



**LA SALVACIÓN CRISTIANA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA MORAL
DEL CONCILIO VATICANO II**

Andrei Zanon, C.S

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C. – NOVIEMBRE DE 2019**

**LA SALVACIÓN CRISTIANA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA MORAL
DEL CONCILIO VATICANO II**

Andrei Zanon, C.S

Monografía de maestría como requisito para optar por título de
Magíster en Teología

Tutor:

Dr. ALBERTO MÚNERA DUQUE, S.J

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, D.C. – NOVIEMBRE DE 2019**

AGRADECIMIENTOS

- ✓ Primeramente a Dios, por la sabiduría y la vocación recibida.

- ✓ A la congregación de los Misioneros de San Carlos, Scalabrinianos, por posibilitarme esa oportunidad de seguir profundizando en la investigación teológica.

- ✓ A todos los profesores de la Universidad Javeriana, de quienes he recibido las enseñanzas teológicas. De manera 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 y el seguimiento a Cristo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	10
COMO SE HA ENTENDIDO EL CONCEPTO DE LA SALVACIÓN ANTES DEL	10
CONCILIO VATICANO II	10
1.1 Antecedentes de un debate	11
1.2 El debate moral entre dos tendencias	22
<i>Consideración sobre la Revelación:</i>	32
1.3 Aproximación teológica sobre el pecado	37
1.3.1 El pecado desde la Biblia.....	37
1.3.2 El pecado desde los libros penitenciales y la casuística.....	45
1.4 La opción fundamental	56
CAPÍTULO II	74
INCIDENCIA DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD PARA LA SALVACIÓN	74
2.1 Aproximación teológica sobre la salvación	75
<i>La justificación:</i>	84
2.2 La conciencia, mediación de la salvación	90
2.2.1 La conciencia como voz de Dios.....	103
<i>La syneidesis:</i>	104
2.2.2 La conciencia contra el orden objetivo de la moralidad.....	113
2.3 La libertad, camino de salvación	122
2.3.1 Cristo, liberador de la libertad.....	129
2.3.2 Una libertad responsable.....	140
CAPÍTULO III	146
VISIÓN TEOLÓGICA GLOBAL DE LA SALVACIÓN DESDE LA MORAL CONCILIAR DEL VATICANO II	146
3.1 Moral cristocéntrica y nueva ley en Cristo	147
<i>Opción fundamental en Cristo</i>	160
3.2 Moral de Vocación en Cristo	164
<i>La caridad, esencia de la vocación cristiana</i>	173
3.3 Moral del seguimiento	180
<i>Fe y Gracia, fundamentos del seguimiento a Cristo</i>	191
3.4 Algunas consecuencias para la salvación	205
<i>Cada persona es responsable por su salvación</i>	212
CONCLUSIONES	220
BIBLIOGRAFÍA	228

INTRODUCCIÓN

Antes de iniciar, quiero expresar que mi fe, es una fe católica, por consiguiente, el desarrollo de este escrito atañe al pensamiento del Magisterio eclesiástico. Asimismo, durante el transcurso de esta disertación académica, se constata que la Iglesia ha vivenciado procesos interpretativos en torno al misterio de Dios y a su revelación. De esa forma, las afirmaciones o consideraciones del Magisterio de la Iglesia, también requieren de algunas reformulaciones, es decir, necesitan del sustento de esa ciencia llamada Teología, para poder interpretar el Evangelio y la revelación, a partir de nuestro contexto y realidad actual.

El desarrollo de esta investigación es procesual, pues pretende responder adecuadamente al tema de investigación propuesto, el cual, exige una lectura total, mas no apenas la mera interpretación de algunos de sus fragmentos. Lo segundo, lo fragmentado, podría conducir a una exégesis un tanto superficial y hasta errónea, sobre el verdadero objetivo que se pretende alcanzar. Entonces, ¿cuál es el objetivo de esta línea determinada de investigación?

Para empezar a dilucidar mejor el tema, es oportuno afirmar que la línea de investigación se sitúa en la Teología Moral, particularmente en la sistemática. Desde ella, nos adentramos en un problema – la salvación cristiana – que es interesante e importante y, además, precisa de unas respuestas consecuentes que, a su vez, se ajusten a nuestro tiempo. Sin lugar a dudas, esta temática guarda una complejidad, inclusive al ahondar en algunas citas bíblicas decisivas, a la hora de fundamentar aseveraciones provenientes del pensamiento de varios teólogos moralistas. Adicional a ello, se observa una tendencia a confundir las informaciones que provienen del Antiguo Testamento, con las del Nuevo Testamento; lo mismo sucede con aquellas consideraciones del Concilio Vaticano II o las que han visto la luz previamente a este, fruto de la etapa preconciliar.

En esa perspectiva, podemos afirmar que hasta el Concilio Vaticano II, la Teología moral de corte casuista, tenía como centro la ley -los diez mandamientos-, y ésta, a su vez, era la clave hermenéutica para poder comprender, interpretar o explicar los actos humanos considerados o no como pecaminosos, es decir, en pro de la salvación de la persona o de su propia condenación. Si aquellos actos morales iban en contra de la ley, al violarla, infringirla o demás, entonces se consideraban pecaminosos. Sin embargo, esta comprensión del pecado

estaba al margen, por un lado, de aquello que el ser humano es, desde el punto de vista antropológico, y de su historia personal de vida, que es procesual; por otro lado, también parecía estar fuera del horizonte de la revelación de Dios en Cristo, tal como lo muestra el Evangelio. Podríamos señalar que es una moral que se enmarca dentro de un esquema ley-cumplimiento.

En este contexto, el Concilio Vaticano II trajo consigo un impulso renovador para la Teología moral y a ese horizonte, se han encaminado todos los esfuerzos realizados por eminentes teólogos, durante los últimos 50 años. Ellos han trabajado por una puesta al día y una renovación de la Teología moral y, por supuesto, ese camino recorrido no ha sido fácil. Al igual que otras 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, nos ubicamos en una moral cristocéntrica, una moral de la vocación en Cristo y una moral del seguimiento. Cabe indicar que esta moral ya no se sitúa en el marco del cumplimiento de la ley, sino en el marco de la llamada de Dios en Cristo y desde la libre respuesta del ser humano. Aquí entran en juego aspectos fundamentales de la Antropología Moral Conciliar y unas categorías preponderantes: la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la opción fundamental, la fe y la Gracia.

Siendo así, haremos un gran esfuerzo por trascender de aquella antigua comprensión del pecado, entendido como transgresión de una ley, hacia una mucho más apropiada, que ahora se perfila como la negación de una amistad filial con Dios. Tal comprensión significa, trascender de la antigua visión objetivista de la salvación a una mucho más Evangélica, cristiana, de compromiso y libertad. Solamente a partir de esa segunda percepción, podemos hablar de un seguimiento de Jesucristo, al entrar a considerar la persona en la totalidad de su proceso, desde su opción fundamental, que se va construyendo a lo largo de una vida de aceptación o de rechazo a esa vocación recibida gratuitamente por Cristo. Es ahí en donde la Gracia y la fe, se anudan en un vivir espontáneo y consciente de cada cristiano.

Así las cosas, la persona retoma su autonomía en este camino que se construye como confirmación de la salvación que, ya ha sido ofertada gratuitamente por el Dios de la vida. Nos referimos a una moral renovada (autónoma), de acuerdo con los criterios conciliares del

Vaticano II. Indiscutiblemente, para los teólogos de una línea conservadora o tradicional (objetivista), no ha sido tarea fácil comprender en qué consiste y qué significa la salvación desde una opción fundamental que, entre otras cosas, se ha calificado dentro del relativismo y del subjetivismo. Esta disparidad frente a la categoría opción fundamental, en el debate teológico-moral posconciliar, debe aclararse para llegar a una correcta definición de la salvación, en nuestro contexto actual.

Posterior al Concilio Vaticano II, la moral pretendía una mayor fundamentación en el Evangelio, exigiendo una adecuada exégesis (hermenéutica) bíblica. Eso nos guía a una vivencia religiosa de la moral y no al contrario, muy relacionada con una moral vivida, opuesta al antiguo esquema legalista de una moral formulada que emanaba del ambiente preconciiliar. Solamente así, la conciencia (GS 16) adquirirá inmensa importancia para la moral, conjuntamente con la libertad. Tal proposición, exige una fuerza superior de discernimiento en cada sujeto, un acto que sucede en su propia conciencia. Hay que superar, aquella moral formulada (objetivista) que, de alguna forma, es la gran contribución del Vaticano II para la moral posconciliar, devolviendo así la autonomía a cada sujeto (hermenéutica de la experiencia humana) para tomar decisiones y opciones morales, frente a la aceptación de salvarse o en rechazo a ella.

Debido a las características del problema de investigación y al estimar la amplia colaboración de teólogos(as) afines a las consideraciones posconciliares, hemos acudido al método documental y al método analítico-crítico. El método documental, nos ha permitido aproximarnos a las fuentes bibliográficas. El método analítico-crítico, por su parte, a partir de un minucioso análisis, nos ha ayudado a comprender, interpretar y criticar de acuerdo con los objetivos específicos trazados en esta investigación.

Esta investigación se desarrolla en tres capítulos; A) En el primer capítulo se hace una contextualización del tema desde las características presentes en una moral preconciiliar, determinando ahí una moral heterónoma (objetivista), del estricto cumplimiento de normas y preceptos. Siendo así, es fundamental racionalizar la comprensión que se tenía frente al pecado, y a su vez, dar apertura a la compleja discusión entre dos corrientes teológicas: los preconciiliares, con una posición objetivista y legalista, centrados en una moral heterónoma. Los conciliares, con una postura más subjetivista, es decir, abiertos al discernimiento,

teniendo a Cristo como centro de su moral, esta moral es autónoma. Desde esta segunda posición, se baraja la posibilidad de hablar de la opción fundamental y, desde ella, nos encaminaremos a la correcta definición de la salvación para nuestros días, desde los lineamientos propuestos por el Concilio Vaticano II.

B) En el segundo capítulo, se describe qué entendemos por salvación, desde los fundamentos conciliares del Vaticano II. Es así como conciencia y libertad adquieren centralidad en el tema que, a su vez, va confirmando una opción fundamental (positiva) a favor de la salvación. Cada persona está invitada a escuchar la voz de Dios que resuena en su intimidad (conciencia), y esta se torna en una ley moral que debe seguirse. Asimismo, cada individuo posee una libertad que le impulsa a hacer el bien y evitar el mal, cuando así lo es, se considera como una libertad liberada por el propio Cristo; en caso de una opción contraria, el mal o el encerramiento en sí mismo, como el egoísmo, no estaríamos hablando de una libertad específicamente cristiana, sino de una opción por el pecado. La apuesta pretende que cada persona sea responsable de actuar en plena conciencia y libertad.

C) En el tercer capítulo se introduce la visión global de la salvación, de ahí la fundamentación en una moral cristocéntrica, en donde Cristo se convierte en la nueva ley a seguir. Tal posición, presupone la superación de la antigua comprensión heterónoma de la salvación, situando al sujeto como un ser libre para responder a la vocación recibida por Dios. Siendo así, hablamos desde una moral del seguimiento a Cristo (autónoma), en donde cada persona va confirmando su opción fundamental como verdadero discípulo, a favor de aquella vocación recibida, o en rechazo a ella. La Gracia, toma su lugar en oposición al pecado, pues ella incita y guía a la persona, conjuntamente con la fe, en la aceptación de esa oferta gratuita de salvación. En últimas, queda explicitado que cada persona es responsable de su salvación.

Siendo así, adentrémonos ahora en esta investigación que, de alguna forma, representará un conflicto para algunas personas y para otras, se convertirá en un bálsamo muy alentador.

CAPÍTULO I

COMO SE HA ENTENDIDO EL CONCEPTO DE LA SALVACIÓN ANTES DEL CONCILIO VATICANO II

En este primer capítulo, el objetivo es contextualizar la temática escogida para nuestra investigación, la salvación en el contexto de una moral autónoma, es decir, hablaremos de una moral posconciliar. Para ello, es imprescindible situar el debate de la Teología moral, en su contexto preconiliar, bajo el enfoque de aquella moral heterónoma que, debido a su urgencia de renovación, motiva la apertura del Concilio Vaticano II.

Este apartado se desarrolla en cuatro momentos específicos: a) con la presentación de los antecedentes del debate que clamaba por aquella renovación de la Teología moral; b) al puntualizar las dos grandes perspectivas que han tejido el debate moral, entre el objetivismo y el subjetivismo; c) de allí la necesidad de detallar cómo se ha interpretado el pecado en la Iglesia, desde el aporte bíblico y al tomar como referencia la definición propuesta por los libros penitenciales y la casuística; d) para finalizar, se despliega la importancia de la opción fundamental dentro de una moral renovada, esta, de suma importancia para acceder a la comprensión correcta de nuestro eje de interés: la salvación.

Es bastante complejo hablar sobre la salvación, en el contexto preconiliar, pues su definición difiere de la propuesta por los teólogos conciliares, es decir, por aquellos teólogos que se sitúan bajo los lineamientos de Concilio Vaticano II. En el contexto preconiliar, cuyo fundamento era una moral heterónoma-objetivista, la salvación estaba estrictamente vinculada al cumplimiento de las normas prescriptas, distaba del Evangelio y del verdadero mensaje con que Cristo invitaba a su seguimiento.

Con esta aclaración introductoria, es importante precisar el desarrollo teológico que se va estructurando con el correr de los años y que trajo consigo una visión sobre el pecado, interpretada de diversas formas, muchas de ellas erróneas, perfilando así una definición y una comprensión perversa en torno al tema salvífico. De allí la centralidad de los teólogos que emergen con una propuesta renovada, que se desprende del Concilio Vaticano II, y pone en discusión el asunto de la salvación, entendida desde la opción fundamental, a partir del seguimiento a Cristo con plena libertad y conciencia. Veamos en la secuencia los detalles sobre este debate.

1.1 Antecedentes de un debate

La moral cristiana, con la llegada del Concilio Vaticano II, se apropia de unos cambios elementales. La identidad de la moral cristiana fue la gran preocupación de muchos moralistas católicos, a lo largo del siglo XX, debido a diversos motivos; uno de ellos, la dificultad que se tenía para reconocer la importancia del mensaje moral predicado por Cristo - punto álgido de nuestro estudio, tal como lo ilustra Trigo¹-, y la centralidad de su Evangelio para la Teología moral, la cual, hasta ese entonces, no era tomada en cuenta.

Con antelación a la llegada del Concilio Vaticano II, muchos teólogos insistían en que la moral estuviese mucho más ligada a los ejes de la ética cristiana². El método de enseñanza de la Teología moral, en aquel contexto preconiliar, no se adecuaba al verdadero mensaje de Cristo; esto es, en palabras de Trigo³, otra de las circunstancias que impulsa el debate para la renovación de la Teología moral. Sobre esta polémica que pretendemos situar, antes de entrar a profundizar en nuestro tema de interés, es relevante determinar su contexto, a partir de ese entorno específico. Al respecto, Trigo especifica que:

...en la polémica que tratamos de estudiar están implicados asuntos de gran relevancia teológica: el carácter de la revelación de las verdades morales; el problema de la salvación de los no cristianos; las relaciones entre la ética filosófica y la teología moral, por tanto, entre razón y fe; el valor de la aportación de otras éticas filosóficas y religiosas; la articulación de las virtudes teologales con las virtudes humanas; la objetividad de las normas morales concretas; la autoridad de la Iglesia en temas de moral natural, etc.⁴

Con esta puntualización de Trigo, queda en evidencia la compleja situación que se entretreje sobre esta temática en la cual nos adentramos.

El intento de una renovación en la Teología moral a los inicios del siglo XX, hasta el Concilio Vaticano II, aunque no concluye ahí. La Teología moral, por si sola, ya requería de una renovación, producto de la nueva forma de pensar sobre la moral cristiana. Ante este panorama, el Papa Juan XXIII, al reconocer que la Iglesia requería esta reforma, declara

¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 21.

² Para Fuchs, el Concilio Vaticano II concibe la moral no como un conjunto de principios y preceptos morales, sino como una llamada de Dios a los fieles, anuncio de la grandeza de nuestra vocación en Cristo (Ver Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”).

³ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 22; Ver Trigo, *Moral fundamental*, 32-36.

⁴ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 22.

oficialmente la apertura del Concilio Vaticano II (1962-1965)⁵ y con ello, se suscitan innumerables controversias en torno a la Teología moral.

Una de las críticas presentes en este contexto, versa en que la “...moral que se expone en los manuales y se enseña en la mayor parte de las cátedras, sigue un método inadecuado para expresar fielmente el mensaje moral específico revelado por Cristo”⁶. Una moral fundamentada en los manuales de Teología moral (de confesión), propia del contexto preconciliar, es inadecuada para introducir ese mensaje moral revelado por Cristo. Como nos muestra Gil, los manuales de confesión⁷ tenían por finalidad proporcionar directrices, al sacerdote o al penitente, para administrar válidamente el sacramento de la penitencia. Los Manuales o las Sumas, incorporaban numerosos elementos jurídicos-legalistas de la moral que, de acuerdo con cada falta cometida, permitían imponer las debidas penitencias⁸.

Múnera, al respecto, aclara que no

se puede afirmar que Dios haya revelado en el Antiguo Testamento unas formas específicas de comportamiento moral señaladas en leyes, prescripciones, mandatos, ordenamientos, preceptos, maneras determinadas de proceder, etc. El hecho de que (sic) aparezcan en el Antiguo Testamento o se atribuyan directamente a Dios no significa que realmente Dios las haya revelado directamente. Para la interpretación de este asunto bíblico se requiere la exégesis. Y ésta nos muestra el exacto sentido de la ética propia de Israel tomada en el contexto religioso de la Alianza.⁹

El teólogo Tomás Trigo¹⁰ nos indica el tema central de la Teología moral¹¹, detallada en los manuales, a partir del siglo XVII. Esta se desarrollaba bajo unos presupuestos antropológicos que difieren bastante de los preceptuados por la moral de los Padres y de los grandes escolásticos del siglo XIII¹². En este sentido, el ámbito moral se reduce, según estos

⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 10.

⁶ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 31.

⁷ Los manuales de Teología moral, escritos en latín, utilizados en los seminarios de todo el mundo, recogen con mayor lógica y con adaptaciones canónicas, la doctrina de las *Instituciones morales*, según el orden del Decálogo. Sus autores se inspiran, en primer lugar, en el sistema alfonsiano o en el probabilismo, pero de hecho estas opciones en principio, tienen pocas consecuencias prácticas (Vereecke, “Historia de la teología moral”, 837-838).

⁸ Ver Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 191-195.

⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 2.

¹⁰ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 31.

¹¹ Para algunas aproximaciones de la definición de la Teología moral, véase Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 25-32.

¹² Para una mayor reflexión sobre el tema, considerando la Teología moral entre los siglos VII al XII y del XIV al XVIII, véase Vereecke, “Historia de la teología moral”, 822-837.

manuales, al cumplimiento de leyes y preceptos obligatorios para todos, como nos indican Trigo y Gil, donde se considera que los consejos evangélicos pertenecían a otro ámbito, al de la ascética y la mística¹³.

Por tanto, "...la vida cristiana se presenta como si tuviera **dos niveles**: el de la perfección, que corresponde a los tres votos de la vida religiosa; y el de los preceptos morales. En este segundo nivel, la moral se identifica con el derecho natural, que, en ciertos casos, absorbe incluso a las virtudes teologales"¹⁴. La moral de los manuales presta poca atención a las fuentes cristianas, su interés recae en el cumplimiento de la ley. Al considerar esta información, con el texto de Delhaye, Trigo profundiza 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.¹⁵

Se unificaron esfuerzos para tratar de mejorar en la reflexión teológica y superar así la casuística¹⁶ de los manuales¹⁷. Muchos teólogos intentaron pensar la Teología moral al margen de aquella propuesta por la Escuela de Tubinga (*Eberhardina*), que llegaría a su punto álgido en 1901. Ahora bien, al remontarnos a esa época, podemos retomar a uno de los teólogos moralistas más sobresalientes en el tema de renovación de la Teología moral. Partimos, entonces, del movimiento de renovación bíblico-patristico que tuvo su inicio en la primera mitad del siglo XIX, de la mano de Johann Michael Sailer (1751-1832)¹⁸, uno de los máximos representantes de la renovación de la Teología moral que, junto con Johann Baptist

¹³ Trigo, *Moral fundamental*, 32.

¹⁴ *Ibíd.*, 32.

¹⁵ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

¹⁶ Se reducen a catalogar los pecados con vistas a facilitar a los confesores la imposición de la penitencia, que llega a practicarse de un modo casi mecánico. [...]. En los siglos XIV y XV estos libros penitenciales se reforman, poco a poco, en las *Summae confessoriorum*, que más que una moral teológica -ésta se sigue estudiando junto con la teología dogmática- constituyen una especie de lexicón o vademécum, ordenado alfabéticamente, para uso de los confesores (Hortelano, *Problemas actuales de moral I*, 111).

¹⁷ La modificación más importante que se produce en los manuales consiste en estructurar la moral en torno a las virtudes teologales en lugar de los mandamientos (Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 34).

¹⁸ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 11.

Hirscher (1788-1865), dio cauce a este movimiento que culmina con la llamada Escuela de Tubinga¹⁹.

El teólogo Trigo hace una precisión relevante sobre estos dos pensadores, comenta que:

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.²⁰

Cabe señalar que Michael Sailer estaba a favor de la casuística²¹ que pretendía mostrar el ideal de una vida cristiana, al intentar agrupar en la moral, tanto el dogma, como la ascética. La importancia de este autor radica en que, más que su distanciamiento de una moral estática y casuística, opta por una concepción dinámica de la moral, que proporciona centralidad a la caridad y se aleja de la Ley. Por ello, en el centro de su teología emerge la conversión como respuesta al llamado de Dios y a su Gracia; así lo muestra Gil²².

La Escuela de Tübinga sumó esfuerzos al elaborar una síntesis de la vida cristiana, al tomar en consideración al ser humano en su totalidad²³ y al apelar siempre a la Escritura. En ese mismo intento de renovación²⁴, Trigo demuestra el impulso que León XIII da al tomismo con la encíclica *Eterni Patris* (1879)²⁵ “...y el deseo de superar la casuística de los manuales mediante una reflexión teológica más profunda”²⁶, recuperando para la moral, la base ontológica de la metafísica escolástica. Muchos teólogos moralistas, al tratar de seguir los pasos de esta escuela, intentaban estructurar una Teología moral positiva de la vida cristiana y no una moral de confesionario, para poder determinar cómo debería obrar el cristiano,

¹⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 256.

²⁰ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

²¹ 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-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 (Ver Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 251-257). De allí la comprensión, que muestra Vidal de pecado, como transgresión de una ley véase Vidal, *Moral de actitudes* I, 516-518.

²² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 256.

²³ Verecke, “Historia de la teología moral”, 838.

²⁴ Sobre el impulso renovador del Concilio, podemos ver su relación con la constitución pastoral *Gaudium et spes* véase Alburquerque, *Moral social cristiana*, 84-87.

²⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 11.

²⁶ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

manteniéndose fiel a la Gracia y al compromiso de su bautismo. Ese fue el tiempo de las morales cristocéntricas, principalmente en el contexto alemán²⁷.

El Papa León XIII, al exhortar sobre la importancia de los estudios bíblicos (siglo XIX, 1893) para responder adecuadamente a las necesidades de la época, interviene en la Teología moral, dejando en claro las reglas del debate sobre el problema de su especificidad²⁸. Siendo así, la teóloga María Gil describe la situación 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.²⁹

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

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.³⁰

En el intento de la renovación moral previo al Concilio Vaticano II, al tratar de superar la fuerza de la casuística, podemos señalar a F. Friedhoff (1878) y J. Schwane (1892)³¹. Aunque, el aporte más significativo tuvo lugar durante y después del Concilio dado que, como nos muestra Trigo, las obligaciones y las prohibiciones en la moral conservaron su fuerza, pues la antigua concepción nominalista dificultaba el desarrollo de una moral de las

²⁷ Vereecke, "Historia de la teología moral", 840.

²⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 260.

²⁹ *Ibíd.*, 262.

³⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 258; Ver Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*; Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*; Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 12.

