo*, 206.

³⁶¹ El planteamiento de este autor puede encontrarse en: Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 215-217.

³⁶² Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 6. La negrilla es mía.

³⁶³ Idem, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 5.

³⁶⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 250-251.

inteligencia. Dios es su guía, por tanto, la conciencia es norma subjetiva suprema del obrar moral.³⁶⁵ “En sí misma, la conciencia es una vela apagada. Recibe su verdad de Cristo que es verdad y luz, y el resplandece con su brillo y calor”.³⁶⁶

De ella proviene “la voz interior que advierte como aplicar los preceptos del bien a realizar y del mal a evitar “haz esto y evita aquello” (cf. GS 16)”.³⁶⁷ Sin duda, este numeral (GS 16) debe exaltarse, pues nos permite fundamentar y dar fuerza a la Opción Fundamental, que va a estar guiada por la conciencia.³⁶⁸

Ahora bien, esta voz proviene de Dios y suena en el sagrario de la persona, en lo más profundo de sí. La conciencia se concentra en “...*la interioridad de la persona*, que de modo admirable da a conocer el orden natural de la personalidad singular, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”.³⁶⁹ Esa voz que resuena, en el interior, es indiscutible, imposible no oírla, es la noción de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal.³⁷⁰ El teólogo alemán Häring,³⁷¹ al igual que Schnackenburg enfocan, desde una concepción paulina, el valor de esta *syneidesis*,³⁷² que se traduce por conciencia y que es entendida como “la voz de Dios en el hombre, el conocimiento natural del bien y del mal, la conciencia de las buenas y las malas acciones, una fuerza humana que empuja hacia el bien, o como quiera explicarse este multiforme fenómeno”.³⁷³ Dios robustece los corazones para que seamos irreprochables (Cfr. 1 Ts 3,13).

³⁶⁵ Idem, *La ley de Cristo I*, 202-203.

³⁶⁶ Idem, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 234.

³⁶⁷ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 211.

³⁶⁸ Hoy se habla de la conciencia como lugar hermenéutico de la exigencia moral al constituirse en ‘instancia de inteligencia, de decisión y de control al mismo tiempo. Ver, Miranda, “Conciencia moral”, 337-339.

³⁶⁹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 365.

³⁷⁰ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192.

³⁷¹ Ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 237-241.

³⁷² Muchos autores estilizan este término paulino para hablar de la conciencia, lo que nos direcciona más bien a una dimensión bíblica. Ver, López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 182-183.

³⁷³ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 57-58.

Esa *syneidesis* es el estímulo constante que urge a la persona en la búsqueda de la verdad y le lleva a la práctica, a obrar bien y evitar el mal.³⁷⁴ En los cristianos esta *syneidesis*³⁷⁵ debe ser guiada por la fe, pues es una instancia de vigilancia, control y juicio de las acciones según las normas de la razón. La fe no elimina la conciencia, la eleva. Al ser alumbrada por la fe, la conciencia se convierte en luz, de ahí la estrecha relación entre ambas. La conciencia se ilumina y cobra seguridad cuando se da apertura a la luz de la fe, convirtiéndose en una fuerza interior vigorosa que nos empuja a abrazar la doctrina de Cristo.³⁷⁶

Para nosotros, los cristianos, estas normas no son apenas una razón natural, también son luz de la razón iluminada por la fe.³⁷⁷ “La conciencia moral aparece allí como voz del ‘corazón’ o del ‘alma’, o sencillamente como expresión del ‘interior’ ”.³⁷⁸ Aquí podemos situar la salvación por Cristo, entendida como “...una nueva llamada a la filiación sobrenatural en Dios y con ello, simultáneamente, a la lenta restauración de la naturaleza humana debilitada”.³⁷⁹ La conciencia es guiada por la Gracia de Dios y desde ella, la persona elige una efectiva Opción Fundamental.

Cada persona debe escuchar a su discernimiento, “...la conciencia permanece como el sagrario del hombre desde el cual puede y debe retomar el camino de una renovación espiritual y moral de todos y cada uno”.³⁸⁰ Muchos cristianos no conocen de la importancia de escuchar a su propia conciencia, más bien, oyen las reglas que deben cumplir, las normas que deben seguir o las ideas de otras personas. El cristiano, por su unidad con Cristo, posee la norma objetiva para su actuar y por ello, nadie le puede juzgar.

³⁷⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 240.

³⁷⁵ Este concepto poseía mayor capacidad de atracción para los helenistas y les recordaba la exigencia básica de asumir con responsabilidad interior las formas de comportamiento. Ahora, la conciencia puede ser buena o limpia, también mala o manchada. Por eso la fe tiene grande importancia en la normativa de la conciencia, por eso para Pablo la *syneidesis* es una instancia juzgadora que acompaña las acciones humanas (es un concepto antropológico con muchas aplicaciones). Ver, Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 66-69.

³⁷⁶ Häring, *La ley de Cristo I*, 193-194.

³⁷⁷ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 66-67.

³⁷⁸ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192.

³⁷⁹ *Ibíd*, 203.

³⁸⁰ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 263.

Quien actúa en el interior de la persona es la Gracia, al permitir discernir sus acciones morales. En este sentido, la misma persona sabe que es movida por el Espíritu Santo.³⁸¹ ¿Eso nos lleva a un relativismo de la conciencia moral cristiana? Múnera responde:

Esta referencia de la conciencia al Espíritu Santo hace que la Moral cristiana no pueda ser relativista. Siempre está referida a un parámetro absoluto con la máxima absolutez porque su parámetro es el mismo Dios-Amor. Toda Ética y toda Moral son relativas a tiempos, lugares y circunstancias. Y así lo es la Moral cristiana. Pero no es relativa sino absoluta frente al Amor. Este criterio absoluto nunca permitirá que alguien proceda al vaivén de sus propios intereses. A la propia conciencia poseída por el Espíritu Santo no se le puede engañar, no se le puede mentir, no se le puede hacer trampa. También en este sentido se dice que la conciencia es infalible: no se equivoca en la percepción del Amor. Y es insobornable.

La honestidad frente a la conciencia cristiana es la máxima garantía de fidelidad a la voluntad divina, al seguimiento de Cristo o reproducción de los rasgos de Cristo Jesús en nosotros. Por eso la obediencia al Espíritu Santo es lo que nos constituye en hijos de Dios: “todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios” (Rm 8,14). Esta honestidad frente a la conciencia cristiana es lo que determina que estemos en Cristo, que estemos en el Amor, que estemos en Dios y, por consiguiente no estemos en el pecado que sería precisamente todo lo contrario.³⁸²

Son muy precisas las indicaciones del valor del juicio de la conciencia como norma subjetiva de la acción.³⁸³ Aquel hombre que ha obrado mal, quizás en la norma objetiva pero no en la subjetiva, de la vida moral, quizás obró de acuerdo a la voz de su conciencia y en pecado al acto objetivo. “La conciencia de cada persona está estrechamente unida a Cristo, es ‘su vicario originario’, profético en las palabras, soberana en su perentoriedad, sacerdotal en sus bendiciones y anatemas”.³⁸⁴ Es en el discernimiento donde se encuentra la persona con Dios y con Cristo.

En cuanto a funciones, como norma subjetiva de la moralidad,³⁸⁵ quisiéramos mostrar que la conciencia³⁸⁶ juzga con sinceridad la acción realizada y discierne, rectamente, lo que se debe

³⁸¹ Ver, Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 9-10.

³⁸² *Ibíd.*, 10.

³⁸³ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 51.

³⁸⁴ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 264.

³⁸⁵ La Conciencia cristiana regala libertad, pero la misma conciencia cristiana vincula y acta de nuevo: en la libertad de la caridad para una nueva comunidad de vida, que obra en la intimidad más propia en virtud del Espíritu Santo. Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 206-207.

³⁸⁶ Trigo entiende que la conciencia que el hombre adquiere es gradualmente por su relación con el mundo y, con el otro. De allí considera que surge la personalidad moral, la instancia ética donde puede tomar decisiones libres. Los valores nacen junto a la conciencia de lo que el hombre cata de sí mismo, siendo juzgados por el mismo según la propia realización. Ver, Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 446-451.

hacer u omitir en el orden del bien y del mal, pues allí habla Dios. Sánchez otorga una significación a la conciencia y muestra algunas de sus funciones. De allí se desprende su norma en la moralidad, una norma subjetiva y auténtica, que opta por los buenos valores, es responsable ante el deber, evita radicalizaciones y colabora para que la persona sea prudente, coherente, sincera y para que actúe con rectitud y paz.³⁸⁷ La gran novedad fue:

Como podemos ver, el Concilio insiste en que es necesario distinguir entre la verdad que uno posee, sobre todo en el cristianismo, y la situación de la conciencia de los demás: incluso cuando claramente percibimos que los demás están errados según nuestro criterio cristiano, no tenemos derecho a juzgarlos. Sólo Dios es juez de las conciencias. Nosotros podemos proponer nuestra verdad pero no podemos imponerla ni exigir que los demás la asuman. Y si los otros proceden conforme a su conciencia aunque estén en contra de la verdad que nosotros proclamamos, estarán procediendo correctamente ante Dios si están actuando honestamente según lo que perciben en su conciencia.

Por eso el Concilio entiende que la salvación de las personas no ocurre por la pertenencia explícita al cristianismo, sino por el seguimiento honesto de su conciencia. Entre otras cosas porque la Gracia y, por tanto, el cristianismo real (no el explícito) operan en todas las conciencias de todos los seres humanos desde la creación, de manera que la percepción concienencial del bien y del mal y la libre escogencia de lo primero y libre rechazo de lo segundo es lo que determina la relación positiva con Dios y, por ende, la salvación: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y **se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna**”. (LG 16).

Así, pues, el Concilio nos da la clave para interpretar en Teología Moral la conciencia de todo ser humano. Pero, con mayor razón, estos criterios de interpretación son aplicables a la conciencia específicamente cristiana, donde sabemos cómo opera el Espíritu Santo y cómo la guía para el cumplimiento de la voluntad divina.³⁸⁸

Ahora, es bastante difícil considerar una moralidad subjetiva,³⁸⁹ “la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla”, (GS 16). Cada persona es libre de decidir su destino, de hacer su Opción Fundamental hacia el bien, al escuchar su conciencia o al tomar una alternativa contraria a la que la Gracia le motiva. Vemos que conciencia y libertad se entrelazan en las decisiones personales de cada individuo.³⁹⁰

³⁸⁷ Ver, Sánchez, *La opción del cristiano I*, 212-213.