³¹ Vereecke, "Historia de la teología moral", 839.

virtudes³², por eso, su restauración quedaría pendiente en el Concilio Vaticano II³³ y en las postrimerías de este.

El período de renovación, que abarca de los años 30 a los 50, podría caracterizarse por el interés de investigar sobre el fundamento último de la norma moral para el cristiano³⁴. La respuesta es la misma, aunque está animada por diversos matices: la norma ética es transmitida por el Acontecimiento Salvífico, de suerte que la organización del discurso teológico-moral tendrá que estructurarse en torno a un principio, específicamente, cristiano³⁵. Se trata de entender, entonces, si la predicación del Señor contiene un pensamiento fundamental que emana una directriz apropiada para convertirse en el principio que estructura y plasma la vida moral cristiana³⁶.

En este sentido, M. Scheler aclara, afortunadamente, que el principio fundamental de la moral cristiana es la imitación de Cristo. Tal aclaración será empleada por Fritz Tillmann, en el tercer volumen titulado *Die Idee der Nachfolge Christi* (1934). Este exegeta, a partir de ahí, elabora una Teología moral que es, de cierta manera, una imitación de Cristo³⁷. Para Tillmann:

El objeto de la moral católica consiste en exponer científicamente el seguimiento de Cristo, basada e inspirada en los libros del Nuevo Testamento – afirma –, 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, sea ella una acción personal o colectiva.³⁸

Ante esta exposición, vemos como la moral católica es invitada a seguir a Cristo y, en suma, los cristianos quedan incorporados por la fe y la Gracia de la Redención³⁹. Es importante recordar que, en Lovaina, aparece E. Mersch, con su obra titulada *Morale et*

³² Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 35.

³³ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 12.

³⁴ Trigo, *Moral fundamental*, 34.

³⁵ El afán renovador se afianza a partir de los años 1930. Se va abriendo paso un discurso teológico—moral que, partiendo de la Biblia, intenta reestructurarse en torno a un principio específicamente cristiano. B. Häring, con el manual *La Ley de Cristo*, se sitúa en esta línea al exponer la moral en torno a la «imitación de Cristo» (Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 31).

³⁶ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 36.

³⁷ Vereecke, “Historia de la teología moral”, 840.

³⁸ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 36-37.

³⁹ Tillmann, *Elementos de moral católica*, 11.

Corps mystique, que propone la incorporación de la persona de Cristo como el principio capaz de ofrecer un planteamiento unitario y concretamente cristiano en el discurso ético: “Cristo es el primer en la acción cristiana; debe ser, por tanto, el principio primero en la ciencia de la acción cristiana. De este principio, la moral extrae sus reglas, toma su unidad, adquiere sus características y recibe su valor absoluto y obligatorio”⁴⁰.

De lo anterior, extrapolamos que el tema de una renovación en la Teología moral ha tenido un largo recorrido, ha llegado hasta el Concilio Vaticano II y, posterior a este, ha continuado su camino. Desde la baja edad media ya se trazaban unos objetivos de renovación⁴¹, pero de difícil reconocimiento o aceptación por parte de muchos teólogos, aun así, se expresaron y propugnaron una innovación de dichos planteamientos con el propósito de construir una Teología moral bajo la ética cristiana⁴². A ese respecto, aclara 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.⁴³

En torno a los deseos de renovación, Trigo explicita 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.⁴⁴

De esta forma, podemos destacar autores como Jocham Magnus (1893), quien entiende la realidad del cuerpo místico de Cristo como una norma eficaz de la vida cristiana. En ese

⁴⁰ Trigo, *Moral fundamental*, 34.

⁴¹ En los intentos de la renovación de la Teología moral, se llama la importancia de la fe, como señala Pinckaers; la fe nos llama a situar nuestro principio y nuestro fin fuera de nosotros, en Dios por Jesucristo, ya sea en el orden del obrar, por la caridad que es amor a Dios por encima de todo, porque Él nos amó primero; ya sea en el orden del conocimiento, por el asentimiento a la Palabra para que nos ilumine y nos guíe, y esto a riesgo de parecer loco y escandaloso a los ojos del mundo. Éste es el comienzo de la teología cristiana; sin este acto de fe original, no hay auténtica teología (Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 353).

⁴² Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 13.

⁴³ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 21.

⁴⁴ *Ibíd.*, 33.

mismo sentido, Karl Weber (1888) propone una Teología moral cristocéntrica. Asimismo, Franz Xaver Von Linsenmann (1898), elabora una Teología moral de inspiración paulina, demostrando 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 Dios⁴⁵.

A partir de 1940, en las proximidades del Concilio Vaticano II, se evidencia el centro de la discusión a partir de la oposición explícita entre dos corrientes o tendencias muy bien conocidas por la Teología moral. Sobre el tema, Trigo explicita "...la de los autores que tendían a centrar la Teología moral en la ley natural, identificándola prácticamente con la ley de Cristo, y la de aquellos que, por el contrario, proponían el retorno evangélico a las virtudes teologales"⁴⁶. Sobre estas dos fuertes tendencias volveremos más adelante.

El esfuerzo de muchos teólogos para situar a Cristo como eje de la Teología moral es notable. Esa postura implica el abandono de las normas casuísticas, en donde el sujeto es extremadamente vigilado por la Ley. La diferencia, con respecto a los manuales de moral, radica en la ausencia de la ley del amor, del seguimiento a Cristo⁴⁷. Estas contiendas fueron muy importantes durante el proceso de renovación. Sobre el asunto Vidal describe que:

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.⁴⁸

De lo anterior, nos surge un interrogante, ¿qué pedían los teólogos renovadores? Trigo, responde a ese cuestionamiento, explica:

En primer lugar, una moral que diese cabida a la Sagrada Escritura y que situase el obrar cristiano en el conjunto del dinamismo de la gracia; y, en segundo lugar, una moral que prestase mayor atención a los valores humanos, en una doble dirección: el estudio de la antropología y

⁴⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 257.

⁴⁶ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 42.

⁴⁷ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 14.

⁴⁸ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 510.

la integración de las realidades terrenas en la moral. En resumen: el renacimiento bíblico y la apertura de la teología moral a lo humano.⁴⁹

Vemos que la apuesta perseguía la superación del legalismo moral, presente en los manuales, que se tornaba hasta irrefutable la relevancia de esos compendios en el contexto preconciliar. Por ello, entre las diversas quejas de este contexto, se sitúan las críticas a esa moral centrada en el juridicismo/heterónimo, carente de una fundamentación mucho más ontológica, que restaba importancia a la vida sacramental y a las virtudes teologales que, en últimas, debían ser el eje de la Teología moral. La queja también aludía a la falta de atención en los actos morales subjetivos, aunque sí daba mayor trascendencia a los puntos negativos, a las prohibiciones y al esfuerzo personal, por tratar de alcanzar las virtudes⁵⁰; tal como lo describe a detalle Trigo.

Se propone, de esta forma, una revisión a los manuales de Teología moral, para darles mayor consistencia en el ámbito teológico, otorgándoles un rasgo mucho más fidedigno y próximo a la moral neotestamentaria. Aquí es importante introducir una precisión relevante sobre el asunto de los manuales:

La moral de los manuales constituye, innegablemente, una de las principales etapas de la historia de la teología moral. Se ha hecho clásica y su influencia ha predominado hasta nuestros días. Se extendió mediante la predicación, la catequesis y la enseñanza en todas sus formas. Se impuso hasta el punto de que muchos no imaginan que pudiera haber, o que haya existido a lo largo de la historia de la Iglesia, otra concepción de la moral. Ejerció incluso una acción en el resto de la teología y llevó a concebir los dogmas bajo el ángulo de la obligación, como proposiciones impuestas a la fe por la autoridad del Magisterio, que se deseaba reducir al mínimo, como una construcción hecha a la razón, mientras que los Padres miraban los dogmas como una fuente superior de luz.⁵¹

Ahora bien, con la anotación previa, se hace más evidente la necesidad de innovar en temas morales, al reposar estos por tiempo prolongado bajo intentos de renovación. En este

⁴⁹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 43.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 333-334.

sentido, Tomás Trigo recupera el aporte de Pinckaers⁵² y reitera esos deseos de una mejor maduración en la Teología moral:

...elaborar una moral que refleje fielmente la primacía de la caridad en la vida cristiana, como sucede en la moral joánica, centrada en el mandamiento nuevo; ligar más estrechamente la teología moral a la vida de la Iglesia, y abrirla a todas sus dimensiones, especialmente a la dimensión sacramental. [...].

En segundo lugar, advierte la necesidad de tener en cuenta que la moral cristiana posee una nueva dimensión revelada por la fe, una dimensión que trastorna nuestras concepciones y el sentido mismo de las palabras, y que abre nuevas e insospechadas perspectivas a realidades como el amor, el sufrimiento y la muerte.⁵³

La Teología moral, evidentemente, yacía en un ambiente de exageración casuista, con carentes inspiraciones bíblicas y, por supuesto, Cristo no era el centro en esos temas morales.

Claramente el Concilio Vaticano II⁵⁴ es el punto de llegada de un largo movimiento renovador de la Teología moral, iniciado en el siglo XIX, como hemos podido constatar previamente y, al mismo tiempo, es un punto de partida que hasta hoy no está totalmente acabado. Con la llegada del Concilio Vaticano II se traza una nueva orientación en torno a Teología moral católica, en donde el decreto sobre la formación sacerdotal proporciona una contribución. Häring aclara 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. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en caridad.⁵⁵

⁵² Para mejores aclaraciones referentes al tema, desde el período patrístico hasta la gran escolástica, véase Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 241-291.

⁵³ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 47.

⁵⁴ Con respecto a la Teología moral, Häring es consciente que el Concilio Vaticano II ha marcado una variación decisiva en la manera de entender dicha disciplina, cuya gran novedad puede resumirse en dos notas esenciales: el diálogo y una acentuada predicación del mensaje de vida en Cristo Jesús (Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 35-39).

⁵⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 76.

El Concilio exhorta a que la Teología moral se renueve con un contacto más vivo y próximo al misterio de Cristo, para que ahora recobre mayor centralidad y significación, junto con la historia de la salvación. Ahora, al considerar la centralidad de Cristo en una moral autónoma-posconciliar, se proporciona una nueva forma de hacer Teología moral, donde el Evangelio y el Nuevo Testamento, con una adecuada exégesis, empiezan a tener cabida. Esto se debe a que la fe cristiana tiene como centro y vértice un acontecimiento histórico, el acontecimiento de Cristo⁵⁶. “Uno de los principales empeños de la renovación de la moral postconciliar ha consistido en devolver la identidad teológica a la moral”⁵⁷.

Asimismo, Vidal⁵⁸ muestra de forma clara e indiscutible, un nuevo pensamiento: “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”⁵⁹. Por lo tanto,

un resultado de este proceso renovador ha sido la aparición de una nueva rama de la moral que, después de algunas vacilaciones, ha tomado el nombre de *Moral fundamental*. Su construcción ha sido lenta y laboriosa. Sus iniciadores comenzaron tratando parcialmente algunas cuestiones generales de moral y sólo más tarde se han podido ensamblar todas las piezas en un tratamiento más unitario. El resultado ha sido un tratado de moral que ha abandonado totalmente las perspectivas del clásico tratado *De principiis*. No se trata ya de establecer unos principios generales, útiles para la resolución de los casos, ni de establecer unos principios éticos generales, a los que (sic) más tarde se les pueda añadir alguna reflexión cristiana a modo de complemento. Es cierto que la *Moral fundamental* trata también de los problemas que plantea la opción ética, la norma o la conciencia, pero su enfoque es, sobre todo, antropológico y teológico. Intenta buscar los caminos para traducir la fe a la vida real y para iluminar la responsabilidad del cristiano en sus opciones concretas. Fiel al Vaticano II, se nutre de la Escritura, muestra el sentido de la vocación cristiana y la misión del cristiano en el mundo, sin

⁵⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 265.

⁵⁷ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 522; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 15.

⁵⁸ Marciano Vidal hace el esfuerzo por superar las estrecheces de aquella visión objetiva de la moral reducida al acto, proponiendo así otra manera, la cual se identifica al dinamismo ético de la persona. Para Vidal, la Teología moral tiene como objeto de reflexión acerca de lo bueno tanto subjetivo como objetivo (Ver Vidal, *Moral de actitudes I*, 31s).

⁵⁹ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 515.

olvidar las aportaciones de otras ciencias que le ayuden a un mejor conocimiento de la persona humana.⁶⁰

Sobre esta anotación, podemos inferir que “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’ ”⁶¹. Así percibimos y subrayamos la valoración de la vocación de los fieles en Cristo, que es la gran apuesta de Häring⁶². Esos presupuestos suponen, en parte, la superación del legalismo moral que ha conducido a la Teología moral por siglos⁶³. Pero, como expresábamos con anterioridad, el tema no está del todo aclarado y definido, pues aún se conservan dos fuertes tendencias.

En la primera tendencia, se sitúan los teólogos que rechazan los presupuestos de la moral propuesta por el Concilio Vaticano II, conservando así los antiguos planteamientos de la moral tradicional, heterónoma, es decir, la de los manuales de Teología moral/casuística. En la segunda tendencia, se encuentran aquellos teólogos que apuestan por una moral renovada, autónoma, que tienen a Cristo y su llamado al seguimiento como centro de la moral. A este segundo grupo pertenecemos y sobre este fundamento, versa nuestra investigación. En la secuencia trataremos de aclarar el tema de estas dos posturas en la Teología moral.

1.2 El debate moral entre dos tendencias

En este segundo punto, intentaremos esbozar el debate teológico moral que se ha gestado desde el contexto preconiliar, entre dos grupos de teólogos, los objetivistas y los subjetivistas; también podríamos llamarlos, en este apartado de nuestra investigación,

⁶⁰ Escudé, *Moral fundamental postconciliar*, 277; Podga, “Teología moral postconciliar”, 61.

⁶¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 100.

⁶² El manual de B. Häring *La ley de Cristo*, puede considerarse como una síntesis de los principios que se iban expresando en numerosas publicaciones: imitación de Cristo, reino de Dios, primado de la caridad. La moral es ante todo respuesta del hombre a la llamada de Dios. [...]. El gran mérito de B. Häring es haber divulgado a nivel de manuales los principales resultados de las investigaciones de la teología moral maduradas sobre todo en Alemania de 1920 a 1950 (Vereecke, “Historia de la teología moral”, 841).

⁶³ La tarea del moralista cristiano, en el momento actual, es vasta y compleja. Exige de él una reflexión que llegue hasta los fundamentos de la moral. Nos parece que un buen medio para conseguirlo es comparar las diferentes sistematizaciones de la teología moral que se han elaborado en la historia, en particular, en san Agustín, en santo Tomás y en la casuística (Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 335).

preconciliares o tradicionales y posconciliares. El primer grupo, preconciliares, propugna una moral legalista, centrada en la ley -moral heterónoma-; el segundo grupo, los posconciliares, defienden una moral centrada en la persona de Cristo -moral autónoma-.

El Concilio Vaticano II apuesta a la línea renovada de pensar la Teología moral⁶⁴, dentro de un programa de *aggiornamento*⁶⁵, y ha trabajado, con singular preocupación, a favor de esa renovación⁶⁶. El tema, indudablemente, emerge en medio de una gran discrepancia,

...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 preconciliar 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, con lo cual se aleja de ese legalismo moral.⁶⁷

El interés del Concilio Vaticano II no se concentraba en los temas de moral, incluso, no existe ningún documento alusivo a la Teología moral, apenas meras consideraciones sobre esta, que señalaban los esfuerzos de renovación que venían forjándose en el siglo XX⁶⁸. La moral posconciliar persigue desarrollarse, desde una clave cristológica, al tratar de abandonar ese obsoleto entendimiento de la moral tradicional que había dominado a la Iglesia durante más de tres siglos, tal como lo describe Vidal⁶⁹. En este sentido, Múnera indica que:

Todo el Antiguo Testamento está lleno de prescripciones y normas morales que aparecen permanentemente como la forma de relacionarse con Yahvéh. Pareciera que estas normas y prescripciones constituyan la Teología Moral del Antiguo Testamento.

⁶⁴ Ver Vidal, *Moral de actitudes I*, 113-121.

⁶⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 16.

⁶⁶ Ver Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 518-524.

⁶⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 13.

⁶⁸ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la ética*, 511.

⁶⁹ *Ibíd.*, 517.

Pero, por otra parte, ya hemos detectado que no poseen validez universal para toda la humanidad ni para el Cristianismo. No podríamos, entonces, ubicar allí una Teología Moral a la que (sic) pudiera llamarse parte integrante del proceso revelatorio y que pudiera ser asumida como válida después de interpretarla desde el Nuevo Testamento.⁷⁰

Retomando el tema, el contexto del debate se ha suscitado entre dos grupos de teólogos: los preconciarios y los posconciarios. Los preconciarios, se fundamentan en una moral objetivista/heterónoma, centrada en la Ley y en su cumplimiento, que "...comporta una alienación del hombre, la pérdida de su autonomía y de su libre responsabilidad, de modo que para que (sic) el hombre conserve su dignidad como persona se verá necesario que se rija de modo autónomo"⁷¹. El otro grupo, los teólogos posconciarios, son aquellos que fundamentan una moral cristocéntrica, es decir, desde el seguimiento, desde la conciencia y libertad de cada sujeto, en donde se es capaz de elegir una opción fundamental positiva en la concretización de su salvación.

La opción fundamental en mención se desarrolla con bastante fuerza en el grupo de los moralistas posconciarios, a partir de la moral autónoma, convirtiendo a esta en el elemento clave que nos posibilitará, más adelante, referirnos al tema de la salvación. A raíz de esta categoría teológica de la opción fundamental, se desprende la controversia en torno a la moral cristiana, con mayor intensidad, entre estos dos grupos de teólogos. Inmediatamente después del Concilio Vaticano II, se intensifica este debate sobre la especificidad de la moral cristiana, en donde participan muchos de los grandes teólogos de la época⁷².

Como nos muestra Gil⁷³, el punto de partida del debate se sitúa años atrás, específicamente, en la XXVIII Semana de los Intelectuales Católicos, cuyo tema de fondo era la *Moral humana, moral cristiana*. Ahí se estructura el debate sobre la especificidad de la moral cristiana, la cual adquiere gran importancia, mucho más de aquella que se hubiese podido pensar. Allí se tocan asuntos de suma relevancia⁷⁴: la revelación, la salvación, la Gracia, el pecado, la fe, la justificación, la redención, el seguimiento, etc.

⁷⁰ Múnica, "Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo", 4.

⁷¹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 111.

⁷² *Ibíd.*, 19.

⁷³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 317-318.

⁷⁴ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 22.

Hechas estas precisiones, se facilita entender aquella controversia sobre la opción fundamental, surgida entre las dos mencionadas corrientes teológicas, pues este concepto trae consigo grandes repercusiones en asuntos como la conciencia, la libertad, la responsabilidad, el pecado, la Gracia y la salvación, entre otros. El debate en la moral, entonces, ha estado en medio de dos posiciones: por un lado, entre los que asumen la opción fundamental como una instancia estructuradora del dinamismo moral (subjettivistas o conciliares). Por otro lado, entre los moralistas que piensan que la opción fundamental no es más que una caída en el subjettivismo, pues no tienen en cuenta el valor objetivo de los actos morales (objetivistas o preconciarios)⁷⁵.

Los teólogos preconciarios consideran que tal comprensión subjettivista ha contribuido a la pérdida del sentido sobre el pecado y, a su vez, ha originado la crisis que atraviesa el sacramento de la penitencia; como muestra Gil. Esta posición no conduce a un desarrollo conceptual idóneo sobre la salvación, pues difiere mucho de aquella que pretendemos exponer, por eso, nuestra postura, en parte, es de rechazo ante esa opción legalista preconciar.

No cabe duda de que el recelo es fuerte en torno a la opción fundamental, por parte de los teólogos preconciarios, tal como se evidencia en los documentos magistrales⁷⁶. Uno de ellos, fue abordado en la encíclica *Veritatis splendor*⁷⁷ (1993), donde el tema no fue debidamente interpretado, pero sí rígidamente criticado. Nosotros, por el contrario, integramos ese grupo de teólogos que asumen la opción fundamental como una instancia estructuradora del dinamismo moral, que brinda elementos suficientes para comprender mejor y, a su vez, explicar la salvación desde el ámbito de una moral renovada, una moral de opción fundamental⁷⁸, del seguimiento a Cristo.

⁷⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 318; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciar”, 18.

⁷⁶ La teóloga Gil hace una mejor profundización en esta crítica o sospecha que el magisterio ha tenido con la opción fundamental. De ahí se exponen documentos como la declaración Persona Humana (1975), la exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II, Reconciliación y Penitencia (1984) y la encíclica *Veritatis splendor* (1993). Para mayores aclaraciones véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 319-350.

⁷⁷ En mi trabajo de grado busco hacer la aclaración sobre las críticas presentadas en la encíclica *Veritatis splendor*, mostrando sus acusaciones frente a la comprensión de la opción fundamental. De igual forma, con la ayuda de teólogos como Nello Figa, Fuchs, Vidal y Gil (Ver Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciar”, 19-28).

⁷⁸ Sobre el paradigma de la moral de opción fundamental y de actitudes, véase Vidal, *Moral de opção fundamental e atitudes*, 124-129.

Aunque estemos dentro de la controversia, consideramos que ambas perspectivas, la objetivista y la subjetivista, han reflexionado equivocadamente; una, ha olvidado la contribución de la otra y eso debe solucionarse para evitar futuros problemas⁷⁹. Al ser múltiples, Marciano Vidal nos proporciona una posible resolución dialéctica:

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).⁸⁰

Es sumamente importante encontrar un justo equilibrio para no caer en riesgo de permanecer, exageradamente, en el objetivismo moral ni tampoco en el subjetivismo moral, pues para una coherencia adecuada la moral tendrá que ser, al mismo tiempo, objetivista y subjetivista⁸¹; la Teología moral desea mostrar lo bueno sobre lo subjetivo, pero también lo bueno sobre lo objetivo⁸². “La persona es el lugar adecuado de lo moral y, consiguientemente, el contenido nuclear del valor moral”⁸³.

⁷⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 18.

⁸⁰ Vidal, *Moral de actitudes* I, 444-445.

⁸¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 18.

⁸² Ver Vidal, *Moral de actitudes* I, 31s.

⁸³ *Ibíd.*, 445.

Es importante subrayar que esta controversia es un problema antropológico⁸⁴, contrario a la sospecha que pareciese suscitarse con la opción fundamental; ella pretende dar valor a las decisiones concretas, pues su dinámica se sustenta en elecciones particulares. La opción fundamental y las elecciones concretas no traen consigo existencias separadas, sino que más bien se impelen oscilaciones dialécticas entre la una y la otra⁸⁵. Sobre esto volveremos en detalle más adelante.

El sacerdote jesuita Múnera introduce una aclaración brillante, la cual, es menester entrar a considerar:

No es, pues, posible construir una Teología Moral repitiendo proposiciones surgidas en siglos pasados o escritas por genios teológicos del pasado simplemente porque forman parte de la manera tradicional como la Iglesia asumió valiosas posiciones teológicas no identificables, sin embargo, con el mismo depósito de la fe o “Tradicición” de la Iglesia.

Son aportes que a través de los siglos fueron fruto de la interpretación coyuntural de los teólogos. No que tales interpretaciones carezcan de valor o autoridad. Pero reconociendo que se debieron a situaciones específicas y a modos de pensar perfectamente comprensibles en su época. Lo cual por sí mismo determina que tales interpretaciones no puedan ser asumidas como indefectiblemente normativas para los tiempos posteriores de la Iglesia.

Especialmente cuando las posiciones teológicas pretéritas, y muy en particular en el campo de la Moral, se fundan sin lugar a dudas en una lectura no exegética de la Sagrada Escritura o contradicen los principios hermenéuticos obligatorios de la actualidad, es imposible asumirlas o continuar manteniéndolas como “doctrina de la Iglesia” exigible en el tiempo presente.⁸⁶

El ambiente posconciliar se orienta a partir de una elaboración de la moral cristiana⁸⁷, que debe responder a nuestra actualidad; una concepción bien entendida y explicitada por Múnera. En este sentido, Trigo acrecienta 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

⁸⁴ Es válido resaltar que el énfasis antropológico que damos en la moral, jamás se trata de una antropología perfeccionista, la cual llevaría el sujeto a cerrarse en sí mismo. Para más consideraciones, véase Hortelano, *Problemas actuales de moral I*, 204-206.

⁸⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 341.

⁸⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema I: Criterios eclesiales de discernimiento”, 4.

⁸⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 20.

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.⁸⁸

En el ambiente posconciliar la valoración de la persona⁸⁹, en su totalidad, adquiere gran relevancia, no en determinados actos aislados de su realidad, sino en la plenitud de estos que se sitúan conjuntamente con su conciencia que, en últimas, es de donde provienen sus opciones más íntimas. Asimismo, la persona de Cristo alcanza centralidad en el tema moral, desplazando así a la ley/mandamientos que, previamente, ocupaba ese lugar. Es un modo distinto de pensar la Teología moral y, desde esta perspectiva, queremos avanzar en nuestra investigación⁹⁰.

Si observamos la validez de la normatividad moral del Antiguo Testamento⁹¹, en relación con la moral del Nuevo, podríamos tomar como ejemplo un fragmento del Evangelio de Mateo que nos muestra a la nueva justicia superando a la antigua. Para tal fin, Múnera nos demuestra en qué consiste, veamos la secuencia:

Jesús, a un joven judío le propone la Moral del Antiguo Testamento resumida en el Decálogo, para que sea un buen judío. Pero propone como alternativa otra Moral, la del Nuevo Testamento. Esta no consiste en cumplir aquellos preceptos del Antiguo allí enumerados. Sino que consiste en un seguimiento personal de Jesús. Un seguimiento que es algo mucho más profundo y trascendente que el acompañar a Jesús en sus correrías. Y, correlativamente con el texto de Mateo 5, 48: se trata de alcanzar la perfección, la del Padre que está en los cielos. Y esa perfección se alcanza por esta nueva forma de Moral, la propia del Nuevo Testamento, que tiene que ver con un seguimiento de Jesús consistente en la adquisición de su propia vida, de su propia realidad de Hijo del Padre, de la posesión de su Amor infinito.

No quiere decir esto que Jesús rechace o niegue la importancia de los preceptos del Antiguo Testamento. No. Se trata de entender que esos preceptos son válidos y necesarios para alcanzar la salvación en términos de Judaísmo y, por consiguiente, quien los incumpla o enseñe a no

⁸⁸ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 112.

⁸⁹ Se percibe tanto en la labor teológica de Häring como en la de Fuchs que 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 (Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 117).

⁹⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 20.

⁹¹ No se puede asumir la moralidad del Antiguo Testamento como normativa para el Cristianismo porque el Antiguo Testamento tiene que ser interpretado a través de y a partir del Nuevo. (Dei Verbum N° 12). Y porque la contextualidad histórica del Antiguo es sólo preparatoria del Nuevo dentro del proceso de pedagogía divina (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 2).

cumplirlos en su contexto judío, por supuesto que merece el rechazo de Jesús. Pero en el contexto del Nuevo Testamento, la proposición Moral no es precisamente el cumplimiento de los preceptos del Antiguo Testamento, sino la tendencia a la perfección del Padre, que se logra mediante el seguimiento de Jesús. Seguimiento de orden teologal como lo señala el resto del Nuevo Testamento.

Por lo demás, quien sigue así a Jesús, cumple de sobra la Ley y los Profetas. No en razón del cumplimiento de los preceptos del Antiguo Testamento, sino en razón de los fenómenos que suceden ontológicamente al seguidor de Jesús cuando alcanza el acceso a la perfección del Padre.⁹²

Sobre estas anotaciones, se puede afirmar que la Teología moral posconciliar se fundamenta en una adecuada exegesis bíblica⁹³, que se mantén en la fuerza del Nuevo Testamento, en donde Cristo es el centro. Así las cosas, Múniera reitera tres puntos elementales, entre estos dos Testamentos, que nos permiten comprender mejor la razón por la cual se ha caído en una serie de malentendidos sobre la Teología moral y que, aún hoy día, pueden evaluarse. Al respecto, él expone que:

- Un trabajo exegético de las normas morales del Antiguo Testamento permitirá captar que muchos elementos han sido invalidados por la normatividad del Nuevo Testamento y que, por tanto, han sido introducidos ilegítimamente en el Cristianismo. Allí en realidad no había Moral directamente “revelada”.

- También se debe analizar muy cuidadosamente el concepto de Dios relacionado con la Moral israelita: el Dios que castiga aun en generaciones subsiguientes las faltas contra la ley; el Dios que ordena el aniquilamiento de los enemigos; el Dios que maneja los triunfos y fracasos (sobre todo militares) de acuerdo con el comportamiento ético señalado por la ley; etc. Aquí se verá qué valor de revelación tiene tal concepto de Dios, supuesto, claro está, el Nuevo Testamento. Y el concepto de Dios es definitivo para la comprensión de la Moral.

- Y conviene, en relación con lo anterior, considerar el concepto de pecado en el Antiguo Testamento. Se verá cómo reside principalmente en la violación de la ley y en la consecuente “ofensa” a Dios; aparecerá como objeto de castigo y con carácter hereditario; será asumido como generador de culpa histórica. Si tal concepto de pecado se confronta con el Nuevo Testamento, se

⁹² Múniera, “Apuntes de Clase. Tema 3: Moral del Nuevo Testamento”, 4.

⁹³ En consecuencia, el concepto del pecado debe ser comprendido, explicado e interpretado desde el horizonte de la revelación y salvación, dado que no hay hombre real fuera del horizonte de la gratuita oferta de auto comunicación de Dios (Berríos, “Teología transcendental y praxis”, 479).

descubrirá que no es aceptable por el Cristianismo, y que no puede ser tomado como “contenido” de la revelación.⁹⁴

En este punto del trabajo, es imprescindible exaltar el documento *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, del cual se desprende una auténtica contribución sobre los fundamentos para poder construir una auténtica moral cristiana, desde una moral autónoma⁹⁵. Por tanto, nos parece esencial describir el literal numeral 16 de este documento, en donde el Concilio Vaticano II 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.⁹⁶

Es evidente que el Concilio invita a que otras disciplinas teológicas, además de la moral, se renueven por un contacto mucho más vivo con el misterio de Cristo⁹⁷ y con la historia de la salvación⁹⁸. Vereecke hace un aporte valioso, al afirmar que:

Sobre el uso de la Escritura en la teología, el decreto OT, en el numeral 16, de las directrices para construir una moral centrada en el misterio de Cristo y en la historia de la salvación. El uso de la Escritura debe fomentar la presentación científica de esta moral, que debe estar orientada a la vocación a la cual son llamados los fieles en virtud de su unión con Cristo. En el centro de esta moral se encuentra la caridad, en la cual los cristianos encuentran la obligación de dar frutos para la salvación del mundo.⁹⁹

Esto se anuda en un enorme cambio, comparable con el de aquella Teología moral que reinaba en ese momento. Asimismo, Berríos señala la razón de esa nueva perspectiva al afirmar que “la fe cristiana tiene como centro y vértice precisamente un acontecimiento histórico, el acontecimiento de Cristo”¹⁰⁰.

⁹⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 6.

⁹⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 20.

⁹⁶ Concilio Vaticano II, “Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal” 16.

⁹⁷ Ver Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 35-36.

⁹⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 265.

⁹⁹ Vereecke, “Historia de la teología moral”, 841.

¹⁰⁰ Berríos, “El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, 420.

A través de dicho acontecimiento, se va a sustentar gran parte de la moral posconciliar, y es en el marco de esta moral renovada donde situaremos todo el debate sobre la salvación, que no proviene de un cumplimiento sino del seguimiento, a partir de una opción fundamental elegida en libertad y con plena conciencia en respuesta al llamado de Dios. De esta forma, la moral cristiana empieza a cimentarse en la revelación de Cristo¹⁰¹, pues “... 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”¹⁰².

Percibimos que es innecesario un cumplimiento legalista, como aquel que sostenían los teólogos objetivistas/tradicionales, y más innecesario aún, seguir atado a aquellos compendios teológicos propios de una moral casuística fundamentada en los mandamientos, donde no hay elaboración de una exégesis¹⁰³ previa que se adecue a su contexto. Entonces; ¿qué se puede hacer con el Nuevo Testamento frente a la moral? La moral posconciliar, fundamentada en los pilares del Nuevo Testamento, debe establecerse en términos de una Antropología Teológica, que considere la plenitud de la revelación realizada en Jesucristo.

En consecuencia, y de acuerdo con los criterios hermenéuticos establecidos por el Vaticano II, el acercamiento al Nuevo Testamento para percibir allí una Teología Moral, deberá evitar ciertos caminos de tratamiento del tema:

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.

En consecuencia: muchas expresiones puestas en boca de Jesús no necesariamente pueden ser tomadas como palabras históricas de Jesús (“ipsissima verba Iesu”) sino como interpretaciones legítimas del pensamiento y expresión de Jesús, asumidas por la comunidad cristiana post-pascual.

¹⁰¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 21.

¹⁰² Häring, *La ley de Cristo* I, 37; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 21.

¹⁰³ En esta índole, coherente con la exégesis, es como se comprenden los textos de San Pablo tan enérgicamente contrarios a la Ley a la que (sic) declara abolida (Véase principalmente la Carta a los Gálatas). Y recordemos la explícita expresión paulina: “De este modo queda abogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que (sic) la Ley no llevó nada a la perfección, pues no era más que introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios” (Heb 7, 18) (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 3: Moral del Nuevo Testamento”, 4).

Otro tanto habrá que decir de muchas de las actuaciones de Jesús narradas por el Nuevo Testamento. Deberán ser tomadas como interpretaciones legítimas del comportamiento y de las actitudes de Jesús, asumidas por la comunidad cristiana post-pascual.

En este sentido, los hechos y palabras de Jesús resultan normativos para todos sus seguidores: como referentes de la plenitud de la revelación.

Supuesta la contextualización histórica de la revelación en un ámbito étnico y cultural determinado como es el de Israel en la época de Jesús, no se puede pretender una universalización de los datos morales del Nuevo Testamento. Aplicando también al Nuevo Testamento la proporción de proporciones, los comportamientos éticos están contextualizados: las actitudes y criterios de Jesús, son normativos para los cristianos, pero en el Nuevo Testamento aparecen aplicados en un contexto socio-cultural determinado. Así, pues, lo que (sic) resulta normativo son esos criterios y actitudes, pero referidos al contexto socio-cultural actual. Con lo cual se muestra cómo la Moral cristiana moderna no es relativista porque mantiene la unidad de criterios y parámetros crísticos como referente último del obrar moral cristiano, si bien es una Moral relativa porque no los absolutiza sino que los considera susceptibles de ser referidos a realidades socio-culturales diferentes, con lo cual el proceder cristiano aparece distinto en diversos momentos y circunstancias de la historia.

Por lo demás, dado que la Teología Moral en cuanto procedente de la revelación reside propiamente en una Antropología Teológica, no se podrán asumir las prescripciones neotestamentarias como el “contenido” esencial de una Moral evangélica revelada.¹⁰⁴

Aclarado lo anterior, cabe señalar una breve anotación sobre la importancia que adquiere la revelación en la teología posconciliar, esto posibilita una mejor comprensión en torno al pecado, superando así la antigua visión legalista del cumplimiento, dando apertura a la libertad y la conciencia de cada persona en el proceso de respuesta al llamado, en busca de la salvación, que acontece a través de una recta opción fundamental. Veamos en la secuencia algunas consideraciones sobre la revelación.

Consideración sobre la Revelación:

El Concilio Vaticano II muestra que Dios se expresa, él se comunica, se pronuncia a sí mismo con hechos y palabras. Este Dios palabra se encarnó en Jesús, que es palabra encarnada,

¹⁰⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 3: Moral del Nuevo Testamento”, 1-2.

palabra hecha hombre que se dirige a nosotros. Jesús es la verdad absoluta, la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que trasmite esa revelación, resplandeciendo en Cristo, que es mediador y plenitud de toda revelación¹⁰⁵.

La teóloga Gil señala que “...el objeto de la revelación es la auto comunicación de Dios y de salvación, y en Cristo Jesús Dios se nos revela plenamente; esta autocomunicación de Dios en Jesucristo es definitivamente e insustituible”¹⁰⁶. Cristo es el salvador, es oferta y cumplimiento de la promesa absoluta. Gil, 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”¹⁰⁷.

Con la revelación Dios autocomunica su designio salvífico. Veamos una importante precisión del Concilio, formula:

Mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, “para comunicarles los bienes divinos, que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana”.

Confiesa el Santo Concilio “que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas”; pero enseña que hay que atribuir a Su revelación el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano.¹⁰⁸

Entendemos, entonces, que la moral cristiana se sustenta en la revelación. Gil complementa esto al afirmar que “la moral cristiana se fundamenta ante todo en la realidad inaudita de la Gracia, de manera que su principio último no es la razón sino la fe por la cual recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación”¹⁰⁹; así también lo considera Häring¹¹⁰.

¹⁰⁵ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 2; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 21.

¹⁰⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 267.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 268.

¹⁰⁸ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 6.

¹⁰⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 267.

¹¹⁰ Ver Häring, *La ley de Cristo I*, 36-38.

Dentro de esta perspectiva, podemos rescatar la aportación de Fuchs¹¹¹, al mostrar que Cristo es la norma, el ideal y el ejemplo que cada persona debe seguir con su comportamiento; no se trata del deber de realizar determinados valores o del cumplimiento de normas morales, leyes o preceptos, porque el dinamismo de la Gracia es el que en realidad configura nuestro ser¹¹², y a través de ella, podemos alcanzar la salvación. Al respecto, Gil hace una importante precisión, expresando, en consecuencia, que “...el concepto de pecado debe ser comprendido, explicado e interpretado desde este horizonte de revelación y salvación; porque no hay, de hecho, hombre real fuera del horizonte de la gratuita oferta de la autocomunicación de Dios, y esta misma determina el ser más profundo de ese hombre real y concreto”¹¹³.

Se vislumbra la diferencia sobre la comprensión del pecado, entre el contexto preconciliar y el posconciliar; a eso nos referiremos más adelante. Ahora, una de las peticiones del Concilio consistía en otorgar especial cuidado al hecho de perfeccionar la Teología moral, que requiere nutrirse siempre de la Sagrada Escritura. Solamente así seremos capaces de avanzar para elaborar una moral renovada y, consecuentemente, obtendremos una mejor comprensión sobre la salvación. La antigua alianza era apenas una preparación hacia Cristo, quien es la plenitud.

Entonces, ¿cómo debemos leer la Sagrada Escritura? El Concilio responde:

...la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Porque todo lo que (sic) se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios.¹¹⁴

¹¹¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 22.

¹¹² Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 134-135.

¹¹³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 268.

¹¹⁴ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 12.

En suma, nos situamos ante una moral autónoma en donde Cristo es el centro, que difiere totalmente de la antigua moral en donde el eje se concentraba en el Antiguo Testamento con sus mandamientos. A ese respecto, Múnera hace un aporte esencial:

Una Teología fundamentada en una interpretación no conforme con la investigación exegética sometida al juicio definitivo de la Iglesia, resulta inválida. Esto es especialmente importante en Teología Moral. Puede suceder que algunos miembros de la Jerarquía hagan sus proposiciones teológicas o teológico-morales sin apoyarse en interpretación exegética avalada por el juicio oficial de la Iglesia. Esto desvirtúa su valor magisterial.

Se reconoce el valor y autoridad del Antiguo Testamento. Pero entendiendo que su finalidad fue la preparación profética de Cristo. Los libros del Antiguo Testamento contienen elementos imperfectos y pasajeros y manifiestan el proceso de pedagogía divina. Alcanzan su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (DV 14-16).¹¹⁵

De ahí se desprende una contribución fundamental para esta nueva forma de hacer Teología moral, siempre iluminada por la Escritura. Gil, en concordancia con ello, 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.¹¹⁶

En este punto, a partir de esta moral que hemos intentado fundamentar y de acuerdo con las contribuciones del Concilio Vaticano II, se rompe aquella concepción de una moral de picos, es decir, de preceptos válidos para todos. De esta forma, adquiere relevancia la vocación que cada persona ha recibido gratuitamente de Dios. En palabras de Häring, es vivir la Gracia recibida, como exigencia fundamental de la moral cristiana. Se trata nada más y

¹¹⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 1: Criterios eclesiales de discernimiento”, 2.

¹¹⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 271-272.

nada menos que de una moral que se sitúa en el ámbito de la Gracia, guiada por la fe, la esperanza y la caridad, en donde el sujeto retoma su responsabilidad.

Ahora bien, de lo plasmado hasta el momento, surge un interrogante, ¿tendrá alguna correspondencia la revelación con la antropología teológica? Para dar respuesta a esta pregunta, recurrimos a la reflexión de Múnera:

Si consideramos que el proceso revelatorio consiste en que Dios se manifiesta al ser humano y manifiesta su designio salvífico sobre el mismo, es inevitable que el ser humano aparezca entonces con unas características nuevas que no se le reconocerían si no hubiera sucedido la revelación. Esto es: el mismo ser humano resulta revelado por el hecho de la comunicación de Dios al hombre. Por lo pronto aparece como interlocutor de una comunicación de Dios y como destinatario de un designio salvífico trascendente.

Podemos afirmar, entonces, que de la revelación resulta una Antropología, que, en este caso, podemos calificar de Teológica por provenir del hecho religioso de la revelación.

Así es como podemos afirmar que lo que (sic) podríamos llamar “contenido” de la revelación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, además de Dios mismo y su designio salvífico, es una Antropología Teológica determinada. Y, siendo el comportamiento humano parte constitutiva de lo antropológico, podemos decir, entonces, que la Moral es parte de la Antropología Teológica.

De esta manera es correcto concluir: lo que (sic) podemos llamar Teología Moral “revelada” en el Antiguo Testamento, lo mismo que en el Nuevo, no es el conjunto de normas y prescripciones morales sino los elementos de Antropología Teológica que surgen del hecho revelatorio. La Teología Moral del Antiguo Testamento, integrante del proceso revelatorio y asumible desde el Nuevo como válida, está constituida por los elementos de Antropología Teológica extractados del fenómeno moral israelita contextualizado en su momento histórico.

En esta percepción del ser humano presentado por la revelación, se capta la moralidad humana como elemento indispensable para su realización intra-temporal y escatológica. Y se sitúan ciertas líneas de comportamiento que muy genéricamente se manifiestan conformes con su destino. Esto es más perceptible en la interpretación teológica del Profetismo. Y siempre en relación con la plenitud mesiánica que se realiza en Cristo.¹¹⁷

¹¹⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 4.

Es fundamental y de suma importancia la centralidad de la Antropología Teológica, pues ella integra la Teología moral y permite una mejor comprensión de la revelación, así como una caracterización adecuada de la salvación.

Habíamos mencionado, previamente, la necesidad de una comprensión acertada del pecado en la Teología moral para comprender la salvación, desde una opción fundamental. A raíz de ello, nos aproximaremos brevemente al pecado, que ha sido mal interpretado a través de la historia; posteriormente, retomaremos la importancia de entender la salvación a partir de la categoría de una opción fundamental situada en la moral autónoma.

1.3 Aproximación teológica sobre el pecado

Para poder hablar de la salvación, en una perspectiva moral posconciliar, es indispensable considerar el tema del pecado desde la óptica bíblica, luego preconiliar, la cual influye directamente en el tema de nuestra investigación.

Al hablar de pecado, hay que considerar la acción de un sujeto que obra de manera consciente y libre -sí así lo es-, el sujeto también se convierte en responsable¹¹⁸ de tal acto, pero, es muy distinto comprender el pecado a partir de la transgresión de la Ley, que comprenderlo desde la ruptura de su amistad con Dios. De esta forma, entremos en el debate.

1.3.1 El pecado desde la Biblia

La primera consideración que debe precisarse antes de hablar del pecado, en la Biblia, es el hecho de que la revelación introduce a la salvación como don inicial y gratuito de Dios al hombre; el pecado, es aquella decisión de la persona de separarse de esta salvación, esto, al considerar que la condición inicial de cada individuo es ser santo y amigo de Dios¹¹⁹.

¹¹⁸ El factor secularización e indiferentismo religioso, que ha influido en la pérdida del sentido de responsabilidad para con Dios, es decir, para con el bien en su consistencia objetiva y en su plenitud absoluta, como punto de referencia imprescindible para el conocimiento de todo lo que (sic) puede llamarse bien o para la orientación de la libertad humana. Dios no tiene importancia para el hombre que está llamado a realizarse en el mundo construyendo su historia (Lafranchi, "Pecado", 1349).

¹¹⁹ Lafranchi, "Pecado", 1349.

De lo anterior, asumimos que “el pecado en este contexto es rechazo de la redención. [...] el pecado no se comprende más que en relación con la gracia de la redención, que es salvación recuperada”¹²⁰. Notoriamente, el (primer) pecado parece estar relacionado con el rechazo de esta Gracia recibida. Siendo así, se debe interpretar el pecado en clave ontológica y de esperanza, a partir de las categorías Gracia, salvación, justificación, etc.

En los evangelios sinópticos Jesús habló muy poco del pecado, lo más significativo para él era expresarse sobre el perdón cuando se relacionaba con temas de pecado; un claro ejemplo de ello es la curación del paralítico (Mc 2,5-10) o la entrada de la pecadora a casa de Simón, el fariseo (Lc 7,47-49)¹²¹, entre otros tantos. Las acciones de Jesús con los presuntos pecadores, están cargadas de amor, de bondad, de misericordia; esto convierte a la salvación en un acontecimiento real y presente. Jesús oferta gratuitamente el perdón y la salvación, no exige la conversión del pecador¹²² (como una obligación moral), pues tal actitud depende de una decisión personal y libre. Múnera amplía en tema, presenta:

Se afirma en el Nuevo Testamento que todos somos pecadores. El fundamento teológico de esta afirmación básica del dogma del Pecado original es la convicción de fe cristiana referente a la necesidad salvífica de Jesucristo: todos necesitamos la salvación de Jesucristo. Salvación del pecado. Esta percepción surgió en la comunidad primitiva cristiana porque sabía que la misión de Cristo Jesús y su característica esencial era salvar a la humanidad del pecado. Jesús es “el Salvador”, El da su vida, derrama su sangre por todos “para la remisión de los pecados”. Los textos de los Sinópticos nos presentan a Jesús con esta específica característica, e incluso así interpretan el nombre mismo de Jesús.¹²³

Al considerar esta aclaración de Múnera, podemos subrayar también la contribución hecha por Gnilka: “Jesús hacía que la salvación se experimentara sensiblemente y para ello se volvía con amor hacia los hombres, los aceptaba, los admitía en su compañía y pronunciaba sobre ellos el perdón de los pecados”¹²⁴. Ahora, conceptuando que en cierta medida somos pecadores, pues todos llevamos dentro un poco de Adán, cabe señalar que en

¹²⁰ *Ibíd.*, 1350.

¹²¹ Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 134.

¹²² *Ibíd.*, 138.

¹²³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 6: Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo”, 3-4.

¹²⁴ Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 144.

la historia de la salvación se ha introducido la antinomia de Adán, Jesucristo. En este sentido, retomamos la anotación de Lafranconi, cuando explicita que:

Cristo al asumir la naturaleza humana aunque permaneciendo verdaderamente Dios y con su humilde obediencia inició una solidaridad de salvación. [...]. Así Cristo, en el cual se realiza la alianza última y perfecta, viene a comunicar efectivamente a los hombres la vida eterna, superando la potencia del pecado, que ni la alianza veterotestamentaria ni la ley mosaica habían destruido. Por tanto, nuestra comunión con Cristo elimina el pecado y nos comunica la vida. Adán suscitó una descendencia de muerte, Cristo dio origen a una descendencia de vida (Cf Rom 5).¹²⁵

De esta forma, podemos considerar que la noción de pecado¹²⁶ es, en primer lugar, un asunto religioso que tiene que ver con Dios. Solo entenderemos correctamente el pecado a partir de una experiencia o relación con Dios¹²⁷. De ahí que Vidal se refiera a tres posibles dimensiones de pecado: a) dimensión religiosa, delante de Dios, contra Dios; b) dimensión comunitaria, pecar es ofender a la comunidad del Pueblo de Dios; c) dimensión intrahistórica, el pecado se concreta en situaciones históricas en aquella que no se realiza el plan de Dios¹²⁸.