³⁸⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 6. La negrilla es mía.

³⁸⁹ Ver, Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 2-6.

³⁹⁰ García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 13-14.

Aquí la importancia de una relación íntima con Dios, una actitud de fe y escucha, o como dicen algunos teólogos, de un verdadero discernimiento. Vidal muestra la importancia de no actuar bajo una conciencia dudosa, antes de obrar hay que eliminar esa duda.³⁹¹ La conciencia moral debe obrar siempre con certeza,³⁹² de allí la imperiosa necesidad de moldear una cierta. Solo la conciencia cierta es regla de moralidad.³⁹³

Vidal entiende que el discernimiento ejerce una fuerza en dos sentidos. El primero, es una fuerza manifestativa en relación con una situación personal donde se manifiestan los valores y se aplica en casos concretos. Como expresa el Concilio Vaticano II, “es la conciencia la que de modo admirable da a conocer es ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (GS n.16)”. El segundo, es la fuerza autoritaria, que no sólo clarifica la situación a la luz del valor objetivo, sino que obliga y compromete a la misma persona. Por tanto, se afirma que el juicio de la conciencia es como la promulgación de la ley objetiva, se hace desde el interior del hombre. “Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (GS n.16)”.³⁹⁴

Podríamos recordar que la encíclica (VS) no niega el valor de la conciencia,³⁹⁵ pero si se orienta hacia una moral de orden objetivo, tradicional, que no es una moral de discernimiento sino una verdad objetiva. Ahora, si no existe conciencia, tampoco puede haber moralidad, ella no hace lo bueno ni lo malo, sino que tiene la función de manifestar y obligar, al ofrecer una mediación entre el valor objetivo y el actuar de la persona.³⁹⁶ Es muy claro el Concilio al sostener que:

³⁹¹ Aquí podríamos recordar que, en los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, cuando instruye sobre el verdadero discernimiento de espíritus es muy importante tener en cuenta las mociones espirituales.

³⁹² Vidal muestra algunos tipos de conciencia, como es el caso de la conciencia como norma, donde se afirma su fuerza de moralidad, recta donde actúa con la autoridad de la persona, viciosa, donde no es sincera con ella misma y errónea de la cual hay que tener cuidado ver, Vidal, *Moral de actitudes I*, 394-400.

³⁹³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 401-402.

³⁹⁴ *Ibíd.*, 395.

³⁹⁵ Vidal, nos muestra cómo entiende la encíclica *Veritatis splendor* de manera objetivista esta conciencia moral, mostrando su confrontación con las posturas actuales, negando su propio título donde pone como ‘el sagrario del hombre’. Ver, Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 16-23.

³⁹⁶ Vidal, *Moral de actitudes I*, 395-396.

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello.³⁹⁷

De acuerdo con el propio discernimiento, cada persona será juzgada, pero nadie puede enjuiciar la conciencia de otro, pues es el núcleo más secreto del hombre, jamás podrá quebrantarse, es la intimidad de la persona donde ninguna autoridad puede introducirse.³⁹⁸

Por eso, el hombre debe siempre actuar en conformidad con el juicio de la conciencia, allí Dios habla en lo más profundo, como afirma el Concilio. Allí se constituye la norma próxima del actuar humano como instrumento de la verdad moral a la que se subordina. Es donde la persona siente que al hacer el bien se dirige a Dios y siente con ello su aprobación. En caso contrario, siente la desaprobación. La conciencia es lugar de diálogo entre Dios³⁹⁹ y la persona, debe respetarse. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre.

Múnera muestra el énfasis del Concilio sobre la conciencia personal, donde Dios se hace presente en la intimidad de cada persona y por tanto, debe ser inviolable e infalible:

Inviolable en relación con los demás, en cuanto nadie tiene derecho alguno de juzgar desde fuera la bondad o maldad del juicio concienencial de alguien sobre un dato concreto, porque sólo Dios conoce todos los procesos de formación de esa conciencia particular y todas las circunstancias que contextualizan el juicio que emite sobre ese asunto determinado. Infalible en relación con Dios, en cuanto la percepción concienencial de cada sujeto es la que vale ante Dios inevitablemente, para que a partir de ella proceda la persona a ejercer su libre decisión.⁴⁰⁰

Como afirma Vidal, “la conciencia, al ser el fundamento más grande de la dignidad humana, debe ser formada. El deber moral más fundamental del hombre es formar su propia conciencia”.⁴⁰¹ Desde esa formación, tendrá mayor capacidad de escuchar la voz en lo más valioso que tiene, su sagrario, su propia conciencia. Häring dice, “...la formación de la conciencia pertenece a lo esencial del conocimiento de salvación”.⁴⁰² De ahí la importancia

³⁹⁷ *Gaudium et spes*, No. 16.

³⁹⁸ Vidal, *Moral de actitudes I*, 396.

³⁹⁹ Sayés, *Antropología y Moral*, 101.

⁴⁰⁰ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 47.

⁴⁰¹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 396.

⁴⁰² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 263.

de estar vigilantes, pues la formación dependerá de como entendamos la virtud de la prudencia.⁴⁰³

Se puede concluir, al mostrar como sucede la salvación. Múnera sustenta que:

-Para establecer la moralidad subjetiva de todo comportamiento, cada persona posee una conciencia donde ocurre, en último término, su relación fundamental con Dios.

- La salvación ocurre en razón del seguimiento de la ley escrita por Dios en cada conciencia: “**por la cual será juzgado personalmente**”.

- Esta ley le ordena al individuo practicar el bien y rechazar el mal que percibe en su conciencia, y está en condiciones de hacerlo, movido por la Gracia.

- Quienes observamos el proceder de una persona, vemos su acto y podemos considerarlo un error: una violación del orden objetivo de moralidad como lo captamos en nuestra propia conciencia.

- Pero no tenemos derecho alguno para “**juzgar la culpabilidad interna de los demás**”. Por eso tenemos que distinguir entre el error (plano **objetivo**), tal como lo percibimos en nuestro propio contexto, y la persona (**plano subjetivo**) que actúa erróneamente según nuestro parecer. Es nuestra obligación rechazar lo que consideramos error objetivo, pero no rechazar a la persona cuya situación subjetiva sólo es conocida por Dios.

- Lo anterior indica que en la moralidad de los actos ocurre un fenómeno **objetivo-subjetivo**. Lo objetivo son las normas de la moralidad a las que está referido el individuo, y la Gracia, la acción del Espíritu Santo presentes en su conciencia. Lo subjetivo es el proceso interior por medio del cual el sujeto después de confrontar el comportamiento que va a elegir, con las normas objetivas de moralidad y con el impulso del Espíritu Santo, libremente opta por el bien o por el mal que percibe como tales en su conciencia. Este proceso interior de la conciencia sólo Dios lo puede juzgar.

- Así podemos declarar **objetivamente** un mal moral, pero no podemos declarar **subjetivamente** malo moralmente a quien lo realiza.

- Esto supuesto, es posible afirmar que la **maldad moral subjetiva** del individuo, aquella que sólo Dios juzga, no acontece sino en la conciencia del mismo, como claramente lo expresa el Concilio basándose en el Evangelio. Aunque, quienes están fuera del sujeto, **objetivamente** puedan calificar este comportamiento de moralmente malo.

- Dicho de otra manera: en términos de proceso **subjetivo**, la maldad y bondad moral solamente ocurren en la conciencia del ser humano, y esa maldad o bondad moral subjetiva sólo Dios la puede juzgar. En términos del orden **objetivo** de la moralidad percibida por personas distintas al sujeto en cuestión, sus comportamientos pueden ser calificados de moralmente malos o buenos, según parezca a quienes juzgan, que están en disconformidad o en conformidad con dicho orden objetivo de moralidad.⁴⁰⁴

⁴⁰³ *Ibíd.*, 265.

⁴⁰⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 7-8. Las negrillas son mías.

Esto nos permite comprender como es el proceso de la salvación en cada persona. Una auténtica conciencia cristiana emerge cuando estamos profundamente enraizados en Cristo, conscientes de su presencia y de sus dones, y dispuestos a unirnos a Él en su amor para todo su pueblo, como afirma Häring.⁴⁰⁵ La fe y la caridad son vitales. La primera, nos ilumina y la segunda, nos lleva a la acción con los demás.

3.2.2 La Conciencia contra el orden objetivo de la moralidad

Surge un interrogante, ¿al seguir a nuestra conciencia, podríamos ir en contra de las leyes o de algunas normas objetivas? A esto responde Múnera:

En razón de su capacidad de discernimiento o de aplicación de los valores normativos a los casos concretos, se explica también que cualquier ser humano pueda rechazar determinados valores que le media su contexto, y los considere como anti-valores. De allí que pueda obrar en contra de postulados éticos propuestos por su realidad contextual como buenos, pero que él no los capta así y, en su conciencia, considere estar actuando correctamente al proceder contra ellos.

Por supuesto que existen reglas de discernimiento para determinar qué valores o normas objetivas de moralidad mediadas por una realidad contextual pueden ser considerados inaceptables y, por tanto, carentes de validez normativa. [...].

Es decir: no todos los referentes objetivos de una sociedad o de un contexto determinado son conformes al impulso del Espíritu Santo. Puede haber cantidad de normas o valores mediados a un cristiano, que no sean asumibles o aceptables desde la percepción cristiana. La acción del Espíritu hace que el cristiano sopesa estas normas y discierna en conformidad con los valores específicamente cristianos.

De allí que el cristiano no actúa moralmente en términos de **subjectivismo** omnímodo sino que está sometido al referente **objetivo** que proviene de su contexto histórico, cultural, social y eclesial, y a la realidad más **objetiva** de todas, el Amor infinito de Dios que actúa en su conciencia.⁴⁰⁶

Es importante precisar que es menester la presencia de leyes que garanticen un orden objetivo. Rudin lo confirma cuando plantea que “...el Estado tiene que tener en cuenta por encima de ella (conciencia) el punto de vista del bien común e intervenir a favor de su orden por convicción que su conciencia está en contradicción con el orden válido”.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 269.

⁴⁰⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 8-9.

⁴⁰⁷ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 216.

Häring también se refiere al tema, al responder a nuestra pregunta, incluso, al hablar de la ley eclesial. Puede haber confrontación entre la conciencia y la autoridad eclesial que aunque es legítima no es infalible, de allí que el discernimiento podría estar, en cierta medida, en contra de la norma eclesial. Häring⁴⁰⁸ muestra, además, en la secuencia, que la conciencia está sometida también a la autoridad civil, pues requiere, de igual manera, una autoridad para la recta formación de su juicio. Aunque, tal autoridad civil, "...no tiene competencia alguna que le permita dirigir y atar con imposición de sanciones las conciencias de sus súbditos en materia religiosa. Su misión es más bien garantizar el ámbito de la libertad en que los individuos puedan seguir su conciencia",⁴⁰⁹ al estar en conformidad con el Vaticano II. De ahí se desprende la afirmación de que no es una autoridad secular, sino la conciencia, normalizada por la ley de Dios, la norma suprema de la moral; tal como lo ha demostrado Häring.

Las personas con error de conciencia, no pueden ser obligadas a obrar en contra de esta, pero si corresponde a un organismo mayor (Estado) estar pendiente de que no afecte el bien de los demás.

Podríamos hablar de una libertad de conciencia aunque no puede usarse en una moral común.⁴¹⁰ San Pablo resuelve estos problemas, al hacer referencia a la caridad. "La última palabra la tiene la caridad fraterna. Ésta obstruirá el juicio de licitud, que era positivo".⁴¹¹ Por ello, escribe Múnera:

Pero aun en la Iglesia, el cristiano, iluminado por el Espíritu Santo, necesita discernir qué valores mediados por su comunidad eclesial son conformes al Evangelio -existen también reglas de discernimiento para detectar qué es producto de acción del Espíritu Santo-. Porque desafortunadamente ocurre, en ocasiones, que la fragilidad humana introduzca en la Iglesia valores, normas objetivas de moralidad y comportamientos usuales o acostumbrados, que claramente resultan contrarios al Amor infinito de Dios, a la caridad cristiana y a los postulados evangélicos.⁴¹²

⁴⁰⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 204-205.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 205.

⁴¹⁰ Rudin, "La conciencia moral desde el punto de vista católico", 220.

⁴¹¹ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 53. Los casos de conciencia se pueden y se deben resolver en abstracto, 55.

⁴¹² Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores", 9.

Es evidente que tenemos unas normas objetivas para seguir y las conocemos, pero en el contexto donde estamos, tenemos que ver cuáles pueden ser aceptadas o rechazadas, por cada individuo, al oír la voz del ser profundo, lugar donde Dios habla. Es discernir sobre el actuar. Ese proceder, desde la conciencia, debe ser totalmente libre para que tenga validez. Entonces, debemos mostrar la relevancia de la libertad en el proceso salvífico.

3.3 La libertad

Al considerar la relevancia de la libertad, en todo el tema moral, pretendemos tocar apenas lo referente a la teología, sin entrar en comprensiones psicológicas⁴¹³. Para adentrarnos en el tema, es oportuna una breve comprensión de las dos categorías de la libertad. Múnera plantea que:

Todo ser humano posee una libertad psicológica. En esta libertad reside propiamente la moralidad. Porque, en último término, la libertad es la capacidad del sujeto para elegir el bien o el mal que se le presenta a su conciencia. Y de esta elección depende su relación positiva o negativa con Dios (así lo interpretamos desde la religión cristiana). Esta misma capacidad para el bien y para el mal determina que en la libertad resida la eticidad del sujeto. La consideramos moralidad en el momento en que establecemos que de esa eticidad depende su relación con Dios, esto es, miramos esta realidad desde el ángulo religioso.

De esta manera podemos describir la libertad teológica como la capacidad de relacionarse positiva o negativamente con Dios al elegir el hacer el bien o el mal según se nos presenta en la conciencia teológicamente considerada (impulsada por el Espíritu Santo a la realización de los valores cristianos y al rechazo de los anti-valores cristianos).⁴¹⁴

Desde esta misma perspectiva teológica, escribe Richter:

La libertad, en sentido teológico, es uno de los muchos conceptos con que el Nuevo Testamento expresa e ilustra el efecto de la acción salvífica de Dios por medio de Jesucristo en el hombre. La libertad del creyente, su condición de liberado, consiste en el estado de la posesión actual de la salvación visto desde un ángulo determinado. Ser libre es una afirmación soteriológica: el hombre, antes de Cristo o sin Cristo, estaba o está en esclavitud. Esta aceptación de la idea de libertad es común a todos los escritos del Nuevo Testamento en que se habla de libertad en sentido teológico.⁴¹⁵

⁴¹³ Sobre algunas consideraciones psicológicas incluyendo la ambigüedad de la libertad encontramos en, Fromm, *El miedo a la libertad*, 47-61.

⁴¹⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 1.

⁴¹⁵ Vidal, *Moral de actitudes I*, 298. Ver, Richter, *Libertad II*, 515.

Vemos que por Cristo, el hombre pasa a una dimensión de libertad. Ahora, considera Häring, “sólo hay libertad cuando la persona puede tomar una actitud de aceptación o de repulsa respecto al llamamiento del bien o del mal”.⁴¹⁶ En este sentido, escribe K. Rahner:

Libertad es libertad del sí o no a Dios y en ello y por ello libertad para sí misma. Si el sujeto está soportando precisamente por su inmediatez transcendental respecto de Dios, entonces una libertad realmente subjetiva, que dispone sobre el sujeto como un todo de cara a lo definitivo, sólo puede encontrar en el sí o no Dios, pues sólo desde ahí puede el sujeto ser afectado como tal en su totalidad. Libertad es libertad del sujeto para sí mismo en su carácter definitivo y así es libertad para Dios, por poco temático que este fundamento de la libertad sea en el acto particular de la misma, por poco que este Dios, con el que hemos de habérnoslas (sic) en nuestra libertad, sea invocando y pretendiendo explícita y temáticamente en la palabra y en el concepto humano. [...].

Por tanto, el hombre como ser libre puede negarse a sí mismo en tal manera que en toda realidad diga no a Dios mismo, y desde luego, a Dios mismo y no sólo a una representación desfigurada o infantil de Dios. A Dios mismo, no sólo a una máxima intramundana de la acción, que con razón o sin ella podamos hacer pasar por “ley de Dios”.⁴¹⁷

La libertad, en esencia, es la facultad de obrar el bien. La libertad existe en la fuerza con que se vence el mal, mientras que la fuerza para el bien procede de la semejanza con Dios, de la participación de su libertad.⁴¹⁸ El P. Múnera muestra, de manera comprensible, que:

Todo el Nuevo Testamento nos presenta a Jesús como nuestro liberador. Fundamentalmente liberador del pecado. Igualmente, nos lo presenta como salvador. Jesús nos salva de esa realidad que es el pecado. No olvidemos que el contenido fundamental del Pecado en el Nuevo Testamento es precisamente el no-ser-Dios. Por consiguiente, Jesús nos salva de esa realidad.

Quiere decir que por la Gracia se realiza en nosotros el proceso de llegar-a-ser-Dios. Mientras no entremos en el proceso de justificación por la cual nos vamos haciendo Dios, (hijos adoptivos de Dios en el Hijo de Dios), toda nuestra realidad permanece en Pecado (excepto la posibilidad de Gracia en el nivel transcendental). En cuanto a la libertad se refiere, quiere decir que nuestra potencia de decir sí al otro, esto es, nuestra potencia de amar o escoger el Bien, está encadenada, esclavizada, sujeta, agarrada. No logra proceder a la relación positiva con el otro. Por eso dice la doctrina de la Iglesia en toda su Tradición, que, incluso el primer acto por el cual optamos por el Bien sucede por la fuerza de la Gracia (tanto en el nivel transcendental como en el categorial). De lo contrario, nuestra libertad no podría por sí sola tomar tal determinación.⁴¹⁹

Indudablemente, la Gracia juega un papel fundamental en la libertad humana. Es desde y a través de la libertad en la Gracia donde la persona construye su Opción Fundamental; una

⁴¹⁶ Häring, *La ley de Cristo*, 149.

⁴¹⁷ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 129.

⁴¹⁸ Häring, *La ley de Cristo*, 150.

⁴¹⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 2.

libertad absoluta más no relativa. El teólogo Böckle propone dos aspectos, en el acto moral de la libertad, no pueden separarse pero tampoco equipararse, “...*primero*, el *acto libre* originario inteligible del hombre en cuanto tal (libertad transcendental) y, *segundo*, su necesaria materialización en los actos humanos a través de la “naturaleza”.⁴²⁰ La libertad transcendental como libertad finita, sólo se comprende en el marco de una autonomía limitada y de una autonomía ilimitada.

Podremos afirmar que “un acto primero de libertad es aquel que no sólo tiene un objeto inmediato y concreto, sino que expresa al mismo tiempo, en la simultaneidad de la decisión única, la profundidad autodeterminación de la persona en relación al fin último de su vida, al Bien, a Dios”.⁴²¹ O sea, “...en el cristiano, transformado por la Gracia, la libertad resulta constituida por el Amor. Esta es la libertad propia de los hijos de Dios. Como en Jesús, en quien la libertad es capacidad y posibilidad de sólo Amar, de sólo sí al otro”.⁴²²

La libertad es necesaria y fundamental en toda acción humana, como instrumento de orden en las exigencias de una auténtica verdad. Si la libertad fluye con la verdad, pierde su rumbo su sentido.⁴²³ Para dar sentido a la libertad, debe orientarse hacia el bien y a la verdad (Cfr. Jn 8, 32). Tremblay y Stefano afirman:

Si la plenitud que busca la libertad debe ser realizada, la capacidad del hombre de personalizarse a sí mismo por medio de actos libres debe ser ejercida a la verdad del bien y de la persona. Preeminente en el discernimiento del bien, es la ley revelada en su plenitud en la nueva ley: Jesucristo.⁴²⁴

En esta tendencia hacia el bien, mencionada por muchos teólogos, podemos situar la centralidad de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, numeral 17, sobre la libertad:

La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin

⁴²⁰ Böckle, *Moral Fundamental*, 140.

⁴²¹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 185.

⁴²² Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3.

⁴²³ Sayés, *Antropología y Moral*, 109-110.