Si buscamos considerar la centralidad del Evangelio, veremos que las enseñanzas morales de Jesús se comprenden en el anuncio del Reino de Dios, de la Buena Nueva, con la irrupción de la Gracia y el amor del Padre revelados en su ser. De ahí que la persona de Jesús, su amor y su Gracia, son el centro de convergencia de cada persona, tal como nos lo ha demostrado la teóloga María Gil¹²⁹.

Al considerar el discurso bíblico sobre el pecado¹³⁰, su "...contexto es el de la iniciativa gratuita de Dios; el pecado se define en relación con aquélla como una elección del hombre

¹²⁵ Lafranconi, "Pecado", 1350-1351.

¹²⁶ Vale considerar que la reflexión teológica y la praxis pastoral han sometido a un análisis y a una verificación constante el tema y la realidad del pecado dentro de la comunidad cristiana. A lo largo de la historia, tanto de la teología como de la vida eclesial, se ha intentado plasmar en fórmulas teológicas y en realizaciones pastorales el elemento formal y los aspectos característicos de la realidad del pecado (Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 130).

¹²⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 113.

¹²⁸ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 42.

¹²⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 114.

¹³⁰ En el contexto de la alianza, Israel se dio cuenta que el pecado no es sólo gesto de infidelidad para con Dios, sino que se traduce también en opresión de los hombres. Faraón, el opositor de Dios, es el que oprime a Israel. Él es el símbolo del pecador: orgulloso, jactancioso, prepotente, desdeñoso con todos; su obstinación al negar a Israel el reconocimiento de su dignidad es síntesis de todo pecado, que tiene siempre las mismas connotaciones: despreocupación de Dios y opresión de los débiles (Lafranconi, "Pecado", 1351-1352).

que la rechaza y se le opone”¹³¹ a Dios. En otras palabras, Gil¹³² plantea que el hecho de sustraernos a la invitación que hace Dios en Jesús; es una respuesta negativa ante su mensaje de salvación (Mt 11,20-24). Aún podríamos decir que “...el pecado en sustancia es un gesto por el cual el hombre busca su propia autonomía en oposición a Dios”¹³³. De la misma forma, Sánchez García considera que el pecado:

Resulta ser la negación o antítesis del plan salvífico que Dios realiza por Cristo:

- *pérdida de la gracia de Dios*, de su presencia, imagen y de la relación filial del Padre, a cuya unión y participación el hombre fue llamado;
- *negación a Cristo y a su reino* de gracia, justicia, verdad, libertad, amor, paz y santidad;
- *infidelidad al Espíritu*, que nos guía con sus mociones, dones y carismas;
- *falta de comunión con la Iglesia*, familia de los hijos de Dios, Pueblo santo, Cuerpo místico, comunidad fraterna y solidaria;
- *fallo en la vida teologal*: por el pecado sufre detrimento de fe, esperanza, caridad y los compromisos bautismales; y hasta pueden desaparecer [...].¹³⁴

Con dicha anotación, Häring¹³⁵ considera que el pecado es el abandono del seguimiento a Cristo. Ahora bien, según los evangelios sinópticos, ¿qué podemos entender por pecado? La respuesta, ofrecida por este autor reitera que: “El pecado es: 1) pérdida de la salvación y pérdida de Dios: *hamartía*; 2) oposición a la voluntad de Dios manifestada en la ley: *anomía*; 3) lesión de la justicia a Dios debida: culpa: *adikía*; 4) mentira y tinieblas: *skotos* y *pseudos*”¹³⁶. Por lo visto, la mejor opción del cristiano para alejarse del pecado es incorporarse a Cristo, para dar respuesta a la vocación recibida. En esas condiciones, el camino opuesto al pecado parece ser el de la salvación, máxime cuando se presenta con gratuidad en todas las personas.

Con estas consideraciones, aludimos a Vidal, quien expresa que:

El pecado aparece, en sus múltiples matices expresivos y vivenciales, como el reverso del Plan de Salvación: como aquel conjunto de iniciativas humanas que retardan la realización del

¹³¹ Lafranconi, “Pecado”, 1350.

¹³² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 115.

¹³³ Lafranconi, “Pecado”, 1351.

¹³⁴ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 253.

¹³⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 407.

¹³⁶ *Ibid.*, 397.

designio de Dios. De este modo aparece el pecado como una pérdida de salvación, como una oposición a la voluntad de Dios, etc. Este encuadre teológico queda profundizado o radicalizado más en el Nuevo Testamento al considerar el pecado en *referencia a Cristo*: pecar es rechazar a Cristo.¹³⁷

Jesús busca liberar a sus seguidores y oyentes de la concepción jurídico-externa puntual del pecado, al insistir en la importancia del seguimiento de corazón, superando así la conformidad con los actos externos meramente legalistas¹³⁸. Eso demuestra la preeminencia de estar unidos a Cristo, al seguirlo incondicionalmente. Häring indica que:

La revelación del Nuevo Testamento señala la gracia y el amor de Dios en el Espíritu Santo como la esencia de la nueva ley. Por eso, el *pecado contra el Espíritu Santo* es el más grave y perverso (Mt 12,31; Hebr 6,4ss). El pecado definitivo contra el Espíritu Santo es el separarse de Cristo, a quien acredita el testimonio del Espíritu Santo por la voz que vino del cielo, por los milagros, por la santa Iglesia y por la voz de la conciencia.¹³⁹

De ahí la centralidad del bautismo, sacramento con el cual somos injertados en la vida de Cristo, liberados del pecado y de su poder esclavizante; por ello, la férrea invitación a no apartarnos del amor de Cristo que nos invita, constantemente, al seguimiento que conduce a la salvación. A ese respecto, Lafranconi hace una aclaración, subrayando que:

...si en el AT el pecado era desconocimiento del amor de Dios, que había dado al hombre la ley de la alianza, tanto más grave será en el NT la ofensa al amor de Dios, que le ha dado al hombre su Hijo convertido en alianza. Por eso para el cristiano el pecado tiene siempre el sentido brutal de pisotear la sangre de una alianza de valor definitivo [...]. El pecado, en efecto, se opone a Cristo, que es la vida (Jn 14,6; 15,1-6) y que en la alianza nos comunica la vida del Padre. Por tanto, el pecado se contrapone a la vida, y por eso conduce a la muerte.¹⁴⁰

El Nuevo Testamento invita a permanecer con Cristo, a seguir a Cristo, dejando en segundo plano la Ley (mandamientos) del Antiguo Testamento, a pesar de ahí encontrarse indicaciones que, primigeniamente, nos indicaban que todo ser humano está constituido por

¹³⁷ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 42.

¹³⁸ Gil y Vidal subrayan los principales fragmentos que los evangelios sinópticos presentan sobre el pecado, que puede estar en el corazón del ser humano, pero también que puede ser medido por la ofensa al ser humano siendo en la comunidad el lugar donde se manifiestan los pecados (Ver Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 116-117; Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 123-126).

¹³⁹ Häring, *La ley de Cristo I*, 402.

¹⁴⁰ Lafranconi, "Pecado", 1352.

el pecado, pero también por la Gracia de Dios, que viene de manera gratuita y en abundancia a todos los seres humanos.

Ahora consideremos algunas percepciones sobre el tema, desde el apóstol san Pablo. Cabe recordar que Pablo era un judío cumplidor de la ley, Dios intervino en su vida y le motivó a la conversión, convirtiéndole en un verdadero emisario de su poder salvífico. Tal hecho sucedió camino a Damasco¹⁴¹, arraigándose allí la clave para poder comprender su pensamiento teológico.

Pablo se enfrenta a dos concepciones morales en su labor evangelizadora: la primera, la judía, fundamentada en la ley y en la búsqueda de la justicia; la segunda, la griega, que enseñaba la sabiduría y las grandes virtudes clásicas. Dicha confrontación acaece, principalmente, en la primera Carta a los Corintios y en la Carta a los Romanos¹⁴². Pablo persigue anunciar el Evangelio con su fe de convertido, con la fuerza de su palabra ante la justicia judía y la sabiduría griega, anunciando una nueva virtud, la fe en Jesús, crucificado y resucitado, que se ha convertido en fuente de sabiduría para todos. Así se pone de relieve un nuevo fundamento en la estructura de la moral, la cual era desconocida por los judíos¹⁴³.

Entonces, “Pablo ejerce su influencia y su autoridad desde los niveles espiritual, carismático, teológico, ético, etc.”¹⁴⁴, trasmitiendo a sus comunidades un nuevo horizonte de mundo y de historia, mediante el suceso de la salvación¹⁴⁵. El apóstol Pablo tiene muy claro que el Evangelio es la fuerza de Dios que guía a la salvación de todo aquel que cree (Rm 1,1-16), sabiendo además que los acontecimientos de la salvación y de la Gracia de Dios nos han sido dados a través de su Hijo Jesucristo. Por eso, “en su descripción del cambio en Jesucristo subraya Pablo la necesidad de la fe (Rom 3,22); en la afirmación salvífica de 3,25, tomada de la tradición judeocristiana, añade un <<mediante (la) fe>> que en realidad entorpece el curso de las ideas, pero que quiere aludir a los hombres para quienes ha de ser eficaz la redención de Dios”¹⁴⁶.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 119.

¹⁴³ Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 156.

¹⁴⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 120.

¹⁴⁵ Ver Álvarez, “El cristianismo en Pablo”, 29-31.

¹⁴⁶ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 27.

Por consiguiente, Pablo desarrolla una teología con características propias de su experiencia personal de salvación. Para Pablo, en la Gracia de la salvación y en el don de la justificación dados por Dios, en virtud de la fe en Jesucristo, radica el verdadero imperativo moral (Rm 6,6), que se convierte en fuente profunda de sus motivaciones morales; tal como nos indica Schnackenburg¹⁴⁷ en su libro *El mensaje moral del nuevo testamento*. Al respecto, Gil nos propone una precisión: con lo anterior “...afirmamos que los ejes centrales de la teología paulina, y por tanto, de su moral, son la salvación y la gracia. Y la novedad de la moral de Pablo está en la integración en el misterio de Cristo, por lo cual la meta es la configuración plena con él. Él es imagen (*eikôn*) perfecta del Padre; en él habita realmente la plenitud de la divinidad”¹⁴⁸.

Nótese que el acontecimiento de la salvación tiene la capacidad de configurar la vida del sujeto, de transformarla, alcanzando su totalidad como sujeto de posibilidades en el orden del ser y del obrar, como nos demuestra Álvarez¹⁴⁹. Por tanto, la fe¹⁵⁰ en Jesús es fundamento y centro de la moral paulina. El creyente estará íntimamente unido con Cristo, que transforma profundamente todo su ser¹⁵¹, por eso, quién está con Cristo es una nueva creación, dejando atrás a ese hombre viejo para convertirse en uno nuevo. “La fe produce en el creyente un verdadero cambio de personalidad”¹⁵². Este cambio, puede interpretarse como una transformación que proporciona la fe¹⁵³, en los creyentes que están en orden de filiación, es decir, que nos constituimos en hijos de Dios¹⁵⁴.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 220-222.

¹⁴⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 126.

¹⁴⁹ Álvarez, “El cristianismo en Pablo”, 12.

¹⁵⁰ Si se lee la Epístola a los Romanos por entero, se ve muy bien que la fe en Cristo ejerce su acción sobre toda la personalidad del cristiano, desde su ser íntimo hasta las actividades exteriores con los problemas concretos que en ellas encuentra (Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 159).

¹⁵¹ Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 159.

¹⁵² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 128.

¹⁵³ Lo impactante de la fe de la comunidad primitiva es que en el Nuevo Testamento va a interpretarnos toda la historia y toda la realidad creada a partir de Jesús, el Cristo. No olvidemos que, si bien uno es el Jesús histórico y otro el Cristo de la fe, se trata del mismo sujeto. La comunidad pos pascual nos dice por boca de San Pablo lo siguiente: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas [...]. Todo fue creado en él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia” (Col 1,15). Y en otro texto nos recuerda que somos “creados en Cristo Jesús” (Ef 2,10). Aquí los discípulos no sólo atribuyen al Jesús histórico las características de Dios, sino que ya reinterpretan la misma creación, la historia, el universo entero, desde Jesús. Ya afirman su pre-existencia con anterioridad a todo. Y descubren que la creación ocurre por él y en él (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 5: La moral como antropología teológica Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar”, 2).

¹⁵⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 128.

Con estas anotaciones, Múnera precisa una serie de pasajes bíblicos que fundamentan esta moral:

Son muchos los textos en que el Nuevo Testamento afirma que quien asume a Jesús por la fe, es constituido hijo de Dios. Ante todo: Jesús, Dios-Hijo humanado, declara que su Padre-Dios es nuestro Padre. Pero especialmente en las cartas paulinas encontramos desarrollado el tema de la filiación adoptiva: Rm 8,14.17.19.21.28.29.38. 1Cor 15,24. 2Cor 4,5. Gal 3,26. 4,7. Ef 1,5. 5,1. Fil 2,15. Pero se trata de una afirmación claramente presente también en Juan: 1,12. 11,52. 1Jn 3,1.2.10.

El acceso a esta filiación adoptiva se logra por la fe en Jesús. Entendiendo por fe una incorporación ontológica a Jesús en la vivencia de una experiencia religiosa por la que (sic) Dios actúa en nuestro ser y nos transforma y nosotros reaccionamos cooperando en este proceso de transformación. Por eso se trata de una filiación progresiva: se nace a esta nueva vida, se crece, se llega a la adultez y a la plenitud definitiva. Jn 3,15.36. 5,21.40. 6,27.40.47.54. 10,28. 17,2.3. 20,31. Rm 2,7. 5,18. 6,4.13.23. 2Cor 5,14. Col 3,3. 1Tim 1,16. 1Jn 2,25. 3,14. 5,11.12.13.¹⁵⁵

Se aprecia de esta forma, que Pablo supera el ordenamiento de las leyes judías, opta por el camino de seguimiento y el anuncio de Cristo, como centro de toda su teología y predicación. La meta de la moral paulina¹⁵⁶, entonces, es la imitación de Cristo¹⁵⁷. Esa misma apuesta paulina la retomaría la Iglesia, muchos siglos después, aunque durante siglos también prefirió quedarse y fundamentarse a partir de las concepciones legalistas judías del Antiguo Testamento; allí se explicita la preponderancia otorgada a los Manuales de Teología Moral.

Veamos en la secuencia algunos detalles sobre la concepción del pecado que se tenía en la Iglesia, en el contexto preconiliar, que aún está presente en la mentalidad de los cristianos, que se olvidan del verdadero anuncio salvífico de Dios.

¹⁵⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 5: La moral como antropología teológica Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar”, 4-5.

¹⁵⁶ Ver Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 125-128.

¹⁵⁷ Para profundizar el tema de la imitación de Cristo en la moral paulina y la caridad de concreción de la moral paulina, véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 130-138.

1.3.2 El pecado desde los libros penitenciales y la casuística

En este punto de la investigación, es de suma importancia traer a colación la noción de pecado, proveniente de los libros penitenciales¹⁵⁸. Siendo aquellos textos con catálogos de pecados y de penas que tenían como objetivo ayudar a los confesores, en el confesionario (durante el ministerio de la penitencia), con un interés exclusivo en las obras de satisfacción. Estos no aportan ninguna doctrina moral, apenas elaboran una mera casuística, un tanto caótica, como nos indica Vereecke. De otro lado, los penitenciales¹⁵⁹, proporcionan varias enseñanzas en torno a la vida moral¹⁶⁰.

Estos libros datan de los siglos VII y XII, época conocida como penitencia tarifada o arancelaria, en donde a cada culpa le eran impuestas las respectivas penitencias¹⁶¹, sin considerar la narrativa de cada situación, sino que más bien, se regía según la normatividad. Se trata de una posición que impide mirar a la persona en su totalidad, o sea, a partir de la opción fundamental¹⁶².

Con esta breve información sobre los libros penitenciales, vale la pena señalar que las penitencias eran tarifadas, es decir, a cada culpa se le asignaba una penitencia precisa que consistía en mortificaciones de difícil consideración (mortificaciones corporales, vigiliias prolongadas, rezo de oraciones, pero, sobre todo, ayunos de diversa índole) con una variación de tiempo en cada caso, que podía ser de días, meses, años o hasta de por vida¹⁶³. Aquí también se podrían subrayar las multas pecaminosas, que debían tributarse a una Iglesia o a un monasterio, con esto, se garantizaba la salvación del sujeto.

De lo anterior, es menester considerar la precisión que hace Gil en sintonía con autores como Vogel y Ramos-Regidor:

Las penas impuestas por cada pecado se iban sumando y, de esta forma, según el número y la gravedad de los pecados, se podían contar penitencias que superaban la duración de la vida

¹⁵⁸ Gil aclara que estos libros penitenciales no se pueden equiparar a un manual de moral, dado que no contienen casi ninguna enseñanza teórica (Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 192).

¹⁵⁹ Para adentrar en algunas anotaciones sobre las listas de pecados en orden a la praxis penitencial y algunas divisiones valorativas del pecado, véase Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 218-224.

¹⁶⁰ Vereecke, "Historia de la teología moral", 823.

¹⁶¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 192.

¹⁶² Para una mejor aclaración sobre este tema véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 191-201; o también Vereecke, "Historia de la teología moral", 822-828; y Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, 7-12.

¹⁶³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 196.

entera. Para solucionar esta dificultad, los mismos libros penitenciales presentaban tablas de conmutaciones, compensaciones o redenciones de las penas largas, mediante otras más breves pero más rígidas. [...].

En los penitenciales más antiguos, pareciera que el perdón se lograba *ipso facto*, si se habían cumplido las penitencias impuestas. En los rituales que presentan estos libros se muestran que el pecador, después de la tasación, se retiraba, y tras cumplir la penitencia volvía, por segunda vez, para recibir la absolución por parte del confesor.¹⁶⁴

De esa forma, evidenciamos una dificultad para hablar sobre el tema de la salvación, pues se intentaba cumplir con tales presupuestos legales, aunque la salvación parecía no ser un asunto irrefutable. Por tanto, el pecado se redujo a meros actos aislados y a la transgresión de normas, preceptos y, por supuesto, de leyes, enfatizando su concepción legalista. Como afirma Vidal, esta praxis penitencial distorsiona la imagen de Dios convirtiéndola, de alguna forma, en un peso para la conciencia moral de las personas¹⁶⁵. A la vez, “se distorsiona también el concepto de la salvación: se empezó a entender en clave de transacción legal y como conjunto de prácticas destinadas a la salvación del individuo. También se distorsiona el concepto de perdón, que se entiende como una especie de compra-venta: se obtiene de modo casi mágico al cumplir con la penitencia asignada”¹⁶⁶.

Por lo anterior, cabe considerar que tales perspectivas de pecado deben ser reformuladas. Por esa razón, las sumas y los manuales¹⁶⁷ de los confesores sustituyeron a los libros penitenciales pero, al igual que los libros penitenciales, solo aportaban una visión muy jurídico-legalista de la moral, en donde el Decálogo y la Ley eran los principales puntos de referencia¹⁶⁸.

Por ese motivo, consideramos acertada la aclaración de Gil, cuando aduce que:

En consecuencia, la moral se irá separando cada vez más de los elementos fundamentalmente cristianos, como la gracia, la salvación, el seguimiento de Jesús, la fe, la caridad, etc., los cuales

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 196-197.

¹⁶⁵ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 35.

¹⁶⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 201; Ver Vogel, “El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia”, 156.

¹⁶⁷ El objetivo principal de las sumas y de los manuales es la búsqueda de pecados en orden a la confesión que se debe hacer al sacerdote; allí se multiplican, se desmenuzan, se analizan, se dividen y subdividen hasta el infinito las categorías, los géneros, las especies de pecados y las circunstancias (Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 223).

¹⁶⁸ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 412.

tienen gran relevancia en el Nuevo Testamento y en el pensamiento de los padres. En el marco de esta moral, de corte más jurídico, el concepto de pecado se irá entendiendo con mayor intensidad, como desorden, transgresión y violación de leyes, preceptos y normas, y tendrá su momento culminante en la casuística.¹⁶⁹

Ciertamente, nuestra posición teológica no comparte esa definición de pecado¹⁷⁰ presente en la moral heterónoma. Lo mismo sucede con el Concilio Vaticano II, que propone entenderle desde otra y más amplia perspectiva, la cual, abordaremos en el trascurso de esta investigación.

Ahora bien, las orientaciones que provienen posteriormente del Concilio de Trento (1545-1563), conservan una moral prácticamente exclusiva “...en la función del sacramento de la penitencia; una moral que, al tener una orientación jurídico-legal, se preocupará, casi exclusivamente, por medir y contar pecados”¹⁷¹. Por ese motivo, la moral distaba de su dimensión cristológica, en donde tendrían lugar categorías teológicas como la Gracia, la salvación, la fe, el seguimiento, la vocación, la conciencia y la libertad, etc. Recordemos que “en el periodo postridentino, la moral estaba en función del sacramento de la penitencia, y que la Iglesia tenía gran preocupación por la ignorancia religiosa de los cristianos”¹⁷².

Entre las variadas comprensiones de pecado, desde este contexto preconiliar, ¿cuáles podrían ser las más relevantes? Pues bien, de acuerdo con el estudio realizado, podríamos destacar tres de las cuales ya hemos mencionado previamente¹⁷³: ofensa a Dios, transgresión a la Ley e, incluso, entendida como mancha. No cabe duda de que son múltiples las nociones incorrectas que se han gestado en la historia, y con ellas, una visión completamente distorsionada de la comprensión salvífica de Dios, que ha conducido a una percepción teológica negativa y a una praxis pastoral cristiana relacionada con el pecado y la salvación.

¹⁶⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 208.

¹⁷⁰ Nuestra investigación no tiene por objetivo exponer la definición y la comprensión de pecado venial y mortal en específico, pero de forma general sí estaremos proporcionando tal aclaración. Para profundizar sobre el tema, véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 215-219; Vidal, *Moral de actitudes I*, 595-606; Lafranconi, “Pecado”, 1361-1364.

¹⁷¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 240.

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ Para las valoraciones vigentes sobre el pecado como puede ser; Transgresión a la ley eterna y aversión de Dios (definición agustiniana); una acción desordenada (definición escolástico-tomista); una acción con advertencia y consentimiento en contra la ley (definición casuista); ofensa y deuda a Dios (véase Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 131-142).

Estas nociones, corresponden a un sistema de vivencia y purificación en el ámbito individual o comunitario¹⁷⁴, que se ajusta a la exigencia de la norma.

Para exponer estos tres puntos, nos sumergiremos en la visión casuista¹⁷⁵. Su génesis se evidencia en los libros penitenciales, en las Sumas y en los Manuales de confesión. Desde la casuista se realiza una obra de precisión y distinción, tal como se explicita en los Manuales de moral. En la moral casuística “...se comprende la teología moral elaborada a partir de la reforma penitencial del Concilio de Trento, cuya vigencia llegaría hasta el Concilio Vaticano II”¹⁷⁶. La moral, en esta perspectiva, presta suma importancia a los actos de conciencia, en donde los moralistas prestan especial atención a los casos singulares de conciencia, en los ámbitos individualista y legalista.

De esta forma, a los moralistas les atañía analizar el acto singular tanto en condiciones objetivas como subjetivas¹⁷⁷. Esta estructura moral, hasta la llegada del Concilio Vaticano II, recurrió por varios siglos a la obligación (esencia de la moral de los manuales), acentuando así la fuerza misma de la Ley. Como ya es sabido, estaba fuertemente influenciada por el carácter jurídico-legal, con una seria preocupación por el sacramento de la penitencia y fragmentada con el Nuevo Testamento.

Como bien muestra Pinckaers¹⁷⁸, a partir del siglo XVII, se multiplican los manuales de Teología moral, en donde hay un predominio absoluto, durante tiempo prolongado, de la justicia legal y la obediencia, estructuradas sobre los cimientos del acto humano o libre, de la ley, de la conciencia y los pecados. Allí se erigen, como columnas, los mandamientos de Dios y de la Iglesia que exponen las obligaciones del mobiliario moral. “Finalmente hay que subrayar que los manuales de Teología moral no comprendían en sus planes la doctrina social de la Iglesia, que se desarrolla después de la publicación (1891) de la encíclica *Rerum novarum*, de León XIII”¹⁷⁹.