⁴²⁴ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 251.

embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. 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. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado.⁴²⁵

Podríamos destacar el trasfondo del mensaje neo testamentario, sobre la libertad, que se fundamenta en la misma tradición de Jesús. “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Quiso Dios *dejar al hombre en manos de su propia decisión* (Eclo 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección”.⁴²⁶ El hombre, por la libertad recibida, tiene probabilidad de conocer y de amar a Dios, incluso posibilita su incorporación en el plan divino de su creador. “La libertad se realiza en plenitud al buscar y seguir la voluntad divina”.⁴²⁷ Es la energía para hacer y amar el bien. Escribe Múnera que:

Cada persona procede entonces a ejercer su libertad a partir de lo que percibe en su conciencia como el bien que debe hacer y el mal que debe evitar, por lo que va a ser juzgado personalmente por Dios. Pero la libertad tiene que estar absolutamente libre de cualquier presión o coacción que limite o impida su plena responsabilidad. Así la culpabilidad subjetiva moral de un determinado comportamiento humano objetivamente malo, puede quedar disminuida o totalmente suprimida dependiendo de las circunstancias en que la libertad personal actúa: la acción que la persona ejecuta, aun siendo mala en sí (objetivamente), no determina la culpabilidad moral subjetiva de la persona si intervienen elementos que reducen o impiden la plena imputabilidad (subjetivamente).⁴²⁸

Avistamos una libertad en la que el sujeto se orienta hacia una Opción Fundamental, en un sí a la vocación.⁴²⁹ Häring demuestra que Cristo es el gran acontecimiento de la autonomía y, “por consiguiente, es libertad para darse uno mismo como respuesta, y, como resultado

⁴²⁵ *Gaudium et spes*, No. 17.

⁴²⁶ Sayés, *Antropología y Moral*, 113.

⁴²⁷ García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 69.

⁴²⁸ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 47-48.

⁴²⁹ Ver, López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 251-252.

para ser una imagen y semejanza de Dios en el ámbito de la actividad creadora, de la comunión personal en el mundo y en el espacio de la celebración y adoración”.⁴³⁰

Eso nos permite confirmar que la libertad cristiana proviene de Jesús.⁴³¹ “La libertad informada por Cristo es participación en su libertad filial – la que realiza a toda persona como un hijo y glorifica al Padre – de manera que una presentación de la libertad tiene mucho que ofrecer a la explicación postmoderna de la visión cristiana de la vida moral”;⁴³² en este sentido Böckle señala:

Jesús enseña al hombre a obrar bien libremente, *etsi Deus non daretur* (Mt 25, 31-46); no necesita presentar a Dios como ‘necesidad’ del hombre, con lo cual salvaguarda la suprema libertad de Dios y promueve la libertad humana. [...]. La libertad de Jesús sólo puede interpretarse como la libertad de este hombre liberada por el Espíritu de Dios. (Como libertad de Dios para los hombres).⁴³³

Nuestra autonomía procede de la acción liberadora de Jesús, de su filiación y de su comunión e incorporación con el Padre, proviene de una oferta del propio Cristo, como nos muestra Böckle.⁴³⁴ En este sentido, dice Schnackenburg que es la “...libertad interior, que conduce al auténtico ser y permanecer del hombre ante Dios”.⁴³⁵ Cristo nos regaló una autonomía que se constituye en sí misma como objetivo esencial de toda redención. Esa libertad no puede convertirse en libertinaje, sino en un amor que busca servir a los demás, que pretende el bien de la comunidad, hemos sido llamados a la libertad.⁴³⁶ Es autonomía está en función del servicio al otro, desde la caridad, por el amor, como afirma Vidal.⁴³⁷ “Esta libertad está constituida por la posibilidad del amor, del sí al otro y, por tanto, del sí a Dios. Pero a la vez está constituida por la posibilidad del no amor, del no al otro, del no a Dios”.⁴³⁸ A su vez, Häring

⁴³⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 129.

⁴³¹ Böckle, *Moral fundamental*, 148.

⁴³² Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 242-243.

⁴³³ Böckle, *Moral fundamental*, 149.

⁴³⁴ *Ibíd.*, 150-151.

⁴³⁵ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 54.

⁴³⁶ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 55.

⁴³⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 299.

⁴³⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3.

complementa que "...la verdadera libertad no puede existir sin reciprocidad, sin relaciones humanas en las que cada uno sea respetado y honrado".⁴³⁹

Una adecuada disertación sobre el tema, debe considerar el sentido de la filiación, que es la verdad que libera al hombre. Cuando se participa en el corazón del Hijo, es posible la libertad en el amor. Esa verdad se posee en el conocimiento de Cristo (Cfr. Jn 10, 38; Rm 8, 21).⁴⁴⁰ La libertad, como don de Cristo, sobrevive a través de la fe, como una aceptación agradecida, humilde y gozosa de Él, que es la verdad, Salvador y fuente de libertad genuina.⁴⁴¹

En la comprensión paulina de la libertad,⁴⁴² la existencia cristiana ha de ser un vivir en libertad; todo se resume en el amor mismo, sin convertirse en un valor absoluto. San Pablo ha luchado por la libertad cristiana y Cristo mismo nos la ha dado (Cfr. Gl 2, 4), una consideración profundamente personal.⁴⁴³ *El pecado no tendrá ya dominio sobre nosotros porque ya no estáis bajo la ley sino bajo la gracia* (Rm 6, 14). *Donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 Cor 3, 17). "La más alta participación en la libertad divina está en obrar completamente bajo el influjo de la gracia".⁴⁴⁴

Pablo ve en el amor una verdadera prueba de la libertad cristiana y es, en Cristo, donde la persona logra su plena libertad.⁴⁴⁵ Es una autonomía de Dios, otorgada al hombre, es una aceptación del misterio absoluto que llamamos Dios.⁴⁴⁶ Häring, de igual manera, escribe sobre la concepción cristiana que:

...la libertad es el don de la Palabra hecha carne y se convierte en realidad por medio del Espíritu que renueva los corazones de las personas y la faz de la tierra. De ahí que no podamos, en postura realista, aguardar el reino final de la libertad sin habernos comprometido sobre la tierra en favor de esta libertad

⁴³⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 173.

⁴⁴⁰ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 242.

⁴⁴¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 138.

⁴⁴² Pablo analiza la idea de libertad bajo el aspecto ético, manifestando el deber, unido a la libertad que se nos ha concedido; hacer libremente el bien. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 55.

⁴⁴³ Ver, Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 136.

⁴⁴⁴ Häring, *La ley de Cristo I*, 151.

⁴⁴⁵ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 57.

⁴⁴⁶ Rahner, "Teología de la libertad", 211.

que alcanzará su total perfección en el cielo. Los creyentes están llamados a construir un reino de libertad que les sirva de morada verdadera.⁴⁴⁷

En esta libertad, “El Espíritu Santo es mucho más que un maestro o un guía que dirige o enseña desde afuera; es un principio interior activo que “obra en él el amor”, que le hace amar”.⁴⁴⁸ El cristiano que se deja guiar por este Espíritu de Dios, en su interior, es libre, sin opresión exterior. Si así fuera, animados por el Espíritu Santo, no sería necesario contar con las leyes.⁴⁴⁹ De ahí la íntima relación con la voz que resuena en la conciencia, que debe ser escuchada. Libanio, teólogo brasileño, nos confirma que “la libertad verdadera se ejerce en el nivel de la conciencia”.⁴⁵⁰ Ahora debemos subrayar que “...la verdadera libertad no es indiferencia ni facultad de elección, sino que es más bien la participación en la vida interior del Hijo, es decir, de su corazón”.⁴⁵¹

A través de esta libertad, la Opción Fundamental madura. En palabras de Libanio,⁴⁵² esta maduración puede ser para el bien o para el mal. De allí la importancia con que actúa la libertad, que es una fuerza interna y consciente en la persona. En cada acto libre, está presente la Opción Fundamental, sea para bien de Dios o para el mal de sí mismo, el egoísmo.⁴⁵³ “La opción fundamental es un acto de libertad fundamental frente al Absoluto en que el hombre incluye la totalidad de su ser, mismo que no sea en la totalidad”.⁴⁵⁴ En ese orden de ideas, Böckle plantea que:

La opción fundamental se halla en un nivel más profundo que el libre albedrío. “Se interpreta erróneamente el concepto de ‘opción fundamental’ cuando se ve en ella un acto plenamente consciente y circunscrito junto a los actos concretos de nuestra vida. Dicha opción entraña más bien una orientación dinámica y radical de nuestra vida, orientación a la que se da un sí libre *en y a través* de los actos en que se realiza. No se encuentra, pues, al lado de nuestros actos concretos ni es paralela a ellos, sino que los anima desde dentro”. La opción fundamental sólo puede manifestarse en los actos concretos. Se realizan libremente. Es *nuestra respuesta* a la libertad *dada*; pero incluso en el momento en que la ejercitamos está plenamente inspirada y basada en el poder de atracción y la presencia de

⁴⁴⁷ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 167.

⁴⁴⁸ Iyonnet, *Libertad y Ley nueva*, 55.

⁴⁴⁹ Ver, Iyonnet, *Libertad y Ley nueva*, 55-56.

⁴⁵⁰ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 65. La traducción es mía.

⁴⁵¹ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 253.

⁴⁵² Ver, Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 63.

⁴⁵³ *Ibíd.*, 64. La traducción es mía.

⁴⁵⁴ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 66. La traducción es mía.

Dios. 'Cuanto más crece, tanto más integradas quedan nuestras fuerzas y simplificada desde dentro la pluralidad de nuestra acción'.⁴⁵⁵

En las acciones libres se revela la verdadera Opción Fundamental.

Hombre libre es aquel que se pertenece a sí mismo; esclavo, aquel que pertenece a su señor. De este modo, el que obra por sí mismo, obra libremente; pero el que recibe el movimiento de otro, no obra libremente. Aquel que evita el mal no porque es un mal, sino en virtud de un precepto del Señor - dicho con otras palabras: que el solo motivo de "estar prohibido" - no es libre. Pero el que evita el mal porque es mal, éste es libre. Esto es lo que obra el Espíritu Santo que perfecciona interiormente nuestro espíritu, comunicándole un dinamismo nuevo (la gracia), de modo que haya del mal por amor como si lo mandase la ley divina. De este modo, es libre, no porque no esté sometido a la ley, sino porque su dinamismo interior le inclina a hacer lo que prescribe la ley divina.⁴⁵⁶

Con lo expresado, vemos como esta libertad ha de ser direccionada hacia el bien para evitar el mal. Ahora, la autonomía debe enfocarse al propio Dios y no apenas a un simple horizonte de elección categorial; eso demuestra la auténtica subjetividad del interés del propio individuo. Aclara Rahner que:

Libertad no es en su origen la capacidad de elección de un objeto cualquiera o de un modo particular de comportamiento frente a esto o aquello, sino libertad de auto comprensión, posibilidad de decirse a sí mismo sí o no, posibilidad de decisión en favor o en contra propia que corresponde al ser-cabe-sí, a la subjetualidad cognoscente del hombre. La libertad jamás sucede como una relación meramente objetual, como mera elección "entre" unos y otros objetos; es *autorrealización* del hombre que elige objetualmente.⁴⁵⁷

Tal libertad debe proceder, ante Dios, en favor del bien y debe considerar a los demás, al prójimo; sin ser meramente personal, egoísta o particular, pues ha de honrar a otras personas y ha de ser responsable. En ese sentido, Rahner la denomina como una capacidad de lo eterno, que es la verdadera necesidad de que permanece, o sea, es una construcción constante de la Opción Fundamental; solo es posible en total libertad. Esta autonomía es la elección del hombre, objetualmente, en palabras de Rahner, el orden ante Dios es entonces la capacidad del amor.⁴⁵⁸

La libertad es en su origen libertad del sí o del no a Dios y por ello libertad del sujeto para consigo mismo. Libertad sería indiferente libertad para esto o aquello, repetición, que progresa hacia el infinito,

⁴⁵⁵ Böckle, *Moral fundamental*, 141.

⁴⁵⁶ Iyonnet, *Libertad y Ley nueva*, 57.

⁴⁵⁷ Rahner, "Teología de la libertad", 219.

⁴⁵⁸ Ver, Rahner, "Teología de la libertad", 220-221.

de lo mismo o de lo contrario (que solo es una especie de lo mismo), una libertad del eterno retorno, de judío errante, de no ser necesariamente libertad del sujeto para consigo mismo en su definitividad y por lo tanto libertad para con Dios.⁴⁵⁹

La libertad debe manifestarse frente a Dios, así podemos situar la libre elección de hacer una Opción Fundamental. Si lo hacemos, nos llenamos de la Gracia de Dios, nos motivamos y tenemos la capacidad de decir sí frente a Él. Tal autonomía se concentra en la capacidad de uno, en sí mismo y de una vez por todas. Es una capacidad definitiva del sujeto frente a sus decisiones morales.

Rahner,⁴⁶⁰ formula cinco tesis para hablar sobre el tema, en donde fundamenta y relaciona la importancia de todo lo visto. Por ejemplo, en el caso del amor que proviene de Dios y se anida en nosotros, al buscar la verdad, el bien con caridad y al tener una relevancia social, desde la que se contempla al otro, pero que parte de una decisión propia. De ahí la importancia del dialogo con el otro y de la educación de esa libertad. No es un poder, es una Gracia que libera. Es una acción a la que nadie obliga, pero que se hace con una motivación de actuar a favor del bien, del otro, por tanto, no es egocentrista, sino que conduce al ámbito comunitario.

Una libertad responsable

De lo dicho hasta el momento, es fundamental mencionar, brevemente, la importancia de la responsabilidad. “La libertad responsable se transforma enormemente y se hace más honda si el hombre puede determinarse y disponer de sí por entero y definitivamente por medio de su libertad”.⁴⁶¹ Eso significa libertad de ser, donde todo está permitido pero no todo es conveniente.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Rahner, “Teología de la libertad”, 215.

⁴⁶⁰ Ver., Rahner, *La gracia como libertad*, 84-97.

⁴⁶¹ Rahner, “Teología de la libertad”, 217.

⁴⁶² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 141.

Desde esta perspectiva, Vidal habla de una libertad, próxima a la responsabilidad, que se considera en el nivel más profundo de la persona. De esto, se desprenden tres puntos importantes. El primero, lo decisivo de todo es ser libre, no apenas tener la libertad, considerando libertad un modo de ser. Segundo, la libertad es una Gracia humana y cristiana, pero también un quehacer, de allí la responsabilidad de estar y tener que, continuamente, liberándose. El tercero, hay libertad de y para, son dos momentos dialecticos de la misma realidad. El primero, más existencial y el segundo, más dativo, más cerca de una filosofía marxista.⁴⁶³ “La libertad hace al hombre responsable de sus actos; es un don que se le ha dado y que lo mismo compromete su responsabilidad”.⁴⁶⁴

La gran responsabilidad⁴⁶⁵ está en que la persona debe ser libre, como escribe Vidal, “tiene que conquistar día a día y minuto a minuto su libertad”.⁴⁶⁶ Ese proceso se completa cuando encuentra una autonomía definitiva. La libertad del hombre es una condición de ser persona, direcciona hacia Dios, al amar a las personas y al Él mismo; allí se confirma una Opción Fundamental positiva en la vocación recibida. “La fidelidad a una libertad responsable, el respeto incondicional a la libertad de cada hombre, el amor al prójimo y al lejano”.⁴⁶⁷

Karl Rahner, al referirse a la autonomía considera que:

La libertad es por de pronto misterio, porque lo es solamente desde Dios y hacia él, y porque éste es esencialmente el misterio incomprensible que en cuanto tal es precisamente el desde-donde y el hacía-donde de la libertad. El fondo de la libertad es el abismo del misterio, que nunca puede ser concebido como lo meramente no sabido todavía, pero que se comprenderá algún día, sino más bien como el dato más originario de nuestra experiencia trascendental en conocimiento y libertad. [...]. La libertad en cambio, antes de cualquier experiencia objetual, es captada en general como figura de experiencia trascendental en la que el sujeto se sabe libremente como quien no se objetiva en objetos.

La radical índole misteriosa de la libertad del sujeto se continúa en cada uno de sus actos libres. [...]. Esta peculiaridad resulta inmediatamente de la estricta subjetividad de la libertad y es puesta explícita y adecuadamente en relieve por los enunciados de la revelación.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Vidal, *Moral de actitudes I*, 296.

⁴⁶⁴ Häring, *La ley de Cristo I*, 153.

⁴⁶⁵ Podemos encontrar mayores detalles sobre el tema en: Häring, *La ley de Cristo I*, 157-159.

⁴⁶⁶ Vidal, *Moral de actitudes II*, 157.

⁴⁶⁷ Rahner, *La gracia como libertad*, 92.

⁴⁶⁸ Idem, “Teología de la libertad”, 225.

Entonces, tenemos una libertad⁴⁶⁹ que proviene de Dios y que, a su vez, debe dirigirse hacia Él. Allí nace la Opción Fundamental que representa una actuación radical de la libertad por la que el hombre decide, sobre sí mismo, frente a Dios.⁴⁷⁰ Para el filósofo moral Matín Deutinger,

...la libertad humana tiene que estar necesariamente en consonancia con el amor de Dios y con nuestra capacidad de amarlo. La verdadera libertad del hombre, “la posibilidad de obrar libremente, está condicionada por la *posibilidad de amar a Dios*; de donde resulta que no puede llegar a su perfección sino en el *amor afectivo a Dios*”.⁴⁷¹

Somos totalmente responsables de la Gracia recibida, “...lo positivo de la libertad es la posibilidad de abrirse al otro, de amar. Y lo negativo, esto es, la no-libertad o libertad cautiva, es la posibilidad de encerrarse en sí mismo, en el egoísmo absoluto, en el no-amor, en el mayor de los absurdos”.⁴⁷² Cuando la libertad es actuada, desde la inmensa responsabilidad de cada persona, esta se enraíza en la más profunda dignidad del hombre.⁴⁷³

La exhortación está hecha. Elijamos una libertad que nos permita actuar a favor del bien y considerar la existencia de los demás. Ahora, nos falta mencionar aún algunas consecuencias que pueden emerger de ese uso inadecuado de la libertad o de un actuar en contra de la voz que proviene de la conciencia.

3.4 Algunas consecuencias

Sabemos que la persona escucha el eco de la voz que resuena, en su conciencia, y la puede moldear como una norma objetiva de la moralidad. Cada uno puede o no hacerlo. Cristo nos invita a seguirlo, o sea, a hacer el bien y evitar el mal.

⁴⁶⁹ Hay quien habla de una dependencia del hombre con Dios, en el ser y obrar. Ver, García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 58-62.

⁴⁷⁰ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 275.

⁴⁷¹ Häring, *La ley de Cristo*, 70.

⁴⁷² Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3.

⁴⁷³ Ver, Rahner, *La gracia como libertad*, 95.

Ahora, como muestra Häring,⁴⁷⁴ cabe aclarar que existen Opciones Fundamentales infructuosas como el individualismo. Es un riesgo. De ahí la importancia de la caridad, de esa elección que tiene en mente el bien de los otros y de la comunidad.

Persiste un interrogante al considerar la existencia de ese concepto infructuoso del que habla Häring, ¿es posible un Opción Fundamental contraria? Múnera, con plena certeza, responde: “Por supuesto que es posible hacer la opción fundamental contraria: sería la opción por el no al otro, la cerrazón en sí mismo, el egoísmo como proyecto de vida y como decisión existencial. Ésta sería la negación de la Gracia o la opción fundamental por el Pecado”.⁴⁷⁵ Todo se reaviva durante el proceso de la vida, no ocurre de un solo golpe-acto o instante. “Este proceso de salir de la Gracia y pasar al pecado en donde el sujeto resulta muerto a la vida divina, es lo que hoy en día, siguiendo los planteamientos del Nuevo Testamento, entendemos por “pecado de muerte” o, si se quiere, por pecado “mortal”.⁴⁷⁶

Entonces, también, ¿es posible un cambio de Opción Fundamental?⁴⁷⁷ Múnera responde:

Lo importante es que la direccionalidad de su vida la va forjando cada ser humano con el ejercicio de su libertad. Y, podemos asegurar, ningún ser humano que ejercite su libertad, carece de esta direccionalidad; esto es, ningún ser humano que ejercite su libertad, procede sin opción fundamental.

Nos queda la pregunta sobre la posibilidad de cambio de opción fundamental. Es evidente que se puede cambiar, y en eso radica la libertad. Hasta el último momento de nuestra existencia espacio-temporal podemos modificar nuestra decisión fundamental. Sin embargo, los teólogos coinciden en afirmar que no es nada fácil llegar a un cambio de tal magnitud que trastoque la orientación estructural, existencial, vital, de la existencia. En un sentido o en otro.

Es decir, a medida que se avanza en la vida, lo normal es que las opciones se vayan fortaleciendo y solidificando y no que se hagan giros gigantescos que transforman la existencia. Pero esta posibilidad existe, y aunque sea difícil es de gran importancia. Porque la conversión a Cristo, la “meta-noia” como compromiso para seguirlo de una manera incondicional, no es fácil pero es definitiva para la salvación. Y el cambio a una opción fundamental por el Pecado, una “meta-noia” en reversa, tampoco es que fácilmente le ocurra a un cristiano (explícito o anónimo) comprometido, pero es una posibilidad siempre presente y

⁴⁷⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222.