Frente a estas consideraciones, retomemos las tres comprensiones equívocas sobre el pecado:

¹⁷⁴ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 64.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 207-208.

¹⁷⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 247.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 248.

¹⁷⁸ Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 321-333.

¹⁷⁹ Vereecke, “Historia de la teología moral”, 838.

1- *Pecado entendido como mancha;*

Esta concepción es la más imperfecta (de culpabilidad), corresponde a un sistema ético de mentalidad mágico-tabuística¹⁸⁰, aproximado a la mentalidad de los llamados pueblos primitivos, como muestra Vidal¹⁸¹. De este modo, este tabú posee realidades de carácter ciego y opaco, tiene una interioridad maléfica; su violación implica sanciones inmediatas de orden mágico y religioso. Esta violación no entra dentro de las categorías de la responsabilidad humana (siendo responsable o irresponsable desde la libertad humana). La violación, sumada a las sanciones inmediatas, tiene un carácter contagioso con el violador del tabú¹⁸², es decir, con el sujeto pecador.

Dentro de esta visión, nos ubicamos en una moral que se fundamenta en lo bueno y en lo malo, en la noción y en la realidad del tabú, con los siguientes aspectos: pre-científica, antihumana, irresponsable y, de una falsa¹⁸³ moral. Aclara Vidal:

El pecado-tabú recibe *su expresión correspondiente a través del simbolismo de la “mancha”*. Ricoeur ha dedicado páginas densas y brillantes al estudio de este simbolismo de la culpa. Parte de la afirmación de que (sic) en el fondo de todos nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación. Para este autor, el simbolismo más arcaico que podemos tomar como punto de partida, como tacha que contamina desde afuera.¹⁸⁴

Entender el pecado con características de suciedad, contaminación e impurificación, proviene de esa mala interpretación del pecado como mancha¹⁸⁵ que, ciertamente, no integra una moral autónoma o posconciliar, sobre la cual fundamentamos nuestra teología.

¹⁸⁰ No raramente, el pecado se vive de manera reductiva, deteniéndose en niveles inferiores. Esto se verifica cuando se mira el pecado como una mancha, una transgresión externa, que provoca automáticamente la cólera de Dios. Se podría llamar a éste nivel mágico - tabú, porque el pecado se reduce a ser una infracción, no importa si voluntaria o no, de una prohibición considerada sacral (tabú), y la infracción desencadena fatalmente una consecuencia punitiva (Lafranconi, “Pecado”, 1357).

¹⁸¹ Ver Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*.

¹⁸² Vidal, *Moral de actitudes I*, 505-506.

¹⁸³ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 65-66.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 66.

¹⁸⁵ Para mayores aclaraciones frente al tema, véase Vidal, *Moral de actitudes I*, 506-512.

2- *Pecado como ofensa a Dios;*

Predomina una insistencia en reparar el error cometido contra Dios, esta es una acción pecaminosa, pues la persona ha ofendido a un ser infinito. De allí una posible solución: acudir a un intermediario que pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, es decir, Cristo. Con este marco de una moral de la obligación (jurídico-legal con el fundamento en el Decálogo), el pecado como ofensa¹⁸⁶ ha de ser pagado. La persona por su propio mérito parece incapaz de salir de ello, debido a su indignidad e insuficiencia. Entonces, comprender el pecado como ofensa a Dios es igual que entenderlo como una deuda; así lo afirman Gil¹⁸⁷ y Vidal.

Esta manera de explicar el pecado es visto en la Biblia como una violación a las relaciones personales, como una negativa, por parte del sujeto, a dejarse amar por Dios quien lamenta el no ser correspondido. Veamos entonces algunas formas en que se ofende a Dios:

- *por faltar contra los amados de Dios:* así David pecó contra Dios por lo que (sic) hizo contra Natán (2 Sm 12,9s);
- *por abandono y entrega:* Israel abandona a Dios y se entrega a otros dioses (Is 59,2; Jr 2,11s);
- *por la ingratitud:* del hijo con el padre amantísimo (Is 64,7) o con quien le ama con amor de madre (Is 48,15);
- *por la prostitución* de una esposa indiferente al amor del Dios esposo que le llama (Jr 3,7.12; Ez 16,23);
- *por atentar contra su santidad:* quien peca ofende a la santidad de Dios (Ex 18, 15-21).¹⁸⁸

Ahora bien, si entendemos el pecado como culpa, "...ponemos de relieve el carácter de responsabilización individual. Frente a una responsabilización del grupo y frente a un automatismo ciego e <<irresponsable>>, el pecado-culpa destaca al individuo como responsable"¹⁸⁹. Esa responsabilidad personal tiene su punto positivo, aunque es necesario recurrir a la verdadera realidad de la culpabilidad ético-religiosa de la persona en su contexto.

¹⁸⁶ Es una de las definiciones que más han influido en la conciencia cristiana ha sido la de entenderlo como ofensa y como deuda a Dios. Podemos decir que quizá haya sido esta definición la que (sic) más ha calado en la vida del cristiano y la que (sic) más ha condicionado la manera de predicar el tema del pecado y el modo de celebrar la reconciliación (Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 142).

¹⁸⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 245.

¹⁸⁸ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 420.

¹⁸⁹ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 86.

Esta visión de culpa se encuentra mucho más desarrollada, en relación con el pecado-mancha o inclusive con el pecado-transgresión¹⁹⁰.

3- *Pecado como transgresión a la Ley;*

Es otra noción incorrecta, cuando se interpreta a partir del concepto de desorden y se expresa mediante la simbología de transgresión. Examinando que la Ley del Decálogo es la única fuente de la moralidad, consideramos que "...la base en que se apoyará la definición de pecado está en una moral de estricta obligación"¹⁹¹. Esa es una noción que hoy podría ser calificada como reaccionaria, estática, heterónoma y privilegiada ante el orden establecido, como muestra Vidal¹⁹². Por este motivo, el fundamento de la moral son las leyes y sus normas, al interpretar el pecado como una transgresión de esa normatividad establecida.

La moral, en esta perspectiva, se aleja del Evangelio y se fundamenta básicamente en el derecho canónico, quedando aislada de los principios cristianos. Bajo esta percepción,

la gracia, la fe, la caridad y el seguimiento de Jesús no tendrán relevancia alguna para la vida cristiana, y por consiguiente, el pecado será concebido y valorado estrictamente desde las normas, los preceptos y las leyes, en especial, desde el Decálogo: de ahí que, con relación al pecado, fueran adquiriendo enorme relevancia términos como trasgresión, infracción, falta, violación, desobediencia, etc.¹⁹³

El pecado al ser visto como una transgresión¹⁹⁴ a la Ley, también es entendido por muchos autores como un alejamiento de la Ley divina, que ocurre de manera voluntaria o libre¹⁹⁵. Por ese motivo, afirma Lafranconi; "...el cristiano que considera el pecado como una transgresión externa, se detiene preferentemente en el castigo de Dios. Entonces, siente

¹⁹⁰ Ver *Ibíd.*, 86-89.

¹⁹¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 246.

¹⁹² Vidal, *Moral de actitudes I*, 513.

¹⁹³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 247.

¹⁹⁴ No son pocos los manuales de teología moral en los que (sic) la fuerza de los sacramentos se sustituye por la fuerza del control y del precepto. Así, el hombre, bajo la ley, se aliena precisamente porque la ley se convierte en la perspectiva y visión fundamentales y, consecuentemente el pecado se reduce a la transgresión de la ley (Häring, *Pecado y secularización*, 52).

¹⁹⁵ Ver San Alfonso de Liguorio, *Theologia Moralis II* (Roma 1907), 705.

necesidad de protegerse contra este Dios ceñudo, recurriendo cuanto antes a repararlo: en otras palabras, corre a confesarse”¹⁹⁶.

El pecado, en el ámbito jurídico, es entendido como resquebramiento de la ley. “La concepción *legalista* de la culpabilidad hace coincidir la noción y vivencia del pecado con la transgresión del orden jurídico. Ello da lugar a una forma especial de entender el pecado”¹⁹⁷. Por eso, “esta consideración legalista de culpa lleva consigo *una serie de consecuencias a la hora de vivenciar el pecado*”¹⁹⁸.

Sin lugar a duda, la referencia de la moralidad está sujeta a la norma y a su ley; el pecado, por su parte, es entendido directamente en un contexto de transgresión de esa ley. Eso nos permite comprender por qué los actos externos adquieren tanta importancia, al convertir el tema en una reducción a meros hechos puntuales, descontextualizados¹⁹⁹ de la totalidad de la vida procesual de cada persona. Ese inadecuado carácter, al asimilar el pecado, ha condicionado seriamente la conciencia y la libertad en la vida de los creyentes que, a juicio de Vidal²⁰⁰ está ligada, muchas veces, únicamente a la consideración jurídica²⁰¹.

En esta visión puramente objetivista o heterónoma de la moral, se olvida la centralidad del Evangelio que, no corresponde a la Ley del Decálogo, sino a la de Cristo, convirtiéndose él mismo en oferta de Gracia y salvación para quienes le acogen²⁰². Sólo con el Evangelio podemos hablar de un verdadero sentido del pecado, que es la negación o separación de este plan salvífico de Dios, de la persona o incluso de la comunidad.

Estas comprensiones del pecado, por su parte, impiden a la persona experimentar tranquilamente la Gracia y la libertad en aquel horizonte de esperanza que traza el perdón de Dios con gratuidad, al no concebirse como un premio obtenido por cumplir con las normas rigurosamente. A este respecto, Gil hace una clara advertencia, expone:

La vivencia del pecado como desorden de un orden establecido, como ofensa y deuda a Dios, como mancha, o como transgresión o violación de una ley, que a su vez es el resultado de una

¹⁹⁶ Lafranconi, “Pecado”, 1357.

¹⁹⁷ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 78.

¹⁹⁸ Vidal, *Moral de actitudes I*, 517.

¹⁹⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 251.

²⁰⁰ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 78.

²⁰¹ Para mayores aclaraciones, véase Vidal, *Moral de actitudes I*, 513-521.

²⁰² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 252.

concepción legalista y jurídica de la moral, tiene una serie de consecuencias, de no poca importancia, para los creyentes. En primer lugar, falsea el auténtico sentido de la revelación cristiana la cual se comprende como la revelación de leyes, preceptos, y normas y no como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre en Jesús.²⁰³

Esta consideración no puede pasar desapercibida. La aclaración de Gil es fundamental, nos permite ubicar mejor el concepto de la opción fundamental para renovar aquella comprensión del pecado en nuestros días. Por ese motivo, traemos a colación lo explicitado por Vidal:

Sobre la comprensión de Dios como una voluntad heterónoma a la persona se han apoyado la mayor parte de las falsificaciones de la moral cristiana: -el voluntarismo nominalista; -el fundamentalismo bíblico; -el legalismo tanto eclesiástico como civil; -el naturalismo objetivista. En las comprensiones heterónomas de la moral la persona queda al margen del proceso de decisión. [...]. La imagen de un Dios heterónimo a fuerza de deformada, no propicia un (sic) moral que favorezca la causa del hombre; por el contrario, conduce a formas de moral que mantienen la persona en el infantilismo heterónimo, en el miedo al castigo, o en la búsqueda del premio [...].²⁰⁴

No cabe duda de la importancia de una moral renovada/autónoma, que permita una mayor responsabilidad y libertad para que cada individuo pueda decidir sobre sus actos morales. Pues bien, tal comprensión de la salvación, con una mirada estricta, fija en los actos pecaminosos de la persona y en las desviaciones morales, ha colocado en un segundo plano los planes salvíficos de Dios con la humildad entera. Son varios los teólogos que aceptan esta posición, entre ellos me incluyo yo, tanto así que Vidal recupera el aporte de algunos en su escrito *Cómo hablar del pecado hoy* (1977); se destaca también, la contribución hecha por Monden, entre pecado mortal y opción fundamental. Allí señala que:

Si un acto es de tal índole que en él se manifiesta expresamente la opción fundamental mala, se hablará de pecado mortal; si, por el contrario, el acto es demasiado periférico o no se pone con la suficiente libertad para que pueda verdaderamente encarnarse en él la opción

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 33.

fundamental, se hablará de pecado venial, es decir, perdonable, según la etimología de la palabra.²⁰⁵

En el escenario moral posconciliar, el pecado mortal empieza a vislumbrarse desde la óptica de la opción fundamental; a esta posición queremos conceder valor y hacer valer su voz. Tal comprensión moral que otorgaba centralidad a la casuística, mantuvo su recorrido por largos años, hasta llegar al punto en que dicha moral requería urgentemente una renovación, llegando incluso a tocar las puertas del Concilio Vaticano II, y en consecuencia, trajo consigo una respuesta apropiada para nuestro tiempo.

Si buscamos una comprensión del pecado mucho más actualizada, quizás cobren vida dos perspectivas: la primera, referente a la opción libre y responsable del hombre; la segunda, vista como un acto contra Dios y el hombre.

En esa primera posibilidad, Lafranconi determina que el pecado es una opción libre:

Significa que el hombre no puede llamarse pecador ni a causa del ambiente, ni a causa de la predestinación de Dios, ni tampoco, por fatalidad: se hace pecador a consecuencia de una decisión consciente y libre propia. Si el hombre no es consciente de que (sic) la elección hacia la que (sic) se orienta es equivocada, o no es consciente de las implicaciones negativas de una determinada elección, no puede llamarse pecador, porque no intenta en absoluto expresarse en una elección mala; más aún: si advirtiese que su elección es mala, la evitaría. Lo mismo cala cuando, siendo consciente de que (sic) la elección que se presta a hacer es mala, no puede de ningún modo sustraerse a ella por coacción externa o por coacción psíquica interior, a obrar así. Es la doctrina tradicional, que, para que pueda hablarse de pecado, requiere no sólo que lo que (sic) se elige sea malo (la materia), sino también que se lo reconozca como tal (advertencia) y que haya adhesión a ello por una decisión propia (consenso).²⁰⁶

Por ello, apreciamos la centralidad de la voz interior que cada persona deberá escuchar para no pecar; eso lo veremos detalladamente en el segundo capítulo. La voluntad del obrar humano es motivada siempre en dirección al bien, según la voluntad de Dios. Pero, el sujeto debido a sus limitaciones, se equivoca muchas veces y fracasa en sus decisiones. Por eso, la persona

²⁰⁵ Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 211.

²⁰⁶ Lafranconi, "Pecado", 1353.

que está esencialmente orientada al bien, muchas veces termina escogiendo el mal aun consciente de que (sic) es mal, es decir, bien particular no coordinable con el bien infinito, y por tanto incapaz de satisfacerlo adecuadamente. El mal, en este caso el pecado como mal elegido conscientemente, está en profunda contradicción con la estructura fundamental del hombre. El pecado es en cierto sentido un absurdo. Karl Barth lo define “una posibilidad del todo imposible”.²⁰⁷

El pecado, en esta perspectiva, es un mal que la persona comete en contra de sí misma. Ahora bien, es fundamental considerar siempre la búsqueda del sujeto por el bien último, que, aunque pueda equivocarse por momentos, hay que valorarle desde la construcción de su opción fundamental que, en últimas, determina su adhesión o rechazo a los planes de Dios, es decir, a su opción por la salvación.

Si nos adentramos en la segunda perspectiva de pecado, podríamos decir que es un acto que va en contra de Dios y contra el hombre, no en correspondencia con los actos desordenados del sujeto, sino con respecto a su disposición frente a Dios, al considerar su dependencia de él. En este sentido, podríamos determinar su cauce en las primeras páginas de la Biblia,

es una rebelión contra Dios, trunca la relación con él. Esta rebelión se realiza y se manifiesta en los varios pecados particulares, los cuales son, sin embargo, el elemento secundario. No obstante, la rebelión contra Dios o es real más que a través de los varios pecados particulares. Así los varios pecados acerca de este o el otro objeto son el signo constitutivo del pecado [...], porque el pecado consiste justamente en esta preferencia desordenada.

Al pecar, el hombre se rebela contra Dios, que, sin embargo, lo ama y que desde el comienzo ha establecido con él una relación personal de amistad y de salvación. Esta relación personal alcanza su máxima realización en Jesucristo, en el cual Dios llega tan lejos para encontrarse con el hombre y compartir con él su naturaleza. El pecado como gesto que rompe la relación entre Dios y el hombre, tal como ha sido históricamente establecido en Jesús, es un gesto contra Cristo, porque se cierra a su presencia, anula su obra, pisotea su sangre. Como gesto contra Cristo, el pecado revela su poder inconcebible: es capaz de herir a Dios, porque Dios al hacerse hombre en Cristo, se ha vuelto vulnerable; el hombre ha podido herirle y hasta matarlo. En la cruz aparece de una manera suprema la vulnerabilidad de Dios.²⁰⁸

²⁰⁷ *Ibíd.*, 1354.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 1355-1356.

Con esa afirmación previa, percibimos la importancia de considerar a la persona en su opción fundamental, que se eleva con un conjunto de opciones y acciones, y no tan solo con algunos actos aislados como sucede en la moral objetivista tradicional. Por eso, una vez que la persona decide actuar de manera egoísta²⁰⁹, sin la consideración de la voluntad de Dios y de la comunidad, actúa contra la libertad cristiana, luego, se vuelve contra Dios, y con el correr del tiempo, posiblemente le negará.

Con todo esto, vemos que hasta la llegada del Concilio Vaticano II, indudablemente, el pecado nunca había sido considerado a partir de la opción fundamental, por eso, son imprescindibles las contribuciones de la moral autónoma/renovada que proporcionan un cambio extraordinario en esa vieja visión sobre el pecado; esto impulsa, a la vez, su fundamentación en el Evangelio con la centralidad en la persona de Cristo, quien llama al seguimiento.

De lo anterior expuesto y aclarado, les extiendo una invitación hacia el siguiente punto, para ahondar en la categoría opción fundamental, que adquiere suma importancia para entender la salvación en el escenario de interpretación posconciliar, es decir, desde un contexto de la moral renovada/autónoma que sitúa a Cristo como centro del debate moral; una postura mucho más personalista que objetivista. El sujeto que elige una opción fundamental tiene autonomía en sus actos morales, al ejercerla de manera positiva o egoísta; nosotros apostamos pues, por la primera. A continuación, describiremos su desarrollo.

1.4 La opción fundamental

Para poder comprender la salvación desde las directrices propuestas sobre una moral renovada, aquella proporcionada por el Concilio Vaticano II, cabe precisar la categoría teológica de la opción fundamental, la cual nos proponemos explicitar en qué consiste. Para iniciar, es pertinente considerar la aclaración propuesta por el profesor Múnica, quien enfatiza que:

²⁰⁹ Este egoísmo es cuando el hombre expresa la voluntad propia de afirmarse plenamente como autónomo respecto a Dios. El pecador rehúsa reconocer su dependencia de Dios, cediendo a la ilusoria fascinación de creerse omnipotente, cuando es creado limitado (Lafranconi, "Pecado", 1357).

Este concepto está estrechamente vinculado con el tema de la libertad. Se trata, ante todo, de una interpretación del funcionamiento de la libertad psicológica, vista en términos más existencialistas que esencialistas. Tiene su origen en interesantes proposiciones de Jacques Maritain, pero su desarrollo teológico se debió al P. Karl Rahner. Desde hace ya varias décadas ha sido una categoría utilizada en Teología Moral católica para interpretar de manera más apropiada el comportamiento frente al bien y al mal moral.²¹⁰

La Teología moral de los últimos años se ha embebido en una doble corriente, objetivismo y subjetivismo. El primer grupo, el objetivismo, fundamentado en una Teología moral de los manuales/casuística, ha descalificado la relevancia de la mencionada categoría, al afirmar que es una caída en el subjetivismo; eso no es cierto²¹¹.

Uno de los documentos que ha acusado a la opción fundamental de ser una caída en el subjetivismo, es la encíclica *Veritatis splendor*²¹² (1993), que ha apuntalado múltiples preocupaciones en torno al dilema de las acciones morales; un inconveniente crucial en época posconciliar²¹³. El teólogo Nello Figa precisa una aclaración al respecto.

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 (sic) 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

²¹⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 1.

²¹¹ En mi trabajo de grado, trato de mostrar con mayor precisión las sospechas que ha tenido la opción fundamental que, en últimas, no es cierta tal acusación (Ver Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 19-28).

²¹² La *Veritatis splendor* contiene muchas cosas hermosas. Pero casi todo su real esplendor se pierde cuando queda claro que el documento entero tiene fundamentalmente un solo objetivo: asegurar el asentimiento y la sumisión total a todo pronunciamiento papal, sobre todo en un punto crucial: que el uso de cualquier medio artificial de regulación de los nacimientos es intrínsecamente perverso y pecaminoso, sin excepciones, incluso en circunstancias en que la contracepción podría constituir un mal menor. [...]. El Papa está convencido de que (sic) tiene el deber absoluto de proclamar su enseñanza sin tener en cuenta cuáles pueden ser las consecuencias prácticas previsibles para las personas afectadas y para toda la Iglesia. Es más, cree que tales consideraciones serían ilícitas y peligrosas desde el momento que suponen el establecimiento de una escala de valores entre los que se debe elegir. Sea cual sea el riesgo, sea cual sea el peligro, el Papa cree que sus observaciones no admiten ningún tipo de disentimiento, sino que lo único que hay que hacer es acogerlas con obediencia. Häring, “Una desconfianza que hiera, 3s”. En J. Colombo, *Vino nuevo en odres nuevos*; Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 130.

²¹³ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 23.

algunas teorías morales que han favorecido la crisis del patrimonio moral de la Iglesia en el seno mismo de la comunidad cristiana.²¹⁴

En este sentido, Vidal también hace una valoración²¹⁵ mostrando las dificultades que tiene la encíclica para comprender correctamente la opción fundamental. Ahora, dependiendo de la prevalencia del debate, se gestarán una serie de repercusiones al comprenderse temas como el pecado, la Gracia y la salvación.

Como señala Gil, la encíclica aborda con gran preocupación el tema del pecado, la opción fundamental y la relación de esta con los actos concretos, pues es allí donde se va a plantear la confrontación con aquellos teólogos que consideran la opción fundamental y que solicitan una revisión de la inteligibilidad tradicional entre pecados mortales y veniales²¹⁶.

Este documento pretende descalificar, contundentemente, la importancia de la opción fundamental; tal situación es evidenciada por muchos teólogos, entre ellos, queremos destacar a tres de los más sobresalientes. Al iniciar con la introducción de Demmer:

La secuencia conceptual de la encíclica suscita la impresión de que (sic) 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,

²¹⁴ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 259.

²¹⁵ La encíclica sobre 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 teológicas) (n.64). Hay una advertencia a no separar en el contenido de los mandamientos lo que (sic) corresponde a “*actitudes* generales” y lo que (sic) se refiere a “comportamientos y actos concretos” (n.99). La preocupación mayor de la encíclica se centra en la “opción fundamental” y, más concretamente aún, en la relación de ésta con los “actos concretos” (Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 6-7).

²¹⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 311.

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 (sic) 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.²¹⁷

De acuerdo con 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"²¹⁸. Parece que los teólogos tradicionales no quisieron aceptar el valor enriquecedor de la opción fundamental en la Teología moral posconciliar. De esta forma, veamos lo plasmado por Gil: "...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"²¹⁹.

De otra parte, Vidal especifica el hecho de la encíclica trastocar al objetivismo moral²²⁰. Al respecto 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 más se utilizan son de signo legalista: "ley", "mandamiento", "precepto", etc.; b) se vuelve a resaltar la <<moral de actos>> 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

²¹⁷ Demmer, "Opcionalismo: Elección y opción fundamental", 83-84.

²¹⁸ Juan Pablo II. "Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia" 67; Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 25.

²¹⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 312.

²²⁰ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 26.

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*.²²¹

En verdad, al partir de los presupuestos de una moral posconciliar, no queda lugar para la ley como fundamento de la moralidad cristiana²²². Se pretende valorar la persona en su totalidad, que es procesual, no representando con ello, de forma alguna, una caída en el subjetivismo. 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, Gil y, por supuesto, de quien escribe²²³: “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”.²²⁴ Entretanto, Múnera reitera el valor del ser humano como procesual, dice:

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 neotestamentarios hacen del ser humano. [...]. Esta percepción del ser humano contrasta, evidentemente, con una visión filosófica de tipo platónico o aristotélico, en la que (sic) 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. [...].

Este principio fundamental neotestamentario 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.²²⁵

De ello, podemos afirmar que, “...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

²²¹ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 55.

²²² Para mayores consideraciones frente esta temática, véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 335-350.

²²³ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 28.

²²⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 316.

²²⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 6: Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo”, 2.

vez por todas”²²⁶. La dificultad y la sospecha del concepto han radicado en su inconsistente comprensión y uso; tal como nos han mostrado Demmer y Nello Figa.

El propio Magisterio se opone a este modelo de pensamiento, desde una opción fundamental, debido a la fuerte tendencia tradicional que se resiste, aun hoy, a aceptar una propuesta renovadora emergida del Concilio Vaticano II²²⁷. De esa forma, el teólogo Nello aclara ese recelo existente: “...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”²²⁸.

Si consideramos que la opción fundamental es unificadora, ¿podría caer en el subjetivismo? Al respecto precisa Demmer:

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.

El concepto de opción fundamental ha sido completado luego por el teológúmeno de la opción final (P. Glorieux; L. Boros), según el cual el hombre realiza la opción definitiva y decisiva de su salvación en el instante de la muerte. Las opciones particulares que ha realizado durante todo el tiempo de su historia predeterminan, aunque no de modo automático, su resultado definitivo. 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). [...].

La opción fundamental representa el núcleo decisonal-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

²²⁶ Demmer, “Opción Fundamental”, 1270.

²²⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 29.

²²⁸ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 219.

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 (sic) no reduce su incisividad.²²⁹

Una idea clave subyace en este momento: el pecado mortal²³⁰ jamás podrá reducirse a un solo acto de la opción fundamental, pues ella ejerce, en el transcurso de la vida, su función de preselección²³¹, considerando a la persona en su proceso y no evaluándole en los actos aislados²³² de su totalidad²³³ que, en últimas, son negación de Dios o, en palabras de Vidal, una interrupción de esa relación vital con Dios²³⁴. Lo mismo acontece con la comprensión de la salvación, que no se da en actos aislados sino en la conjuntura de la vida, que es procesual. Como afirman Flick y Alszeghy, no se improvisa “...sino que va siendo preparada por una larga maduración, que se desarrolla ya en el subconsciente, como la elección de una carrera que no pocas veces hunde sus raíces en los años de la infancia”²³⁵. Por tanto, nos queda la impresión que los autores de la encíclica *Veritatis splendor* no conocían los avances modernos, posconciliares, o simplemente redujeron sus críticas, únicamente, a sus puntos débiles²³⁶.

Pero ¿qué entendemos por opción fundamental? Zanon afirma que “...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”²³⁷. Al considerar la importancia de una valoración procesual del sujeto²³⁸, desde una construcción personal, Vidal explicita que:

²²⁹ Demmer, “Opción Fundamental”, 1270-1271.

²³⁰ Demmer hace algunas anotaciones importantes entre la relación de pecado mortal con la opción fundamental (Ver Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 94-98).

²³¹ *Ibíd.*, 87.

²³² Sí pretendemos hablar desde el personalismo, lo cual ha influenciado ampliamente la moral católica, más que resaltar los actos, el personalismo ha preferido identificar la persona con su propia conciencia, considerando que ella es el núcleo fundamental del sujeto moral, y origen de sus opciones humanas más profundas.

²³³ Comenta Demmer que el “teorema” de la opción fundamental tiene el mérito de superar un planteamiento cosificado y aislado del acto moral concreto (Demmer, “Opción Fundamental”, 1277).

²³⁴ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 95.

²³⁵ Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 279.

²³⁶ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 99.

²³⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 29.

²³⁸ Un proceso de lo cual la opción fundamental se sustenta en la conciencia, libertad y responsabilidad fundamentales (Herráez, “Opción Fundamental”, 350).

Desde la perspectiva de la *psicología de la decisión* y de la *psicología de la identidad* la opción fundamental constituye 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.²³⁹

Con esa afirmación de Vidal, aceptada por Sayés, reiteramos la importancia de la unidad dinámica del sujeto, una consideración totalizante de su comportamiento moral. Los actos aislados no siempre comprometen la actitud de la persona y su valoración moral²⁴⁰. Ahí enfatizamos que la opción fundamental, en cada persona, está llamada a dar respuesta a ese don ofrecido con el don asumido, al incorporar rasgos peculiares del discípulo de Jesucristo²⁴¹.

Al considerar lo anterior, retomamos lo expresado por el padre Alberto Múnera, quien asume la opción fundamental²⁴² desde dos perspectivas: la primera, la psicológica y la segunda, la teológica²⁴³. 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. [...].

²³⁹ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 136.

²⁴⁰ Sayés, *Antropología y Moral*, 75.

²⁴¹ Herráez, “Opción Fundamental”, 353; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 32.

²⁴² El punto de inserción de la noción de <<opción fundamental>> en la imagen bíblica de la salvación cristiana es la afirmación de la Escritura, según la cual, para la reconciliación con Dios, es necesaria la fe. La fe es una adhesión libre, confiada y obediente a Dios, por la que (sic) uno se acerca a Dios, sin la cual no es posible complacerle, y que lleva a la salvación, en la medida en que no se queda <<muerta>> (Sant 2, 17), sino que se concreta en obras de caridad (Cf. Gál 5, 6) (Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 278).

²⁴³ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 32.

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 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 (sic) constituye la bondad o la maldad del árbol. Y los actos son los frutos externos buenos o malos que inevitablemente proceden del mismo.²⁴⁴

De esa forma, entendemos la relevancia e importancia de considerar a la persona en su totalidad²⁴⁵, un proceso que se edifica durante toda su vida y experiencia. Como afirma Alberto Múnera, la opción fundamental también se entiende desde y en relación con el seguimiento a Cristo, situado en una experiencia religiosa profunda que desemboca en un compromiso con Cristo²⁴⁶. Múnera, ahora en términos teológicos, sobre la opción fundamental, acentúa que:

Siguiendo los planteamientos del Nuevo Testamento sobre el Pecado y sobre la Gracia, sabemos que el ser humano es invitado por el Espíritu Santo a incorporarse a Cristo por una libre decisión. Podríamos decir que se trata de una profunda experiencia religiosa que desemboca en un compromiso existencial con Cristo. 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

²⁴⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 5-6.

²⁴⁵ Häring busca subrayar la importancia de esta dimensión de totalidad, propuesta que hace gran diferencia para el tema de la salvación desde la Teología moral posconciliar (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 179).

²⁴⁶ Múnera, “Apuntes de clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana, la opción fundamental”, 7.

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 ópticamente, 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.

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 (sic) determina la negación de una opción fundamental por el Pecado.²⁴⁷

De ese modo, evidenciamos que la persona tiene la fuerza suficiente y la capacidad de orientar su vida hacia Dios, en un encausamiento hacia ese fin, que responde a su elección fundamental²⁴⁸, por el que, a su vez, opta por la opción de negación al pecado mortal, es decir, de no negar a Dios y a su seguimiento. Häring²⁴⁹ subraya entonces la relevancia y hondura de esta opción, al determinar que:

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. A través de esta afirmación, se convierte el hombre, en un sentido profundo, en cocreador con Dios. Pero la obra de esta creación exige atención continua y vigilancia. Cuando se acepta la obra maravillosa y el diseño de Dios con la profunda libertad que implica la expresión <<opción fundamental e intención>>, existe una dinámica de crecimiento, integridad y madurez que no puede ser fácilmente sofocada.²⁵⁰

La opción fundamental, la totalidad y la madurez se interrelacionan y se perfilan hacia el bien de los demás, al bien del prójimo. Cuando tiene un carácter positivo, esa apertura al Otro y a los otros, entretejiendo relaciones comunitarias cimentadas en la confianza y el amor trascendente; si fuese al contrario, equivaldría a una opción fundamental equivocada²⁵¹ o

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ Sayés, *Antropología y Moral*, 76.

²⁴⁹ Häring intenta presentar la Teología mostrando el fundamento bíblico de las verdades más centrales. Quiere presentar la vida cristiana en su carácter peculiar, a saber, como vida implantada en el hombre por la gracia y las verdades divinas. Su exposición de la moral en esta obra es marcadamente cristocéntrica. La moral cristiana es la respuesta al seguimiento de Cristo, la respuesta generosa al amor misericordioso que Dios tiene por el hombre. Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 121.

²⁵⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 208.

²⁵¹ Existen algunas opciones fundamentales que también pueden llegar a resultar infructuosas para la persona misma o cuando el sujeto sea consciente de la necesidad que tenemos en una amplia liberación de la esclavitud del pecado o de la falsedad, aun así, puede suceder la existencia de una opción fundamental sometida a la

infructuosa²⁵². Pero, cabe considerar que “supuesta la vocación universal a la salvación, todos son invitados pronto o tarde por Dios a que hagan esa opción, por la que (sic) se entra en una relación de amistad filial con el Padre, o bien se rechaza esa amistad y se convierte uno en <<enemigo>> suyo, responsable de su propia perdición”²⁵³.

En este orden de ideas, el jesuita Karl Rahner describe la opción fundamental como *autocomprensión total* y radical autoexpresión, y simultáneamente, reconoce que, al principio, con frecuencia es vacía e irrealizable. La primera, autocomprensión total, se entiende a la luz de la filosofía trascendental de Rahner; la segunda, la radical autoexpresión, se encuentra más próxima a la experiencia psicológica. Häring, por el contrario, habla sobre una dinámica profunda que se dirige a la autocomprensión total y a la autoexpresión; de cualquier modo, se exalta la dimensión de la totalidad²⁵⁴.

Cabe subrayar la comprensión de Múnera sobre este hecho, considerando 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 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.²⁵⁵

esclavitud, haciendo imposible el desarrollo saludable de actitudes fundamentales, como podrá ser el individualismo o todavía más, la negación de Dios (Ver Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222-228).

²⁵² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 179-180.

²⁵³ Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 279.

²⁵⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 179.

²⁵⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 6-7.

Contemplar la totalidad de la persona²⁵⁶, se convierte en una garantía definitiva del acontecer histórico, como *continuum*, al superar todos los cambios²⁵⁷ posibles. Como expresa 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 enfrenta a ellas con plena neutralidad. La pre-elección señala una inclinación de la libertad o, en términos tomistas, una <<connaturalidad>> con su objeto.²⁵⁸

En la construcción de una opción fundamental, debe propiciarse una seria inclinación del sujeto hacia el bien, otorgando una respuesta verdadera al llamado (vocación), en donde la libertad humana se va manifestando como capacidad para lo eterno. Así se da cabida a un compromiso profundo a favor del prójimo, no como una mera actitud individualista ni egocéntrica, pero sí en aras de una mejor aproximación hacia el otro y hacia la comunidad.

En este sentido, P. Tiberghien, ilustra tres comprensiones posibles que nos permiten aclarar lo expresado, citadas por Nello en su tesis doctoral *Teorema de la Opción Fundamental* (1995). Allí se estima que:

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.²⁵⁹

Al direccionar una 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, retomamos lo argüido 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 bajo la influencia de la gracia”²⁶⁰. Es una Gracia que habilita el rumbo hacia el bien. Por tanto, podríamos hablar de un proyecto de

²⁵⁶ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 34.

²⁵⁷ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 87.

²⁵⁸ *Ibíd.*

²⁵⁹ Nello, *Teorema de la Opción Fundamental*, 176-177.

²⁶⁰ *Ibíd.*, 183.

vida donde los actos de la persona adquieren sentido gracias a sus decisiones²⁶¹. De ahí, “la noción antropológica de la opción fundamental se conecta con el sentido más profundo de la *libertad humana*. Se realiza a través de lo que (sic) Fransen y Fuchs llaman ‘libertad fundamental’, y en la ‘libertad transcendental’ ”²⁶² de Rahner.

El teólogo Nello Figa detalla que “la elección del verdadero fin de la vida humana está envuelta o encarnada en un acto radical de libertad que dirigirá la actividad moral durante todo el tiempo mientras este acto no sea revocado”²⁶³. Eso reafirma la centralidad e incidencia de la libertad del sujeto, donde la opción fundamental se encarna en sus decisiones particulares.

Superada la comprensión preconiliar, entramos a considerar a la persona, en su totalidad, que es igualmente procesual²⁶⁴; aquello que Vidal denomina de integral²⁶⁵. Entonces, “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”²⁶⁶.

Como subraya Vidal, muchas veces no se tiene en cuenta que la persona debe entenderse y analizarse como un ser procesual/integral. De esta forma, se puede considerar que cada individuo es parte del engranaje de un proceso dinámico, en donde se intensifica una moral personalista²⁶⁷; como bien resalta Häring²⁶⁸. Explicita Vidal: “...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

²⁶¹ Vidal, *Moral de actitudes* I, 652.

²⁶² *Ibíd.*, 653; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 35.

²⁶³ Nello, *Teorema de la Opción Fundamental*, 181.

²⁶⁴ La opción fundamental no se realiza ordinariamente en un acto explícito y consciente, al que siguen luego las diversas opciones particulares, que son su fruto (Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 280).

²⁶⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 35.

²⁶⁶ Vidal, *Moral de actitudes* I, 243.

²⁶⁷ *Ibíd.*, 331.

²⁶⁸ El cristiano, que ha sido bendecido con una llamada personal, debe repensar la Teología Moral bajo la perspectiva de la *responsabilidad personal a la luz de la libertad cristiana de los hijos de Dios*. La ley de Cristo que debe vivir el cristiano -sostiene Häring- es una ley de auténtica libertad, al mismo tiempo, de alta solidaridad (Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 37).

tal manera que resulte una “moral de opción fundamental”; pero no puede minusvalorar esta estructura antropológico-moral, ya que (sic) es la más importante de todas”²⁶⁹.

Así se va otorgando fuerza suprema a la moral de la persona, donde la responsabilidad²⁷⁰ adquiere mayor significado para la moralidad y se entreteje conjuntamente con la libertad, la conciencia²⁷¹ y el discernimiento. Al respecto, Trigo complementa que:

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.²⁷²

En este orden de ideas, la opción fundamental califica, éticamente, a la persona e impregna sus realizaciones, sus actitudes y sus actos, al encarnarse en sus decisiones particulares²⁷³. Es menester que este concepto en cuestión, se anude en una antropología²⁷⁴ dinámica, encausada en la misma energía de la vida humana, en virtud de una adecuada conceptualización sobre la persona, no pudiendo limitarse a una abstracción temporal.

Lo anterior nos encamina a enfatizar la comprensión propuesta por Herráez, explica:

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 especifica 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

²⁶⁹ Vidal, *Moral de actitudes* I, 331-332.

²⁷⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 36.

²⁷¹ Para profundización del tema de la conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*, véase Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 16-27.

²⁷² Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 194.

²⁷³ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 120.

²⁷⁴ Para mayores consideraciones sobre la Antropología de la opción fundamental, véase Vidal, *Moral de opción fundamental e actitudes*, 143-144; Demmer, “Opción Fundamental”, 1272-1274.

tanto la dimensión eclesial de la fe como el compromiso coherente de ésta y en la transformación positiva de la sociedad.²⁷⁵

El individuo ético, afirma Nello, no es aquel que se conforma con cada una de sus acciones como hombre ideal y abstracto; es el que orienta, efectivamente, su vida hacia la plenitud de sentido²⁷⁶. Una vez elegida la opción por el seguimiento de Dios, se inicia un proceso de respuesta al llamado recibido, de esta forma, lo bíblico-teológico de la opción fundamental, cobra sentido pleno, pues se sitúa en el horizonte de la Gracia²⁷⁷.

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”²⁷⁸. 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”²⁷⁹. Eso nos ubica en una dimensión cristocéntrica de la moral. La opción fundamental, entonces, es la libre adhesión, que puede identificarse con las categorías de la caridad y de la fe, al convertirse en una aceptación radical de Cristo²⁸⁰.

La libertad de cada individuo será siempre una condición esencial para ese proceso. Como afirma el jesuita López, la persona tendrá que decidir su fin último, qué quiere hacer con su vida, en una libre autodeterminación que se cristaliza frente a esa capacidad de elegir su propio proyecto y destino, llamado opción fundamental²⁸¹.

El valor de una opción fundamental radica en el hecho de incorporarse en la persona de Cristo, haciendo un seguimiento y, al mismo tiempo, respondiendo a su llamado. Entonces, ¿cómo podemos entender esta opción fundamental por Cristo? ¿Será una actitud abstracta de la persona? A esto responde²⁸², claramente, el padre 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

²⁷⁵ Herráez, “Opción Fundamental”, 350-353.

²⁷⁶ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 89.

²⁷⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 37.

²⁷⁸ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 137.

²⁷⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 177.

²⁸⁰ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 137-138; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 37.

²⁸¹ López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 278.

²⁸² Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 37-38.

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.

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.²⁸³

Lo expuesto por Múnera, converge con lo propuesto por Vidal²⁸⁴, en donde la opción fundamental se convierte en una expresión globalizante del sentido moral de la persona²⁸⁵, superando así, el objetivismo moral preconiliar que: demanda madurez para vivir en Cristo y exige, a su vez, rasgos complementarios de la fe, de la Gracia, de una vida teologal y de una santidad de vida²⁸⁶. “Una vez que la opción se ha realizado en serio y de manera adulta, resulta también psicológicamente imposible un cambio continuo y frecuente”²⁸⁷. Es importante considerar la precisión de Demmer, considerando que:

Podría parecer que el “teorema” de 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* n.10), por lo cual se excluye cualquier clase de subjetivismo²⁸⁸.

Como afirma Sánchez²⁸⁹, el modo integral de este vivir en Cristo constituye la opción fundamental para el cristiano²⁹⁰ que sigue a Cristo libre y responsablemente. Para Sánchez, con la fe y a través de la opción fundamental del cristiano, se polarizan los aspectos

²⁸³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8.

²⁸⁴ 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 (Vidal, *Moral de actitudes* I, 651).

²⁸⁵ Vidal, *Moral de actitudes* I, 650.

²⁸⁶ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconiliar”, 38.

²⁸⁷ López, *El nuevo rostro de la moral*, 268.

²⁸⁸ Demmer, “Opción Fundamental”, 1277.

²⁸⁹ Sánchez habla de una Madurez en Cristo, que va caracterizando el proceso del vivir personalmente la opción fundamental (Ver Sánchez, *La opción del cristiano. Síntesis actualizada de Teología Moral* I, 301-305).

²⁹⁰ Para mayores consideraciones sobre el tema, véase Crespo, “Opción fundamental”, 33.

fundamentales de la vocación cristiana que, teniendo a Cristo como fundamento, surge en la libertad como Gracia e implica la esperanza de la salvación que exige, a su vez, la caridad como apertura al Absoluto²⁹¹. De esta forma, cada persona es contemplada en la totalidad de su vivir y su actuar, sin prestar especial atención a aquellos errores aislados de su realidad, pero sí a la totalidad de sus actos.

En ese contexto moral, la persona empieza a ser examinada desde "...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 cristocéntrica"²⁹². Como dice Demmer, "la opción fundamental se 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"²⁹³. Además, también se considera que la opción fundamental no torna superfluo, en absoluto, el discurso normativo; en ello, estamos totalmente de acuerdo con lo anteriormente expuesto.

Hechas estas consideraciones, en donde la opción fundamental adquiere gran influencia en la vida de cada persona, porque se construye a lo largo de la vida, de manera personal y en completa libertad; ahora, pasaremos al segundo capítulo, donde determinaremos la importancia de la conciencia y la libertad en la salvación. Ahí, estas categorías se convierten en el fundamento teológico de nuestra investigación, sin lugar a duda, en ese escenario de una moral completamente renovada y autónoma.

Así nos situamos en una moral que pone al sujeto como responsable de sus acciones morales, de su salvación; una condición que no era tácita en la moral tradicional, cuya propuesta se enfocaba en el seguimiento estricto de unas normas morales válidas para todos. Cuando una de ellas no se cumplía, se consideraba que se caía (automáticamente) en el pecado, visión reformulada por el Concilio Vaticano II y aclarada durante el progreso de esta investigación.

²⁹¹ Ver Sánchez, *La opción del cristiano. Síntesis actualizada de Moral Especial II*, 76-77.

²⁹² Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 35.

²⁹³ Demmer, "Opción Fundamental", 1275.

En el próximo capítulo, delinearemos la centralidad de la conciencia y de la libertad como motores de la salvación, entendida a partir de una moral autónoma, en donde la persona de Cristo retoma su importancia y su centralidad en la Teología moral. Veamos, entonces, la secuencia de su desarrollo.

CAPÍTULO II

INCIDENCIA DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERTAD PARA LA SALVACIÓN

En el primer capítulo se contextualizaba la comprensión de la salvación en el contexto preconiliar. Dicho contexto se ajustaba a la moral de los manuales - casuista -, olvidando la centralidad del Evangelio y de la persona de Cristo, al otorgar mayor trascendencia al cumplimiento de unas normas morales. Esta visión no proporcionaba un correcto entendimiento sobre la salvación cristiana, dado que su atención se enfocaba más en cumplir esas normas prescriptas objetivamente. Por ello, nos vimos abocados a reforzar la comprensión de este tema, desde una opción fundamental, la cual nos permite observarle adecuadamente en nuestro contexto actual, a partir de una moral posconiliar del Concilio Vaticano II.

En este segundo capítulo, al considerar los aportes hechos por ese Concilio, intentaremos precisar una mejor aclaración en torno al tema de la salvación, que emerge de la plena conciencia y libertad, como consecuencia positiva de la opción fundamental; desarrollaremos su contenido en tres momentos determinantes:

a) En un primer momento, anhelamos mostrar nuestra comprensión sobre la salvación, de acuerdo con los fundamentos del Concilio Vaticano II; no entendida más como el cumplimiento de unas normas y preceptos morales, sino vista a partir del seguimiento a Cristo desde la libertad y conciencia, que se caracteriza, a su vez, sobre la construcción de una opción fundamental positiva.

b) En un segundo momento, haremos énfasis en la centralidad de la conciencia, en sentido teológico, como fundamento y guía de la salvación, convirtiendo a esta en la voz que cada persona deberá escuchar. Es desde la conciencia donde habla Dios y desde allí opera su Gracia que, a la vez, nos permite ser partícipes de ella. La persona, al ser fiel a esa voz de Dios podrá, desde un discernimiento y escucha sincera, ir incluso en contra del orden objetivo establecido.

c) Por último, evidenciaremos la influencia de la libertad cristiana en la salvación, a partir de su fundamento teológico. Cada persona ha recibido de Dios el regalo de la libertad, por ello, está llamada a optar por el bien evitando el mal. Se trata de una libertad cristiana,

opuesta al libertinaje, en donde Cristo va a liberar esa libertad. Una persona libre podrá actuar moralmente mal, o incluso rechazar a Dios, pero su ser no reposará bajo una libertad cristiana, específicamente, sino más bien, bajo una cerrada al egoísmo. De allí la importancia de actuar siempre con una libertad responsable y consciente. Después de estas aclaraciones iniciales, nos introduciremos en el tema.

2.1 Aproximación teológica sobre la salvación

El tema de la salvación se ha prestado para múltiples interpretaciones, las cuales deben aclararse para entenderle mejor. Desde una fundamentación posconciliar, situamos este tema, vinculado a las categorías de conciencia y libertad. Por tanto, antes de explicitarlas cabe precisar qué se entiende por salvación; no por aquella que se acuña a la comprensión casuística del cumplimiento legalista – jurídico de los mandamientos y normas morales, que se ha conservado durante siglos en las enseñanzas de la Iglesia.

De hecho, la anotación explicitada por Varone, se convierte en un llamado de atención para nuestros días: “hay hombres de la Iglesia, sacerdotes y laicos comprometidos, que se escandalizan al comprobar cuán aferrada sigue estando la Iglesia al Carmelo y a sus métodos de pastoral de masas y de reclutamiento, o al menos al observar la lentitud con que la Iglesia abandona dichos métodos, y muchas veces forzada únicamente por la secularización”²⁹⁴.