⁴⁷⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8.

⁴⁷⁶ Idem, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2.

⁴⁷⁷ Encontramos algunas alusiones sobre la libertad para responder la pregunta en: Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 64.

que nos debe hacer temblar. Pues por descuido, por inadvertencia o por no estar reafirmando permanentemente nuestra opción por Cristo, podemos ir cambiando paulatinamente de orientación y terminar en el punto de partida... Depende todo de nuestra libertad.⁴⁷⁸

Se puede hablar de pecado, desde una comprensión postconciliar, en el sentido de una negación de Dios y de sus planes. “Eso no significa que todo pecado grave sea una Opción Fundamental contra Dios y contra el bien, así como no toda dolencia grave lleva necesariamente a la muerte”.⁴⁷⁹ Es un no rotundo al otro y a Cristo, ejercida contra Dios, contra el bien, en donde se rechaza la vocación en Cristo y se niega el seguimiento al llamado recibido. Es una respuesta negativa, inmersa en una actitud pecaminosa, “tiene su origen en un acto con el que destruimos la opción positiva cerrándonos en nuestro yo y rechazando el amor de Dios”.⁴⁸⁰ Para Böckle, el pecado no equivale a una falta, no es una simple acción que viola la ley.⁴⁸¹ El pecado es la inversión de la Opción Fundamental, en respuesta al seguimiento de Cristo, donde entra en juego el mismo hombre.

Sucedo porque hay oscilaciones en el comportamiento del individuo, por su condición de ser procesual y dinámico. Esto nos permite considerar la totalidad de la persona, al valorar las decisiones o elecciones concretas, tal como explica Gil:

Porque la dinámica de la opción fundamental se prolonga en las elecciones particulares; porque la opción fundamental y las elecciones concretas no llevan existencias separadas sino que se dan más bien oscilaciones dialécticas desde la una a la otra; y porque finalmente, la opción fundamental se interpreta mediante cada una de las elecciones concretas.⁴⁸²

Es fundamental para comprender en donde situamos una correcta Opción Fundamental. No es una negación a la llamada de Cristo pero tampoco es una entrada definitiva al pecado moral. La caridad y el Espíritu, que operan en nosotros, nos impulsan a crecer siempre en el bien y a comenzar de nuevo después de un fracaso, (caída o de no hacer el bien que queríamos hacer). Nos obliga a esforzarnos, sinceramente, en obrar bien aunque temamos sucumbir.

⁴⁷⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8-9.

⁴⁷⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 224.

⁴⁸⁰ Böckle, *Moral fundamental*, 141.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, 139.

⁴⁸² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 241.

Finalmente, nos invita a intentar pasar de lo bueno a lo mejor, aun cuando nos figuremos que somos buenos, como ilustra Fuchs.⁴⁸³

Demmer explicita que “el impulso último es determinante de la opción fundamental, y de ella dependería la moralidad de la persona”,⁴⁸⁴ al hacer considerar, desde esta perspectiva, la intencionalidad principal del seguimiento y no valorar, de manera real, las pequeñas caídas o salidas en respuesta a este. Es decir, la Opción Fundamental se prolonga debido a elecciones particulares, aunque sean positivas o negativas.

Además, las elecciones concretas que no llevan existencia separada, sino que ocurren oscilaciones dialécticas desde una a la otra,⁴⁸⁵ son también muestreadas por María Gil. Superan la orientación objetivista, defendida por los tradicionales. Al suceder lo contrario, Múnera manifiesta que:

En el caso del sujeto que pasa del Pecado a la Gracia, es una opción fundamental por el bien, por el beneficio del prójimo. Porque la opción por Cristo sucede primordialmente en la opción por el otro. No es cuestión de palabras sino de toda una orientación de la vida al beneficio y servicio de los demás, como claramente lo señala el Nuevo Testamento.

Podemos decir, correlativamente, que para que suceda un paso de la Gracia hacia el Pecado, el sujeto cristiano tiene que cambiar su opción fundamental. Tiene que hacer una opción fundamental por no-a-Cristo, por el mal, por el egoísmo, por el rechazo del otro, por la negación de la entrega y de la participación de sí mismo a los demás.⁴⁸⁶

Eso nos demuestra que no se puede concebir que, por un acto aislado, se rompa definitivamente la relación con Dios, eso implicaría, sin duda, una elevada pretensión de asignar a una acción temporal una carga de eternidad.⁴⁸⁷ Si quisiéramos hablar de pecado mortal, habría que considerar una total ruptura en el seguimiento a la llamada de Cristo, por tanto, aclara Demmer que:

⁴⁸³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 103.

⁴⁸⁴ Demmer, “*Opcionalismo: Elección y opción fundamental*”, 83.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, 86.

⁴⁸⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2.

⁴⁸⁷ Demmer, “*Opcionalismo: Elección y opción fundamental*”, 94.

Al pecado mortal se le define de ordinario como la ruptura y destrucción de la opción fundamental. Se interrumpe la relación vital con Dios. Esta tragedia no se produce como llovida del cielo. Tiene una larga y profunda prehistoria, hábilmente oculta a una mirada superficial. Se ha ido preparando lentamente el terreno. Se llega a la situación final a través de una multitud de inconsistencias, de omisiones, que aumentan la distancia respecto de las propias posibilidades.⁴⁸⁸

Es evidente que no es posible en un solo acto, por malo que sea, como hemos visto con Múnera, sino en la sucesividad y constancia en la vida. Por eso, la invitación de la moral postconciliar, es contemplar a la persona en su totalidad, en todo lo vivido. Jamás podríamos considerar que un niño puede estar en pecado mortal, pues es incapaz de tamaña decisión. Con respecto al tema, Häring aclara: “Pecado en su sentido plenamente maligno es rechazar a Dios. Destruye la opción fundamental en favor de la propia entrega al servicio de Dios e al amor al prójimo”.⁴⁸⁹ Sin lugar a dudas, retomaremos el pensamiento jesuítico de Múnera:

Nos preguntamos si este cambio de opción puede suceder por un simple acto en un instante de la vida. Teóricamente sí, como también teóricamente el no-cristiano puede en un solo acto optar por Cristo y optar por el bien. Pero normalmente, en la práctica, tanto la opción por el bien como la opción por el mal se realizan en un proceso psicológico no muy explícito y súper-consciente, sino en un diario y permanente ir orientando la vida en un sentido o en otro. Con momentos en que esa opción positiva o negativa se acentúa o se intensifica, se explicita de manera más consciente y formal.

Por otra parte, determinar o precisar con absoluta certeza que alguien está dentro de una opción fundamental positiva o negativa, es supremamente difícil. Por tres motivos: Primero, porque nuestras obras corresponden a nuestra percepción concienzosa. Esto quiere decir que alguien que desde nuestro punto de vista está obrando mal, es posible que según su conciencia esté obrando bien y viceversa.

Segundo, porque para detectar una opción fundamental se requiere tener en cuenta un período suficientemente largo de la vida y captar cuál ha sido el proceso seguido. Esto quiere decir que por una obra determinada o por el comportamiento en un momento preciso, no necesariamente se puede deducir la totalidad de la vida de una persona.

Tercero, porque las opciones fundamentales, tanto la positiva como la negativa, admiten comportamientos momentáneos contrarios a la opción sin que ello implique el cambio de opción. Visto en términos del lenguaje del Nuevo Testamento, un cristiano sin “hamartia”, esto es, constituido por la Gracia y lleno de vida divina, comete sin embargo “paraptómata”, esto es, transgresiones, incide en faltas, procede muchas veces en contra de lo que es su opción. Y no por eso ha caído en “hamartia”, en pecado de muerte, en pérdida de la vida divina.

Y viceversa: un sujeto constituido por el pecado, por la “hamartia”, orientado al mal por su opción fundamental, no deja de realizar actos de bondad, opuestos por supuesto a su opción. Pero estos actos no determinan tampoco que el sujeto cambie esa opción fundamental. [...].

Sobre esta clase de comportamientos los cristianos tenemos que estar permanentemente atentos. Sobre ellos tenemos que proceder a la mayor brevedad posible para corregirlos, superarlos, evitarlos,

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, 95.

⁴⁸⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 225.

controlarlos. Nuestro arrepentimiento interior tiene que ser muy grande y de tal manera que nos lleve a reforzar y fortalecer la opción fundamental por el Amor, por la entrega, por el servicio. De lo contrario, una continuidad o repetición frecuente o descuido en el mantenimiento de tales comportamientos puede llevar insensiblemente a un cambio de opción. En determinado momento ese cambio se puede dar, incluso sin que aparentemente medie un acto demasiado impresionante contra el amor.⁴⁹⁰

Cuando no nos arrepentimos de cada pecado cometido, se encierra la posibilidad aterradora de que sea el primer y próximo paso para las demás caídas,⁴⁹¹ que, por supuesto, debemos evitar. Häring acentúa, detalladamente, esto:

Aun cuando es esencialmente sincera, la opción fundamental puede estar en peligro, si tiene aquellas cualidades negativas a las que consideramos <<abortivas>>. Abandonar el compromiso básico con Dios y entregarse a los ídolos, dejar el amor genuino por un amor falso es un acto grave. Normalmente se llega a esta meta a través de muchas imperfecciones y de pecados veniales, actos que no responden plenamente a la gracia de Dios, y omisiones del bien que estaría a nuestro alcance. Los pecados veniales, que pueden ser más o menos graves, atacan y debilitan, en primer lugar, algunas de las virtudes importantes o actitudes fundamentales; a través de ellas debilitan indirectamente la realidad de la opción fundamental.

Podemos considerar dos tipos extremos de cómo se pierde la amistad con Dios. En un caso puede suceder a través del pecado mortal cometido por una persona que ve con claridad, que tiene clara conciencia de que un determinado acto contradice la amistad de Dios; no obstante, decide a favor del acto que repercute en la profundidad de su corazón y configura todo su ser. El otro extremo podría ser el resultado de muchos pecados veniales: a través del abuso frecuente de la gracia de Dios y de una creciente laxitud que amortigua cada vez más la sensibilidad de la persona para el bien, su agradecimiento a Dios y la responsabilidad por las necesidades de los otros, se llega finalmente a una situación donde la opción fundamental es revocada por medio de un acto libre de elección, aun cuando no sea plenamente consciente; como si una corriente ligera de aire hubiese apagado una vela que estaba a punto de extinguirse. No deberíamos, por consiguiente, considerar la opción fundamental como una estructura estacionaria o como algo que se mantiene por sí mismo automáticamente. Toda decisión pone en movimiento un cierto proceso de desarrollo, ya sea para el bien, ya para el mal. No deberíamos negar que existen momentos en la historia de una persona en los que un acto concreto puede revocar la opción fundamental.⁴⁹²

Con esta claridad de Häring, se demuestra que en un día es imposible cambiar la Opción Fundamental,⁴⁹³ pero si se logra con el paso del tiempo; incluso, pequeños actos infructuosos pueden conducir hasta el pecado mortal.⁴⁹⁴ De modo claro, Gil muestra cómo ha de ser comprendido este pecado:

⁴⁹⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2-3.

⁴⁹¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 227.

⁴⁹² *Ibíd.*, 226-227.

⁴⁹³ Böckle entiende que la eventualidad de la inversión de la opción fundamental en un caso concreto es algo que ocurre en consecuencia de la ininteligibilidad de la gracia, no podemos comprobar con nuestras facultades cognitivas naturales. Böckle, *Moral fundamental*, 143.

⁴⁹⁴ Es cierto que peca quien niega que Jesús es el Cristo (1 Jn 2,22s; Jn 16,9; 3,19), así como que el pecado es incompatible en el seguimiento de Jesús. Porque el cristiano que muere de una vez para siempre al pecado (Rm

De este modo, la disociación entre opción fundamental y decisiones deliberadas de comportamientos determinados, desordenados en sí mismos o por las circunstancias, que podrían no cuestionarla, comporta el desconocimiento de la doctrina católica sobre el pecado mortal: “Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza Dios su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse así mismo, a alguna realidad creada y finita, algo contrario a la voluntad divina (*conversio as creaturan*)...”⁴⁹⁵

Solo podemos, en este sentido, hablar de un pecado mortal y resaltar que es la negación del llamado y de la Gracia de Dios, que la persona hace. Por eso, Häring muestra que el hombre cuando peca gravemente, no tiene, de manera directa, una separación o alejamiento de Dios, sino que es seducido por un amor engañoso hacia el bien creado, o mejor, de sí mismo; apetece un bien aparente que le presentan su orgullo y sensualidad.⁴⁹⁶ Häring aclara que:

La negativa directa a Cristo (en el pecado de odio a Dios y en la incredulidad positiva) sólo constituye, en cuanto a su *intención* y malicia intrínsecas, una grabación, aunque tremenda, de la *negativa indirecta*, la que es inherente toda desobediencia en materia grave.

Más por otra parte, hay notable diferencia entre un <<*pecado de malicia*>> y un pecado <<*de debilidad*>>, aunque sea grave y mortal. El primero expresa la voluntad hostil y la respuesta definitiva de Cristo; el segundo no es una negativa definitiva, aunque por un grave abuso de la libertad, y siguiendo su orgullo o sensualidad, *el pecador se prefiere a sí mismo a Cristo*, y de hecho abandone su seguimiento.⁴⁹⁷

En todo pecado grave, la consciencia advierte, de alguna forma, que ese volver a sí mismo es incompatible con la amistad de Dios y con el seguimiento de Cristo, de tal modo, que cuando se vuelve la espalda hacia Dios, *se renuncia también al seguimiento de Cristo*, pues ese es el significado íntimo de tal acto.⁴⁹⁸

La salvación, entendida como adquisición de la vida divina, la realidad de constituirnos en hijos adoptivos de Dios, es obra del Amor de Dios. Porque Dios quiere participarnos su ser y esa maravilla es fruto gratuito de su Amor.

6,2s), ya no está bajo la ley, sino bajo la gracia, posee la fuerza de Cristo vencedor del pecado (Rm 6, 14-18.22); con Cristo es un ser nuevo, una criatura que ya no vive en la carne, sino en el Espíritu (Rm 6,5; 2 Cor 5,17; Rm 7,5; 8,9). Sánchez, *La opción del cristiano I*, 252.

⁴⁹⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 335; Ver, Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, No. 70.

⁴⁹⁶ Häring, *La ley de Cristo*, 407.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

⁴⁹⁸ *Ibíd.*

El Amor de Dios nos diviniza, nos constituye en templos de Dios porque en nosotros reside. Y dentro de nosotros opera toda una transformación ontológica por la cual vamos adquiriendo los rasgos de Cristo Jesús.⁴⁹⁹

Mientras la conciencia no se haga manifiesta frente a este alejamiento de Dios, no podremos hablar de pecado mortal ni, incluso, de un cambio en la Opción Fundamental antes existente. ¿Y los actos intrínsecamente malos? De Lubac amplía que:

El hombre es un ser de profundidad ilimitada. Es espíritu finito tal y como ha sido de las manos de Dios creador. Y en su más íntimo y personal ser está atraído por él [...]. Pues el hombre es el otro polo de la doctrina de la gracia. [...]. La iniciativa de Dios se plasma en la obra de Dios. Y esta obra de Dios es... el hombre mismo. El hombre visto desde Dios es de recepción pura del regalo de una existencia “divina”. [...]. Es cierto que la escolástica tropezó al querer salvar el realismo de la gracia en el hombre y puso en circulación un lenguaje y un sistema que daban a entender que la gracia era una realidad creada que parecía ser añadida al hombre, algo entre humano y divino algo “sobrenatural” en el sentido peligroso de la palabra: una “cualidad creada” un “hábito” infuso. [...]. Este concepto de gracia-cosa, de la cosa súper-humana añadida a la persona toma carta de la naturaleza en el pensamiento y en la imaginación de teólogos y predicadores y, lo que es peor, del pueblo. Pero esta “forma” de la gracia es algo no adyacente a la persona, sino que no puede ser otra cosa más que la persona misma en cuanto heredada y orientada hacia Dios, por la fuerza de su amor cambiador del hombre. [...]. La gracia no es una cosa: por parte de Dios en su mismo amor: el Espíritu Santo. Por parte del hombre es la misma realidad humano sanada y alabada por Dios. En su *punto de partida* la gracia es presencia, iluminación, impulso de Dios, está siempre más allá del poder y de las fuerzas siempre limitadas del hombre. [...]. Como *resultado*, la gracia ha quedado traducida a una psicología, a un estilo y modo de actuar, a una existencia que resulta ser total y plenamente humanos.⁵⁰⁰

Esta cita es, abiertamente, una gran puerta a la teología, pues durante el caminar la persona construye su Opción positiva, de respuesta al llamado, que se erige justamente hacia esa Gracia de Dios. Pues bien, ahora cabe recordar lo manifestado, al final del segundo capítulo: el cristiano por la Gracia de Dios conoce esa senda que nunca debe dejar; sabemos que pueden surgir algunos tropiezos pero eso no implica que quede en total abandono la Opción Fundamental.

Recordemos que los manuales de teología moral “...no consideran la opción fundamental ni prestan gran atención a la forma en que la Gracia de Dios obra en nosotros, dan, con frecuencia, la impresión de que un cristiano medio puede caer siete veces al día en pecado

⁴⁹⁹ Múnica, “Apuntes de Clase. Tema 4: La moral como antropología teológica Dios revelado, fundamento de esta antropología”, 9.

⁵⁰⁰ De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, 12-15.

mortal y salir de otras tantas”.⁵⁰¹ La última información, “...la Teología Moral en la actualidad prácticamente en un consenso unánime, retoma el concepto de pecado personal del Nuevo Testamento y de la comunidad primitiva y lo formula en términos de opción fundamental”.⁵⁰² El pecado es una Opción Fundamental en contra de Dios y en contra de los demás, es una vida egoísta-egocéntrica, en otros términos, es la negación de la Gracia recibida.

Así quedan explícitas las consecuencias de un actuar errado, en contra de la libertad y de la conciencia. Debemos dejarnos guiar, continuamente, por la Gracia de Dios, el escuchar su voz en nuestro ser nos permitirá obrar correctamente, siempre con la mente en el prójimo, en ese entorno donde estamos invitados al amor y a la misericordia.

⁵⁰¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 226.

⁵⁰² Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 5.

CONCLUSIONES

En resumen, podemos decir que el debate sobre la Opción Fundamental no es un tema cerrado todavía. Las dos tendencias que hemos presentado en el primer capítulo, la una moral en sintonía con la renovación que pide el Concilio Vaticano II, y la otra en la línea de una moral tradicional, aún siguen presentes; están presentes no sólo en la perspectiva de una moral formulada, sino también en la perspectiva de una moral vivida, es decir que afecta directamente la vida de fe los creyentes.

Por esta razón, me parece oportuno presentar en estas conclusiones, las palabras del Papa Francisco en *Amoris Letitia*

A partir del reconocimiento del peso de los condicionamientos concretos, podemos agregar que la conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio. (...) Pero esa conciencia puede reconocer no sólo que una situación no responde objetivamente a la propuesta general del Evangelio. También puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo.⁵⁰³

El Papa Francisco, en la línea de *Gaudium et spes*, y en el marco de una Teología Moral renovada devuelve a la conciencia su lugar correcto en la enseñanza de la Iglesia; sin duda, este es un aspecto sumamente relevante que está íntimamente vinculado con nuestra reflexión sobre la Opción Fundamental, como bien lo señalamos en el tercer capítulo.

En la línea del discernimiento el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*, también nos indica que:

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio.

⁵⁰³ *Amoris Letitia*, No. 303.