Ahora bien, al considerar la anterior idea expuesta, y al posicionarnos en la propuesta conciliar (del Vaticano II), situamos la persona de Cristo como el centro de la moral cristiana y, a su vez, la responsabilidad de cada persona, desde donde se asume un camino libre y consciente del rumbo hacia la propia salvación. En otras palabras, se elige una opción fundamental positiva del seguimiento a Cristo. Visto así, enfatizamos que la persona no garantiza su salvación debido al cumplimiento de aquellas leyes o normas morales, sino a razón del seguimiento de su conciencia, que opta por el bien y evita el mal²⁹⁵. Sobre ello, Romo afirma que la conciencia moral constituye las mediaciones centrales en el proceso de

²⁹⁴ Varone, *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufriente?*, 54.

²⁹⁵ Lo expuesto en este apartado, desde las consideraciones de la salvación, la conciencia y la libertad, hacen parte de un artículo de revista, escrito por mí. Ver Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”. (*Perseitas*, 6-2, 2018: 386-423).

la salvación de la persona, al responder a la acción redentora de Dios²⁹⁶, desde la libertad humana.

Es fundamental plantear la conciencia (teológica y no psicológica) como mediación personal de la salvación²⁹⁷, ella es el punto de referencia de otros temas cruciales para la moral, como el pecado y la Gracia. Por eso, “el debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y de heteronomía, de autodeterminación y de determinación desde el exterior mediante la autoridad. En él, la conciencia se la presenta como baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuestas por la autoridad”²⁹⁸. Hay que considerar que el juicio de Dios sobre la conducta humana, emerge desde la columna de la conciencia moral, a razón de un esfuerzo honesto, auténtico y sincero de cada persona que está orientada hacia el llamado y que, – en definitiva – vuelve a Dios²⁹⁹; tal como lo indica Romo en su texto titulado *La conciencia moral, mediación de la salvación*.

De esa manera, es posible considerar que la “...articulación entre iniciativa divina y aceptación humana, permite destacar la estructura dialógica de la moral cristiana, la cual no debe ser comprendida como un paralelismo, sino como un proceso de integración entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el llamado y la respuesta, entre la ley moral y la conciencia moral”³⁰⁰. Lo anterior demuestra que el objetivismo, el cual hemos criticado, no puede considerarse en su totalidad como malo o erróneo, sino que debe ser integrado mejor a lo subjetivo y debe ser guiado por la conciencia de cada persona. Si es así, es posible considerar la comprensión paulina de la ley de Cristo, con lo cual se supera esa doctrina legalista³⁰¹ cargada de derecho canónico.

En la ley de Cristo vislumbramos a un hombre renovado y libre. De ahí que Pablo lucha por la libertad de los cristianos, procedentes del paganismo, demostrando que el único camino

²⁹⁶ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 200.

²⁹⁷ Para Rahner, la salvación es eso que coloca el hombre definitivamente en su consumación, lo que (sic) ha de serle dado en último término por Dios, lo que (sic) todavía no es, lo que (sic) tiene aún que llegar a ser. La salvación como misterio de Dios, pertenece a las representaciones fundamentales del cristianismo. La salvación consumada no está en ningún momento en la historia, sino que es su supresión, no es ningún objeto de la posesión o de la producción, sino de la fe, de la esperanza y de la oración (Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 115).

²⁹⁸ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 172.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 173.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 200.

³⁰¹ Sobre el tema véase Zanon, “Justificación en san Pablo ¿Por las obras de la Ley o por la fe?”.

para la salvación no es la ley sino Cristo³⁰², y nuestra interacción con Él mediante una fe³⁰³ viva. San Pablo, consciente de la fuerza salvadora de Cristo, enfatiza que ningún hombre puede ser justificado por las obras de la ley, sino por la fe misma (Cfr. Rm 3, 20-28; Gl 2, 16-21; 3, 11).

Para el apóstol Pablo, la salvación cristiana es la liberación de la esclavitud del pecado (Rm 6, 11-18), 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). Ahora bien, Pablo no pretende negar la obligación moral al hombre que ha sido salvado únicamente por la Gracia, sino que erige un camino personal, al construir aquella opción fundamental hacia a Dios, que responde positivamente a la vocación³⁰⁴ recibida. Por tanto “la función de la norma, en particular para el cristiano, es necesaria en cuanto indicativo, pero no puede convertirse en un absoluto en sí misma, ya que (sic) la salvación es un don de Dios y jamás un producto de la ley cuya función es la de mediador”³⁰⁵.

Debe precisarse que, antes de retomar el rol de la conciencia y la libertad, el legalismo preconiliar no podría convertirse en camino para la salvación³⁰⁶, el estar con Cristo sí, al dar una respuesta positiva a ese llamado recibido - la vocación-, labrando así una opción fundamental por el bien. Al respecto, aclara Böckle que:

La ley nunca pudo ni puede ser camino de salvación lo prueba Pablo también por la misma Escritura. [...], según la Escritura (Gen., 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.³⁰⁷

³⁰² Böckle, *¿Ley o conciencia?* 27.

³⁰³ Flick y Alszeghy muestran que esta invitación de san Pablo sigue siendo una de las principales reglas de la metodología teológica. Ninguna reflexión sobre el misterio cristiano procede con seguridad hacia la inteligencia de la fe, si no va integrada constantemente y conscientemente en el conjunto de la doctrina de la salvación, medida y regla de toda investigación particular (Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 265).

³⁰⁴ Esto es aquello que se expresa al hablar -teológicamente- de la vocación del hombre. Cuando Dios *da* de tal manera que la criatura pueda reconocer y amar el ‘don’, es decir, mostrándose e invitándole a adherirse a sus proyectos, se dice que Dios llama: el ‘don’ mismo otorgado comporta una vocación (García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 21).

³⁰⁵ Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 21.

³⁰⁶ El jesuita Karl Rahner escribe sobre la *Historia del mundo e Historia de la salvación* mostrando la dialéctica entre estas dos historias que hacen parte de la vida de una persona. Para una mayor aproximación al tema, véase Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 115-134.

³⁰⁷ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 27-28.

Para explicitar esta cita de Böckle, argüimos que en el proceso salvífico no dependemos del cumplimiento estricto³⁰⁸ de la ley, sino de una conciencia que actúa con libertad, tanto así que “...la ley como tal nunca puede dar al hombre la fuerza para obrar el bien que exige”³⁰⁹. Entretanto, Mifsud reitera que “...una mentalidad legalista tiende a reducir unilateralmente el seguimiento de Cristo al cumplimiento de leyes, de tal manera que este se entiende exclusivamente en términos de cumplimiento estricto de leyes morales”³¹⁰.

El cristiano ha sido invitado a emplazarse libremente al servicio de Cristo, a quien pertenece por el bautismo. Por ende,

el que vive bajo la gracia de Cristo no está exento de la ley, aun cuando no se encuentre <<bajo la ley>> (Rom., 6, 15), ni bajo la antigua ley de Moisés, ni, en general, bajo ley alguna que actúe como mero poder externo; es, por el contrario, un hombre <<que vive en la ley de Cristo>> (1 Cor., 9, 21). Muriendo Cristo dio su cumplimiento de la ley, y de este modo se hizo para nosotros manantial del Pneuma divino. Este Pneuma, el Espíritu Santo que se nos concede, es la nueva ley, la <<ley de Cristo>> (Gal., 6,2) que nos regenera como fuerza sobrenatural de Dios y nos da la energía para cumplir la voluntad divina (Rom., 8,3). El apóstol exige, por tanto, que se haga la voluntad de Dios; pero este cumplimiento se realiza en el cristiano de un modo distinto a como se realizaba en la ley antigua. 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 de Cristo” no es una nueva codificación de leyes, sino un impulso hacia el bien, que parte del Espíritu Santo.³¹¹

Evidenciamos, con lo anterior, que Pablo interpretó bien el camino, procesual, para lograr la salvación, el cual implica una acción de configuración de vida en Cristo. Ciertamente la Gracia juega un papel determinante, motivando e incitando al sujeto a la salvación³¹². Rahner, en torno a ello, subraya que: “la gracia de Dios le es adjudicada al

³⁰⁸ El texto de Mifsud muestra que la norma tiene una función pedagógica necesaria, pero jamás salvífica. De allí la importancia del discernimiento en la reflexión moral en donde el sujeto que, sin rechazar el valor pedagógico de la ley, sitúa la centralidad en la conciencia. Pablo tiene claro que la función de la ley es pedagógica, no salvífica (Ver Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 23-25).

³⁰⁹ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 28.

³¹⁰ Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 16.

³¹¹ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 28-29.

³¹² Para profundizar en el tema de las mediaciones de la salvación, véase Casale, “Reflexiones sintéticas sobre la salvación y sus mediaciones”, 207-215.

hombre como realmente dada ya, como aceptada y transformadora por dentro. Y esa gracia es, por ser en el fondo la autocomunicación de Dios al hombre, no algo meramente provisional, no mero medio para la salvación o su sustitutivo, sino la salvación misma, porque es el mismo Dios en su amor que perdona y deifica”³¹³. Aquí cobra importancia una referencia que explicita Múnera:

La salvación es un concepto fundamental del Nuevo Testamento. Y acontece en Jesús y por Jesús. Según los textos del Nuevo Testamento la salvación corresponde al plan salvífico de Dios de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1,10). Significa ante todo que Dios creó el mundo y creó al ser humano como potencial para una divinización terminativa.

Salvación, entonces, tiene ante todo un sentido positivo de realización final. Mirando el punto de partida, se interpreta como ‘salvación de algo’. Ese algo es la realidad negativa de ‘no-ser’ aquello a lo que (sic) está destinada la totalidad de la creación. Es el potencial de ser-Dios pero que, precisamente como potencial, no-es-Dios.³¹⁴

Sobre esta precisión hecha por el autor, extendemos la visión del teólogo Rahner cuando determina que tenemos una vocación hacia la salvación³¹⁵. A esa vocación, Aristóteles le llamaría *aspiración a la felicidad*; entretanto, Santo Tomás agrega que, esa felicidad, está en que el hombre vuelva a Dios. Por tanto, todo el esquema de la Suma de Santo Tomás responde a este proceso de llamada-respuesta, entendiendo dicha obra en clave de *exitus et reditus*. Esta integración de la moral, en una visión teológica mancomunada, es una contribución permanente de Santo Tomás, válida hasta el día de hoy y permite, además, nutrir la respuesta de la persona en el llamado de Dios en Cristo y no en fundamentos meramente filosóficos o jurídicos³¹⁶, veterotestamentarios. Se trata de seguir una ley³¹⁷ interna, la conciencia, que dispone a la persona a una mejor toma de decisiones en su vida; ese actuar acontece, entonces, gracias a ese principio activo por obra de Dios³¹⁸.

³¹³ Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 116.

³¹⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 5: La moral como antropología teológica Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar”, 3.

³¹⁵ La vocación a la salvación considera la unidad de las dimensiones de la existencia humana, del hombre en su totalidad, dada también la dinámica interna de la gracia, que opera con todas las dimensiones del hombre, salvando, santificando y deificando (Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 124).

³¹⁶ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 175.

³¹⁷ En Teología Moral, el término ley dice relación con la mediación objetiva de la moralidad, y la norma moral es la traducción histórica del valor ético; el principio dirige las opciones y las actitudes; la norma establece el contenido del comportamiento (Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 18).

³¹⁸ Ver Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barht y una interpretación católica*. (Barcelona: Estela, 1967).

Al considerar esta forma de comprender la salvación, vislumbramos a la persona como un ser dinámico, no completamente terminado, sino que va construyéndose impulsado por la Gracia de Dios que le estimula. Entonces, afirma Romo:

Una moral de la persona dinámica no es una moral para menos sino para más. No es ética de los mínimos sino la ética de los máximos. Por eso, esta característica plantea metas exigentes: un ideal de perfección, porque estamos llamados a ser santos, a vivir el ideal absoluto y eso siempre exige más. Un ideal de crecimiento en la medida que somos convocados a una meta, transformándose la moral en camino que implica conversión permanente. Un ideal de la “condescendencia”, es decir, un Dios que se acerca hasta nosotros, que baja hasta nuestro nivel y camina al ritmo nuestro. En este ideal se resume la historia de la salvación: el Dios tremendo del Sinaí empieza a acercarse por medio de los profetas, los cuales nos invitan a imitar las virtudes de Yahvé, llegando hasta nosotros en Jesucristo, que nos muestra a Dios como Abba.³¹⁹

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, de manera autónoma, y guiado por la Gracia divina. “Sólo en él actúa Dios con su plena presencia salvadora, su vitalidad y su fuerza. Por eso se puede decir de Jesús: Que es la imagen de Dios invisible (Col, 1, 15); en Él, Dios resulta visible y accesible”³²⁰. Así se manifiesta su importancia salvífica, siempre vigente ante el mundo, basta seguirlo. Entonces, ¿el llamado de Dios podría conducirnos a la liberación? Al respecto, Romo responde que:

El llamado de Dios es un camino de liberación que comienza a desplegarse con el Éxodo y concluye en la obra salvadora de Jesús, de modo que la iniciativa divina hace que entremos en una moral del indicativo que culmina en un imperativo. Esta formulación pone de relieve una visión peculiar de la moral cristiana: es una moral que tiene su punto de arranque en el *kerygma*, es decir, en un hecho de salvación que fundamenta las exigencias éticas. Dicha perspectiva, desplaza el centro de gravedad de la moral de las prohibiciones o del exclusivo deber y lo pone en el anuncio, en la llamada de Dios al hombre. La tradición de la moral cristiana entre Trento y el Vaticano II se centró preferentemente en lo que (sic) no debíamos hacer, probablemente como reacción ante la negatividad del protestantismo del valor de la confesión sacramental. La

³¹⁹ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 189.

³²⁰ Casale, “Reflexiones sintéticas sobre la salvación y sus mediaciones”, 212.

moral que se empieza a elaborar desde el último Concilio pone su énfasis en lo que (sic) ya somos por obra de Cristo Salvador³²¹.

Aquí es importante recordar que el influjo de la filosofía kantiana ha valorado la ética del imperativo del deber, mientras que una moral del indicativo, al ser bíblica, destaca la acción de Dios en nosotros. A su vez, no se opone a la normatividad ética³²², pero establece un nuevo fundamento: ya hemos sido liberados por Cristo, salvados, ahora basta ser coherentes y obrar consecuentemente con esa liberación³²³. Por tanto, "...no se puede ser verdaderamente cristiano si no se obra el bien"³²⁴, sí no optamos hacer el bien evitando el mal³²⁵. Sobre esta opción de hacer el bien, vale subrayar la acotación de Varone:

La salvación, por tanto, ha de venir de la revelación de un camino distinto del camino de Dios, que libera el deseo del hombre de todos los temores, de todas las mentiras y de todas las falsas protecciones que el temor suscita. Y entonces Baal ya no es absolutamente nada, porque su lugar no ha ocupado la alianza con el Dios vivo que ama, atrae y acoge al hombre en su frágil deseo.³²⁶

De otro lado, cabe precisar que Cristo "...no es fin de la ley en el sentido de que haya cesado la ley y, por tanto, la exigencia de Dios y su cumplimiento en las obras. Lo es, por el contrario, en el sentido de que la ley de los judíos y gentiles, la ley del mundo, tiene en él un fin por el hecho de que él mismo erigió *su* ley al hacer escuchar nuevamente la ley de Dios por excelencia, la creadora de espíritu y vida"³²⁷.

Hacia la salvación, desde la concepción paulina, el único camino posible para todas las personas no es la antigua ley, sino Cristo, pertenecer a y estar con él. Así entendemos la insistencia paulina en que ninguna persona será justificada por obras de la ley³²⁸, sino que es la fe que les hace hijos de Abraham y les justifica, allí donde la ley nunca podrá ser en sí el

³²¹ Romo, "La conciencia moral, mediación personal de la salvación", 176.

³²² Pareciera que la ética del Antiguo Testamento fuera una moral del imperativo, por su énfasis en los mandamientos. Ello no es así: el Decálogo también es un don de la alianza. Los mandamientos son una oferta, un regalo de Dios para el bien del hombre. En el Nuevo Testamento, ocurre la acción del Espíritu y a la redención que nos trae Jesucristo (Romo, "La conciencia moral, mediación personal de la salvación", 176).

³²³ Ver Romo, "La conciencia moral, mediación personal de la salvación", 176.

³²⁴ Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 18.

³²⁵ Rudin, "La conciencia moral desde el punto de vista católico", 192.

³²⁶ Varone, *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufriente?*, 52.

³²⁷ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 33.

³²⁸ Para un mayor acercamiento al tema véase el artículo de Zanon, "Justificación en san Pablo ¿Por las obras de la Ley o por la fe?".

camino de salvación (Rom, 3, 20-28; Gal, 2, 16-21; 3, 11)³²⁹. Considera Mifsud que la ley jamás puede sustituir la presencia de un Dios vivo, aunque esto no significa desconocer el importante rol de la norma en la vida ética. El problema del legalismo casuista se evidencia al enjuiciar, automáticamente, la actitud de la persona particular mediante un juicio moral, formulado de modo impersonal y generalmente sobre un comportamiento³³⁰ determinado.

De lo contrario, queremos subrayar que la salvación acontece a través de la libre opción fundamental positiva, en cada persona, con la fuerza de la Gracia que confiere el Espíritu Santo mediante la fe en Cristo, porque, como afirma san Pablo; sin su Gracia no podemos ni siquiera decir que Jesús³³¹ es el Señor (1 Cor, 12, 3), quien hace el llamado y exige libremente una respuesta³³². Creemos que el aporte del Concilio Vaticano II, sitúa a la salvación en la libre determinación de realizar la voluntad divina, con buenas obras; amar es ayudar a los demás, de acuerdo con la conciencia, a partir de su propio contexto histórico y circunstancial³³³; tal como indica Múnera.

Es posible afirmar que la salvación es un proceso que ocurre de manera mucho más subjetiva³³⁴ (no es un subjetivismo) que objetiva. Aclara Böckle que:

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”.³³⁵

En este proceso de salvación, la persona no está sola, está cobijada por Dios y su Gracia, la Gracia del Espíritu Santo. Advierte Häring que, “nadie podrá alcanzar su propia salvación,

³²⁹ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 27.

³³⁰ Mifsud, *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*, 18.

³³¹ Jesús debe ser respetado en su integridad: ni se le debe amputar su vida, en beneficio exclusivamente de sus sufrimientos, ni tampoco su muerte, en beneficio únicamente de su resurrección. Sólo en la *estricta unidad de estas tres etapas*, la trayectoria de Jesús en su totalidad revela su sentido y su valor de salvación universal (Varone, *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufriente?*, 121).

³³² Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 390.

³³³ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 44.

³³⁴ La subjetividad no se entiende en pugna con la objetividad, sino que ambas dimensiones confluyen en una tensión dialéctica de articulación integradora. Expresado en términos filosóficos modernos, se trata de procurar una armonización kantiano-hegeliana (Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 173).

³³⁵ Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 32-33.

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. Debemos pues, tratar los intereses personales de forma que la persona aprenda desde el principio a adorar a Dios en espíritu y verdad³³⁶. Por tanto, podemos afirmar que “la salvación no es otra cosa que la autodonación de Dios mismo, su oferta junto con la apertura posibilitante de la aceptación³³⁷. Asimismo, debemos enfatizar la afirmación hecha por el Concilio, a la cual alude Múnera:

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 atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que (sic), si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad.³³⁸

Como explicitamos en el artículo titulado, *La salvación a través de la conciencia y la libertad*, para una eficaz salvación la persona debe actuar con misericordia³³⁹; amar al prójimo, hacer el bien a los demás como lo exige la conciencia³⁴⁰. Al considerar el significado del término salvación, quisiéramos aclarar una idea, introducida por Böckle, que concibe la justificación y la santificación, en conjunto, como un don del Evangelio³⁴¹, explica:

Sin la santidad conferida por Dios, la santificación humana está 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

³³⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222.

³³⁷ Zarazaga, *Dios comunión*, 152.

³³⁸ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” 14; Véase Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 45-46.

³³⁹ Referente al tema de la misericordia desde el punto de vista moral, véase Zanon, “Misericordiae Vultus. Una lectura desde la moral postconciliar”, 385-391.

³⁴⁰ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 391; Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192.

³⁴¹ Es importante recordar que, al separar la doctrina del pecado original del conjunto del <<evangelio de la gracia>>, se han puesto en el centro de la especulación, no ya los elementos contenidos explícitamente en la revelación, sino sus derivados interpretativos, de manera especial la índole <<pecaminosa>> de la condición original del hombre (Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 265).

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.³⁴²

Estamos justificados³⁴³ ante Cristo, gracias a su obra redentora, por su Gracia que es gratuitamente ofertada a cada persona. Entonces, surgen unos interrogantes: ¿en qué consiste esta justificación? ¿Tiene alguna relación con la salvación? Veamos en la secuencia.

La justificación:

Para responder al interrogante sobre una posible relación entre justificación y salvación, y adicional a ello, determinar en qué consiste, partimos de visión proporcionada por Múnera:

Cristo salva, libera, redime, expía, obtiene la manumisión del esclavo y adquiere para él la nueva vida. 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.

Tratándose de un proceso, la justificación incluye dos aspectos: el negativo o eliminación de todo aquello que en el ser humano es “no-ser-Dios” (pecado, maldad, negatividad, rechazo a la relación con el otro, alejamiento de Dios, carencia de la vida divina, muerte, etc.), y el positivo o adquisición de la realidad de “ser-Dios”, esto es, adquisición de la vida divina.³⁴⁴

Sobre este primer aspecto, el negativo, Múnera precisa que:

Propiamente, la libertad humana está constituida por la posibilidad trascendental de optar por el bien o por el mal. De allí resulta, en el ser humano, el bien o el mal moral. Pero el bien y el mal

³⁴² Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 35.

³⁴³ En el siglo XVI se presentó una seria controversia en la Iglesia sobre la interpretación del contenido de la justificación. La propuesta luterana entendía la justificación de tal manera que el sujeto seguía siendo pecador entitativamente, pero cubierto por la justicia divina de manera que resultaba “simul iustus et peccator” = simultáneamente justo y pecador. La propuesta católica, definida en el Concilio de Trento, asumió que entitativamente el sujeto dejaba de ser pecador y adquiría una nueva realidad, a saber, la vida divina. Esta proposición católica calificó, entonces, a la justificación, de “ontológica”. Pero la insistencia en el hecho ontológico llevó a una percepción de la justificación en categorías estáticas, que se podría enunciar así: - Antes de la justificación el sujeto es ónticamente pecador y sólo pecado. - En el momento en que opera la justificación, el sujeto deja absolutamente de ser ónticamente pecador y pasa a ser ónticamente justificado o poseedor de la vida divina (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 4).

³⁴⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 1.

no suceden sino en el ámbito de la relación del ser humano con el ser humano. Esto es, una relación positiva o negativa frente al otro.

Podemos llamar Pecado constitutivo a la posibilidad de la relación negativa. Y 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. De aquí se sigue que todo ser humano desde ese primer instante de su existencia, está constituido por las dos realidades de la Gracia y del Pecado.³⁴⁵

Aclarado el primer aspecto, proseguimos con el segundo, el positivo, en donde Rahner afirma que “la gracia es Dios mismo, su comunicación, en la que (sic) él, en tanto merced deificadora que es, se entrega al hombre. Aquí su obra es verdaderamente *Él* mismo, en tanto comunicado. Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y de su respuesta en el hombre”³⁴⁶.

Evidenciamos que Dios va actuando en nosotros, de manera procesual, y tal acto en nuestra realidad humana no es automático, es una acción que proviene del propio Dios. Gil complementa esta idea al expresar que Gracia y justificación, al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación, elementos clave de una moral específicamente cristiana³⁴⁷, a la cual nos referimos. La justificación, como muestra Lorda, también implica la adquisición de una nueva realidad que es la vida divina en nosotros, que tiene grandes repercusiones en la naturaleza humana³⁴⁸, incluso, genera grandes transformaciones en la persona. Es importante aclarar que Gracia y pecado son dos realidades contrarias entre sí, que constituyen al ser humano. Como reiteraba Múnera³⁴⁹, previamente, hay que considerarles para poder hablar de salvación.