No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida. Santo Tomás de Aquino destacaba que los preceptos dados por Cristo y los Apóstoles al Pueblo de Dios “son poquísimos”⁵⁰⁴. Citando a san Agustín, advertía que los preceptos añadidos por la Iglesia posteriormente deben exigirse con moderación “para no hacer pesada la vida a los fieles” y convertir nuestra religión en una esclavitud, cuando “la misericordia de Dios quiso que fuera libre”⁵⁰⁵. Esta advertencia, hecha varios siglos atrás, tiene una tremenda actualidad. Debería ser uno de los criterios a considerar a la hora de pensar una reforma de la Iglesia y de su predicación que permita realmente llegar a todos.⁵⁰⁴

Es decir, que no debemos tener miedo de revisar normas eclesiales porque el centro debe estar, no tanto en defender la ley y la norma, aunque son importantes y cumplen una función, sino en honrar más al Espíritu Santo presente en las conciencias de las personas y en tratar con ternura y amor misericordioso a cada uno de sus hijos. Como muy bien continúa señalando el Papa:

Esto nos otorga un marco y un clima que nos impide desarrollar una fría moral de escritorio al hablar sobre los temas más delicados, y nos sitúa más bien en el contexto de un discernimiento pastoral cargado de amor misericordioso, que siempre se inclina a comprender, a perdonar, a acompañar, a esperar, y sobre todo a integrar. Esa es la lógica que debe predominar en la Iglesia, para “realizar la experiencia de abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales”^{366, 505}

No debemos olvidar que es la Gracia la que libera, santifica y salva; Gracia que está presente en la conciencia de cada persona y nuestra responsabilidad es colaborar con ella para que actúe de la manera más eficaz posible.

¡Dios nos ayude!

⁵⁰⁴ *Evangelii Gaudium*, No. 43.

⁵⁰⁵ *Amoris Laetitia*, No. 312.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. "Reino de Dios y compromiso ético." En *conceptos fundamentales de ética teológica*, dirigido por M. Vidal, 69-87. Madrid: Trotta, 1992.
- Berrios, Fernando. "El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis." *Teología y vida* 45 (2004): 411-437.
- Böckle, Franz. *¿Ley o conciencia?* Barcelona: Nova Terra, 1970.
- _____. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación." En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 113-133. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- _____. "Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual." En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 177-297. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- _____. "Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*." En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 21-112. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- _____. "Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal." En: *Documentos del Concilio Vaticano II*, 381-402. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Compagnoni, Francesco (dir.). *Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Crespo, Joaquin. "Opción fundamental." *Christus* 61 (1984): 31-34.
- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobre natural*. Madrid: Estela, 1970.
- Delhaye, Philippe. *La conciencia moral del cristiano*. Herder: Barcelona, 1969.
- Demmer, Klaus. "Opción fundamental." En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni; G. Pianna y S Privitera, 1269-1278. Madrid: Paulinas, 1992.
- _____. "Opcionalismo: Elección y opción fundamental." En *La teología moral ¿en fuera de juego? Respuesta a la encíclica Veritatis splendor*, dirigido por Dietmar Mieth, 79-100. Barcelona: Herder, 1996.
- Fabri, Márcio Dos Anjos. "A teologia Moral como vocação", En *Teologia Moral, fundamentos desafios perspectivas*. Dirigido por Leo Pessini y Ronaldo Zacharias, 145-168. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

- Fuchs, Joseph. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- _____. “Renovación de la teología moral.” En *Periodica de re morali*, 499-548. Barcelona: Herder, 1966.
- Francisco. Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*. A los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. Bogotá: Paulinas, 2014.
- Fronn, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- García de Haro, Ramón y Goytisolo. *La conciencia moral*. Madrid: RIALP, 1978.
- Gil Espinosa, María Isabel. *Conciencia de pecado y de culpa*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colección Monografías y Tesis, 2015.
- _____. “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”. En *Teología Moral, fundamentos desafíos perspectivas*. Dirigido por Leo Pessini y Ronaldo Zacharias, 61-106. Aparecida: Editora Santuário, 2015.
- Häring, Bernhard. *La ley de Cristo I*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- _____. *La ley de Cristo II*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- _____. *Libertad y fidelidad en Cristo I*. Teología moral para sacerdotes y seglares. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Herráez, Fidel. “Opción Fundamental.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Dirigido por Marciano Vidal, 343-367. Madrid: Trotta, 1992.
- Iyonnet, Stanislas. *Libertad y Ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Libanio, J.B. *Pecado e opção fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- López Azpitarte, Eduardo. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Miranda, Vidente. “Conciencia moral.” En *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Dirigido por Marciano Vidal, 317-341. Madrid: Simancas Ediciones, 1992.
- Múnera, Duque, Alberto, S.J. “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 3: Moral del Nuevo Testamento.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 4: La moral como antropología teológica Dios revelado, fundamento de esta antropología.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 6: Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo.” Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.

_____. “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad.” Javeriana No. 820 (2015). 42-48.

Nello Figa, Antonio. *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1995.

Papa Francisco. “Exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia.” Bogotá: Paulinas, 2016.

Papa Juan Pablo II. “Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia.” En *Enciclicas de Juan Pablo II*, 985-1168. Madrid: Edibesa, 1995.

_____. “Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et paenitentia* sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy.” En *Documentos sinodales de Juan Pablo II*, III. *Exhortaciones apostólicas sinodales*, 397-534. Madrid: Edibesa, 1996.

- Rahner, Karl, "Teología de la libertad." En *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1969.
- _____. *La gracia como libertad*. Breves aportaciones teológicas. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1979.
- Richter, G. *Libertad: Conceptos Fundamentales de Teología II*. Madrid, 1966.
- Rudin, Josef. "La conciencia moral desde el punto de vista católico." En *La conciencia moral*. Tribuna de la revista de occidente, 189-222. Madrid: TRIBUNA, 1961.
- Romo, Waldo. "La conciencia moral, mediación personal de la salvación." En *Teología y Vida*. 172-200. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. *Persona humana. Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*. Roma, 1975. <https://feyeticacristiana.files.wordpress.com/2012/12/7-sexualidad-humana.pdf> consultado en 22 de agosto de 2016.
- Sayés, José Antonio. *Antropología y Moral*. De la "nueva moral" a la Veritatis splendor. Madrid; Ediciones Palabra, 1997.
- Sánchez Gracia, Urbano. *La opción del cristiano. Síntesis actualizada de Teología Moral I*. La madurez en Cristo. Teología Moral Fundamental. Madrid: Atenas, 1984.
- Schnackenburg, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento I. De Jesús a la Iglesia primitiva*. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. *El mensaje moral del Nuevo Testamento II. Los primeros cristianos*. Barcelona: Herder, 1991.
- _____. *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Ensayos y conferencias. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1973.
- _____. *La opción del cristiano. Síntesis actualizada de Moral Especial II*. La comunión en Cristo. Madrid: Atenas, 1985.
- Tremblay, Réal y Stefano Zamboni. *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina, 2009.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.

- Vereecke, L. "Historia de la teología moral." En *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Pianna y S. Privitera, 816-842. Madrid: Paulinas, 1992.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1981.
- _____. *Moral de actitudes II. Ética de la persona*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1977.
- _____. *Moral de opción fundamental y de actitudes*. Madrid: San Pablo, 1995.
- _____. *Moral de opção fundamental e atitudes*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.
- _____. "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*." *Moralia, revista de ciencias morales*. 61 (1994): 5-30.

Bibliografía complementaria

- Arteaga, J. "Algunas reflexiones sobre moral y libertad." En *Teología y vida*. 40 (1999), p. 135-145.
- Arrónz, J.M. "Ley y libertad cristiana en San Pablo.;" *Lumen* 33 (1984), p. 385-411.
- Aubert, J.M. *Ley de Dios y leyes de los hombres*. Barcelona: Herder, 1969.
- Barrufi, A. "Discernimiento." En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid: San Pablo, 2000, p. 368-376.
- Bogliolo, L. "Fundamentación ontológica de la libertad psicológica." *Sapientia*. 39 (1984), p. 249-256.
- Bustos, R. "La ley del Espíritu, experiencia de plenitud y consumación de la Ley Antigua." En *Revista Teológica Limense* 32 (1998), p. 23-42.
- Castillo, J.M. *El discernimiento cristiano. Para una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Comblin, J. *La libertad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- Curran, Ch. *¿Principios absolutos en Teología Moral?* Santander: Sal Terrae, 1970.

- Derisi, O. "Carácter racional de la libertad." *Sapientia*. 40 (1985), p. 9-12.
- De la Potterie-Lyonnet. *La vida según el Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Elorduy, E. *El pecado original*. Madrid: BAC, 1977.
- Flecha, J. R. *Teología moral fundamental*. Madrid: BAC 1994.
- Flick, M. *El pecado original*. Barcelona: Herder, 1961.
- _____. *Antropología Teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- _____. *El hombre bajo el signo del pecado*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- From, E. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Herder, 1962.
- Fronzizi, R. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. Madrid: Fce, 1977.
- Gil, M. "El hombre y la libertad." En: *Lumen* 34 (1985), p. 151-182.
- Gleason, R.W. *La Gracia*. Barcelona: Herder, 1964.
- Grelot, P. *El problema del pecado original*. Barcelona: Herder, 1970.
- Hamel, E. *Ley natural y ley de Cristo*. París: Desclée, 1964.
- Häring, B. *Pecado y secularización*. Madrid: PS, 1972.
- Hervada, J. "La ley del pueblo de Dios como ley para la libertad." En (Vv.AA). *Dimensiones jurídicas del factor religioso*. Murcia: Universidad, 1987, p. 225-238.
- Hortelano, A. *Problemas actuales de Moral*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Ladaria, L. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983.
- Lyonnet, S. *Libertad y ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1964.
- _____. *Libertad cristiana y ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Martín Velasco, A. "La opción fundamental: ¿Quién soy yo, qué voy a hacer de mí?" *Sal Terrae* 82 (1994), p.251-263.
- Martínez, M. *Discernimiento personal y comunitario*. Necesidad, claves y ejercicio. Madrid: San Pablo, 2001.

- Medina, J. "Ética cristiana y opción fundamental." *Ephemerides Mariologicae* (1984), p. 20-40.
- Moya, C.J. "Libertad, responsabilidad y razones morales." *Isegoria*, 17 (1997), p. 59-71.
- Peschke, K.H. *Ética Cristiana*. Roma, Tomo I. Urbaniana, 1986.
- Rahner, K. *Escritos teológicos*. Tomos II y VI Madrid: Taurus, 1961.
- Rey, Bernard. *Creados en Cristo Jesús*. Madrid: Fax, 1968.
- Ruiz de la Peña, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- Segundo, J.L. *Concepción cristiana del hombre*. U. Montevideo, 1962.
- Schoonenberg, P. *El poder del pecado*. Buenos Aires: Lohlé, 1968.
- Söngen, G. *La ley y el evangelio*. Barcelona: Herder, 1966.
- Vidal, M., *¿Cómo hablar del pecado hoy?* Madrid: PPC, 1977.
- Vives, J. "Vida cristiana y discernimiento." *Sal Terrae* 74 (1986), p. 59-76.
- Weber, H. *Teología Moral General*. Barcelona: Herder, 1993.