En el proceso de salvación es necesario, por una parte, abandonar todo aquello que es distinto a la voluntad de Dios; en palabras de Pablo, dejar atrás al hombre viejo (pecado, maldad, negatividad, egoísmo), todo aquello que supone carencia y lejanía de la vida divina.

³⁴⁵ *Ibíd.*

³⁴⁶ Rahner, “Naturaleza y gracia”, Tomo IV, 230.

³⁴⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-413.

³⁴⁸ Lorda, *La gracia de Dios*, 285.

³⁴⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 1.

De esa forma, el pecado³⁵⁰, se convierte en el distanciamiento de Dios y de su voluntad³⁵¹, en el no vivir con él, rechazando su llamado y sumergido en el egoísmo, cerrado en sí mismo, como nos muestra Gil. Así vamos determinando la relación e importancia de estar justificados³⁵².

De esa forma, prosigue Múnera con su aclaración:

El proceso de justificación ocurre por iniciativa divina, y es 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. Este llamamiento lo formula Dios no necesariamente en términos explícitos y verbales, sino atemáticamente en el mundo no explícitamente cristiano. Esta formulación atemática del llamamiento reside en la invitación a establecer relación positiva con el otro, es decir, consiste en una invitación al amor.³⁵³

Es de suma relevancia la proximidad amorosa con los demás miembros de la comunidad³⁵⁴ o de la sociedad, en la procura de este camino salvífico; nos surge, entonces, otra pregunta: ¿cómo sabe una persona qué debe hacer para obtener la salvación? Para dar respuesta hay que acercarse al tema de la conciencia, es ahí donde el hombre escucha aquella voz que debe seguir. De igual modo, ha de considerarse la trascendencia de la libertad, que aparece como un acto de autodeterminación originaria. Pero, como aclara el jesuita Rahner, “la salvación no es la definitividad de la decisión de libertad del hombre, de modo que éste crease simplemente esta salvación por medio de su libertad. La salvación es Dios, en su autocomunicación, es obra de libertad de Dios, que es Dios mismo, ya que (sic) en el orden real no hay ninguna salvación que no sea él”³⁵⁵. A eso dedicaremos algunas reflexiones en los siguientes puntos de este capítulo. Como afirma Vidal, el cristiano que sigue este camino,

³⁵⁰ El pecado, precisamente, al ser ruptura de la alianza, interrumpe el diálogo filial con Dios y desintegra la existencia del hombre, que no puede encontrar su paz ni su bienaventuranza más que en el Dios, por medio de Cristo (Ver Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 295-299).

³⁵¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 465; Lorda, *La gracia de Dios*, 285.

³⁵² Ver Zanon, “Justificación en san Pablo ¿Por las obras de la Ley o por la fe?”.

³⁵³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 3-4.

³⁵⁴ La salvación nos atraviesa a cada uno de nosotros. Ninguna persona, estructura o grupo, puede jactarse de hallarse instalada en el Horeb, porque el Señor no deja de reenviarnos, como hizo con Elías. En este sentido, pues, la salvación consistiría, más que en hacer de la secularización un objeto de lamentación y un motivo para abandonar, en reconocer que puede ser un lugar de verdad – verdad para Dios, para su Iglesia y para sus profetas –, un camino de éxodo hacia el Dios de la salvación (Varone, *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufriente?*, 55).

³⁵⁵ Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 120.

conoce la senda que nunca debe abandonar, pues esta moral posconciliar debe convertirse en historia de salvación³⁵⁶.

Por lo anterior, es pertinente recordar que quienes no conocen a Cristo³⁵⁷, también pueden salvarse. Tal afirmación es admitida por 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”³⁵⁸. Todavía podríamos decir que³⁵⁹, sin conocer a Cristo y sin un contacto con la Iglesia, se salvarían en virtud de la redención, al ser partícipes de la nueva alianza y teniendo de esta forma, nuevas relaciones con el Padre, aunque no se den cuenta de ello³⁶⁰. En palabras más o palabras menos, implica trabajar por el bien evitando al máximo hacer el mal. Asimismo, al no conocer a Cristo, están realizando su voluntad, por tanto, están cristalizando sus enseñanzas.

De esa forma, entendemos la postura de Rahner en torno al tema:

Pertenece a las proposiciones católicas de fe, que la voluntad sobrenatural de salvación de Dios se extiende a todos los hombres de todos los tiempos y de todas las regiones históricas. A todos les es ofrecida la salvación, a todos por tanto, en cuanto que no se cierren a esa oferta por medio de su libre culpa grave, les es ofrecida, una y otra vez (también al culpable), la gracia divina, todos existen no sólo en un ámbito de existencia, a cuyos constitutivos pertenece la obligación a una meta sobrenatural de la unión inmediata con el Dios absoluto de la visión inmediata, sino además en la posibilidad auténtica subjetiva de encontrar esta meta por medio de la aceptación de la autocomunicación de Dios en gracia y gloria.

³⁵⁶ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

³⁵⁷ Para una mejor comprensión de esta afirmación conciliar (enseñada objetivamente por el Concilio Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia, n.16) recomendamos leer el texto de Karl Rahner que habla de los cristianos anónimos, como aquellos que todavía no han recibido el Evangelio, y no tienen de ello culpa alguna, existe igualmente la posibilidad de la salvación eterna por sus buenas obras. (Ver Rahner, *Los Cristianos anónimos* (Madrid: Taurus, 1969), 535-544; Ribeiro, “Natureza, graça e cristianismo anônimos” (*Theologica Xaveriana* 188, 2019), 1-18).

³⁵⁸ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” 16.

³⁵⁹ Ver Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” 2 y 16; “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 22.

³⁶⁰ Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 273.

Oferta de salvación y posibilidad de la misma se extienden por tanto, a causa de la general voluntad de salvación de Dios, tanto como se extiende la historia humana de libertad.³⁶¹

De esa anotación previa, cabe precisar que en el Nuevo Testamento encontramos una afirmación, sobre aquella voluntad que Dios tiene de salvar a todos los hombres y, al mismo tiempo, se evidencia la universalidad de su plan salvífico; Dios no quiere excluir a nadie, pues él es el Padre de todos³⁶².

Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad. Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno, y de este testimonio -digo la verdad, no miento- yo he sido constituido heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad. (1 Tim 2, 1-7).

En este sentido, es relevante destacar la constatación de Flick y Alszeghy, quienes afirman que: “la predicación del evangelio es una <<palabra de salvación>>, no sólo porque habla de la salvación, sino porque además realiza esa salvación (Hech 15, 11). La vida cristiana es un <<camino de salvación>> (Hech 16, 17), y la Iglesia es el nuevo <<resto de Israel>> la comunidad a la que (sic) el Señor agrega cada día <<a los que se habían de salvar (Hech 2, 47)>>”³⁶³. Por tal razón, Múnera afirma que todos los hombres están llamados a unirse con Cristo³⁶⁴, suscitando la salvación. Flick y Alszeghy denotan que,

para participar en la salvación, es preciso seguir a Jesús, hacerse discípulo suyo. [...]. La unión con Cristo es semejante a la que (sic) tienen los sarmientos con la vid: esa unión, y sólo ella, es la que (sic) da la salvación (Jn 15, 1-10). Sabido es como la unión salvífica con Cristo Jesús es uno de los temas principales de las cartas de san Pablo: los hombres se salvan en cuanto que

³⁶¹ Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, Tomo V, 121.

³⁶² Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 286.

³⁶³ *Ibíd.*, 267.

³⁶⁴ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 43.

están <<en Cristo Jesús>>, unidos a él como los miembros al cuerpo (Ef 4, 15-16; Col 1, 18-20).³⁶⁵

La salvación cristiana es, al mismo tiempo, liberación del mal, plenitud de vida, liberación y divinización, es una liberación en su sentido³⁶⁶ pleno. Corresponde a aquella imagen de la salvación, ofrecida por Jesucristo, a los hombres, como elemento manifiesto de una nueva relación con Dios³⁶⁷. De otra parte, la teóloga María Gil, citando a Rahner, hace una precisión fundamental:

podemos afirmar que la libertad creyente que acepta la gracia de Dios es la libertad liberada de la finitud creatural y del egoísmo. Y podemos entender la salvación como acontecimiento de libertad. En consecuencia, la libertad liberada como fruto de la justificación puede responder positivamente a la invitación de participar de la misma vida y ser realmente hijo de Dios, porque el Dios que libre y gratuitamente se comunicada al hombre es gracia que justifica, esto es, que diviniza y perdona.³⁶⁸

Somos justificados y liberados por la Gracia de Dios que nos conduce al camino salvífico³⁶⁹. La persona, por el juicio de su conciencia, reconoce cuál es la voluntad de Dios. Es así como obtiene su divinización o participación en la naturaleza divina, que es la salvación eterna, como lo demuestra Múnnera³⁷⁰. 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 salvación³⁷¹ de la persona humana"³⁷².

³⁶⁵ Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 268.

³⁶⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 466.

³⁶⁷ Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 268.

³⁶⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 467.

³⁶⁹ Al incorporarse a Cristo, el hombre recibe el don de Cristo, que le da fuerzas para vencer el pecado, que habita en él, y para tender con confianza a la realización de aquella ley de la mente, que él aprecia, pero que no es capaz de realizar con solas sus fuerzas (Rom 7, 23) (Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 268).

³⁷⁰ Múnnera, "La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad", 44.

³⁷¹ Sobre la relación de los diversos aspectos de la salvación por la incorporación a Cristo, como lo es; el aspecto personalista (la actitud permanente de confianza y de obediencia incondicionada ante Dios, contenida en la opción fundamental, que lleva consigo la sunción del papel de hijos en el Hijo), óntico (transformación de la persona en su ser y en su capacidad operativa) y el comunitario (por el que cada uno queda incorporado a la comunidad eclesial, recibe su influencia y contribuye a su construcción) (Ver Flick y Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, 308-313).

³⁷² Romo, "La conciencia moral, mediación personal de la salvación", 172.

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 persona³⁷³.

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"³⁷⁴. Esto lo confirma el Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, numeral 16. Ahora, para comprender mejor el acontecimiento salvífico, debemos englobar ampliamente los aspectos sobre la conciencia y la libertad. Proseguiremos entonces con la conciencia, uno de los fundamentos para poder entender la salvación, bajo los lineamientos conciliares del Vaticano II.

2.2 La conciencia, mediación de la salvación

En este punto de nuestra investigación, abordaremos uno de los temas eje para asimilar mejor el concepto de salvación, en el contexto posconciliar³⁷⁵. Como bien subraya el profesor jesuita Alberto Múnera, se trata de "...uno de los elementos fundamentales e ineludibles de toda Ética y de toda Moral: la conciencia"³⁷⁶, siendo entendida en el sentido teológico y no psicológico³⁷⁷, teniendo en cuenta sus características y siendo trabajado por varios teólogos³⁷⁸.

Para dar inicio a este tema, es fundamental subrayar lo mencionado por Miranda, en torno a la importancia que va adquiriendo la conciencia en el contexto posconciliar, específicamente, en el campo de la Teología moral. Aunque "es necesario ya desde el principio partir de un hecho: el horizonte de la conciencia se ha dilatado más allá de la función de juicio moral sobre la acción, función prácticamente exclusiva que la teología postridentina asignó a la conciencia y que se ha

³⁷³ Ver Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 466-567.

³⁷⁴ Múnera, "La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad", 46.

³⁷⁵ Lo expuesto en este apartado, desde las consideraciones de la conciencia, en parte, se especifica en un artículo publicado, de mi autoría (Ver Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 393-405).

³⁷⁶ Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores", 1.

³⁷⁷ Para la comprensión de una conciencia psicológica, véase Vidal, *Moral de actitudes I*, 349-358.

³⁷⁸ Häring habla desde una perspectiva reduccionista de la dimensión sociológica y psicológica de la conciencia. Para un mayor acercamiento véase Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 242-246.

mantenido hasta la época del concilio Vaticano II³⁷⁹. Ella adquiere un rol crucial en la experiencia humana y aún es relevante en la actualidad³⁸⁰.

Desde lo teológico, determinaremos su influencia en el proceso de configuración de la opción fundamental³⁸¹ que cada persona construye en el transcurso de su vida. Romo diría en el peregrinar rumbo a la salvación. “En la condición de peregrinos siempre es necesario este bastón para avanzar con paso seguro y no tropezar. La ley hace, así, un medio y no un fin”³⁸².

De esa forma, el teólogo Häring³⁸³ alude a la conciencia³⁸⁴ de facultad moral, que es núcleo interior y santuario donde la persona se conoce a sí misma, confrontándose con Dios y con su prójimo³⁸⁵. 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 (sic) nos amonesta a la práctica del bien”³⁸⁶. De allí esa connotación particular de Häring, al situar a Cristo como centro y voz³⁸⁷ de la conciencia. Al dar luz a la conciencia, magnifica que:

*Gracias a la conciencia, el llamamiento con que Cristo nos invita a su seguimiento encuentra un eco interior; un órgano y capta este llamamiento (merced a la gracia). Es en la conciencia donde el hombre siente claramente que todo su ser está ligado con Cristo. Se aviva e ilumina la conciencia en el seguimiento de Cristo. Aún podría decirse que la conciencia no tiene palabra propia. La palabra de Cristo se hace llamamiento mediante la voz de la conciencia. De por sí la conciencia es un cirio sin luz: Cristo es quien le comunica luz, y por ella alumbra e ilumina.*³⁸⁸

³⁷⁹ Miranda, “Conciencia moral”, 317. Como muestra Miranda en su texto, la conciencia es motivo de las más encendidas controversias mantenidas por los sistemas morales en los siglos XVII y XVIII, y, al mismo tiempo, es la época en la que (sic) se ve notablemente recortada hasta el punto de considerarse únicamente como <<órgano de resonancia de la ley moral concebida más como dato que como deber>> (Ibíd., 329).

³⁸⁰ Valsecchi y Privitera, “Conciencia”, 234.

³⁸¹ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 393.

³⁸² Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 187.

³⁸³ Häring hace una descripción de la visión bíblica de la conciencia, desde al Antiguo hasta el Nuevo Testamento, véase Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 234-239.

³⁸⁴ El término conciencia es sinónimo de corazón en el lenguaje bíblico, de voluntad en el kantiano, de opción fundamental en el de Rahner y Fuchs, de sentimiento de los valores en el lenguaje fenomenológico, de *Real Apprehension* en el del cardenal Newman, de actitud en el de Schüller y Ginters. Se debe tener en cuenta que estas indicaciones terminológicas existen algunas diferencias de matiz, pero que las distinguen; y por eso a veces se acentúan, como, por ejemplo, la explicación de las modalidades estructurales de la relación valores-conciencia en la terminología fenomenológica, y también las del proceso cognitivo, que se transforma en adhesión valorativa en la terminología de Newman (Valsecchi y Privitera, “Conciencia”, 255).

³⁸⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 233-234.

³⁸⁶ Häring, *La ley de Cristo I*, 190.

³⁸⁷ Para mayor acercamiento al tema, véase García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 106-116.

³⁸⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 191.

Entonces, podemos exaltar la comprensión paulina de la conciencia, en donde se manifiesta la presencia del Espíritu de Dios³⁸⁹. Frecuentemente, san Pablo evoca a esta como facultad para dirigir la vida moral, al mostrar que la ley está escrita en el corazón de la persona, convirtiéndose así, en testigo de su conciencia³⁹⁰.

Sin duda alguna, la conciencia posee un rol determinante 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"³⁹¹. Ahí, sustenta el apóstol Pablo³⁹², que la conciencia es testimonio del Espíritu Santo³⁹³, es decir, que el hombre está llamado a escucharla (Cf. Rm 9, 1). "El testimonio interior de la conciencia se cumple, según Rom 9,1, en el Espíritu Santo: nuevo componente del juicio de conciencia, que expresa a nivel concreto y operativo la originalidad propia de la conciencia cristiana como fundamental percepción y recepción de la salvación que Cristo realiza en cada uno de nosotros"³⁹⁴.

Al considerar la comprensión de san Pablo, el Espíritu Santo está en contacto con nuestra conciencia; así también lo explicita el padre Múnera, quien de manera mucho más amplia, reitera que:

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 (sic) 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 cómo

³⁸⁹ Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 393.

³⁹⁰ 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 trata de juzgar a las otras personas (Delhay, *La conciencia moral del cristiano*, 43).

³⁹¹ Delhay, *La conciencia moral del cristiano*, 44.

³⁹² Buscando una noción bíblica de la conciencia, en principio, Biblia y conciencia son dos realidades que lógicamente tendrían que ignorarse mutua y positivamente. Nada más ajeno a una mentalidad semita, que es la que (sic) ha dado origen literariamente a la Biblia, que muestra categoría y concepto de 'conciencia'. Es sabido que el Antiguo Testamento desconoce el término conciencia, que Pablo hizo un uso notable del mismo habiéndolo a dar un giro importante y decisivo incluso en la comprensión de la conciencia moral dentro de la reflexión cristiana. Para mayor acercamiento al tema, véase Miranda, "Conciencia moral", 320-328.

³⁹³ La voz del Espíritu Santo nos ayuda para saber comprender, incluso en los momentos especiales y dramáticos, aquello que el Señor le sugiere (Valsecchi y Privitera "Conciencia", 248).

³⁹⁴ Valsecchi y Privitera "Conciencia", 237.

actúa el Espíritu en nuestro espíritu es a través de lo que (sic) 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.³⁹⁵

Es importante, como resalta Múnera, discernir los impulsos de aquella voz interior, para evitar ser conducido por malas inclinaciones, con ello, se da cabida a la mejor elección posible, según los deseos de Jesucristo. Como muestra Rudin, “la conciencia moral aparece allí como voz del ‘corazón’ o del ‘alma’, o sencillamente como expresión del ‘interior’”³⁹⁶. De esta manera, es importante tomar conciencia que nuestras acciones tienen una motivación más profunda; ellas provienen del Espíritu de Dios (cuando estamos unidos con él y estamos escuchando correctamente a su voz). Por ese motivo, Delhaye señala que “este carácter divino de la conciencia es tanto más marcado en un cristiano por cuanto la conciencia está habitada por el Espíritu Santo que la guía y la ilumina”³⁹⁷.

Ahora bien, con respecto a la naturaleza³⁹⁸ de la conciencia³⁹⁹, esta debe interpretarse a partir de una visión integral, individual y social de lo humano, es decir, de la totalidad de la persona humana y cristiana⁴⁰⁰, en consonancia con la propuesta hecha por el Concilio Vaticano II. Al respecto, Múnera ilustra tres actitudes o funciones en la conciencia, que se complementan con la presencia del Espíritu Santo. ¿Cuáles son estas funciones? Veamos la secuencia.

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

³⁹⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 1.

³⁹⁶ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192.

³⁹⁷ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 45.

³⁹⁸ La conciencia es, en efecto, un elemento de nuestra naturaleza que puede trabajar en el plano de la *natura lapsa*, como en los paganos mencionados en la epístola a los Romanos, y en el plano de la *natura redempta*, es decir, con la ayuda de la fe, como se dice aquí, de la caridad, en una palabra, de la gracia y de todas las gracias (Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 45).

³⁹⁹ 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).

⁴⁰⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 362-363.

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.

En múltiples textos paulinos y no paulinos, el Nuevo Testamento nos presenta a Cristo como la Sabiduría de Dios transferida a nosotros. Como la Palabra que dice todo lo que (sic) es Dios, comunicada a nosotros. Quien posee a Cristo posee el conocimiento de Dios, es la adquisición de la Verdad que es Dios. El Espíritu Santo, Espíritu de la Verdad nos transmite a Cristo que es la Verdad.

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.⁴⁰¹

Es fundamental considerar la importancia de la fe y de la caridad, que aúnan fuerzas con la Gracia, que actúa en el hombre y le posibilita entender las cosas o la realidad, tal como las comprende Cristo. Sobre estas categorías, trabajaremos en el siguiente apartado. Al retomar lo citado previamente, evidenciamos la relevancia de reconocer la capacidad subjetiva existente en toda persona, la cual ahonda su capacidad de discernir profundamente⁴⁰² y determina si su conducta moral se orienta al bien⁴⁰³ que el Espíritu le impulsa⁴⁰⁴ o simplemente es una intención/decisión personal, que se opone a la voluntad de Dios. Al respecto, Múnera expresa que:

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.

⁴⁰¹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 2.

⁴⁰² La vivencia de la conciencia moral es entendida también como relación directa con el Dios personal que llama al hombre. La llamada espontánea de la conciencia recibe, por tanto, su seriedad en el simultáneo examen infalible del hombre por parte de Dios. En múltiples variantes del Antiguo Testamento pone continuamente al hombre ante este insobornable testigo, al que no puede esquivar, ante el que tiene que responder de sus acciones y pensamientos (Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192).

⁴⁰³ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1072.

⁴⁰⁴ Delhayé, *La conciencia moral del cristiano*, 47.

Así lo recuerda Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor*: La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que (sic) es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano (AAS 78 -1986- 859” (Nº 60)).

Pero el cristiano, además, está sujeto a otro referente objetivo, extrínseco a él en cuanto no es producido ni creado por él, aunque intrínseco a su ser porque reside en lo más profundo de su estructura síquica: el Espíritu Santo, el Amor infinito del Padre y del Hijo, que habita en él como en un templo.⁴⁰⁵

La conciencia no puede reducirse a una mera función de la naturaleza, pues el valor de la persona presupone cierto rasgo característico. La conciencia es la voz interior del individuo, no de la naturaleza, se desarrolla en función del valor de la persona y supone un salto cualitativo con relación al orden cósmico⁴⁰⁶. Sánchez precisa el siguiente argumento:

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.⁴⁰⁷

La ley tendrá que ser apenas un guía que ilumina el camino, al ejercer su función de pedagoga⁴⁰⁸, como señala Romo: “hacer de la ley un pedagogo que nos ayuda a caminar”⁴⁰⁹, pero, solo Cristo salva, como lo indica Tony Mifsud⁴¹⁰. La ley no es ya para el cristiano el camino de salvación⁴¹¹. Vale recordar que “...considerada en sí misma, la ley es santa, justa y buena (Rom 7,12; 1 Tim 1,8); pero, con el tiempo y las cada vez más rígidas tradiciones de los antiguos (Mc 7,3), se ha convertido en un yugo insoportable (He 15,10; Gál 2,4), en una

⁴⁰⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 7.

⁴⁰⁶ Vidal, *Moral de actitudes* I, 364.

⁴⁰⁷ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 207.

⁴⁰⁸ Si todo lo dicho es verdadero, la moral, como conjunto de normas y leyes, debería representar para los cristianos un papel bastante más secundario y accidental de aquello que significó para muchos. San Pablo utiliza una metáfora que todavía conserva una riqueza y una expresividad extraordinarias. La ley ha ejercido la función de pedagogo, como un maestro que orienta y facilita la educación de las personas, hasta la llegada de Cristo (Gal 3,24). Ella nos abrió la senda que nos conduce hacia el Salvador, por un mecanismo del que todos hemos sido conscientes (Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 266).

⁴⁰⁹ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 187.

⁴¹⁰ Ver Mifsud, *Decisiones responsables, una ética del discernimiento*, 15-50.

⁴¹¹ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1070.

cárcel en la que (sic) el judío está encerrado (Gál 3,23), en una cadena de la que (sic) Cristo nos ha liberado (Rom 7,6)”⁴¹².

Ahora bien, con respecto a la primera actitud de la conciencia, Múnera amplía esto al describir su segunda función:

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 (sic) 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. Los valores cristianos son siempre los mismos en todas las épocas, en todos los contextos socio-culturales, porque los genera el mismo Espíritu de Cristo, Y son los mismos aunque las circunstancias sean diversas y el tipo de acciones que haya que realizar sean completamente diferentes. De allí surge una continuidad de valores que nos permite hablar de una Moral cristiana en la historia. Que no es una lista de valores propuestos por disposición de la autoridad o porque están escritos en documento alguno, sino porque son el criterio propio de cada cristiano cuando enfrenta la realidad.⁴¹³

En consonancia con el aporte de Múnera, Sánchez considera la conciencia como guía, puente, luz, semáforo, juez interno⁴¹⁴, antena y radar, freno y acelerador ante el pecado y la virtud, brújula y voz que señala aquello que está bien o mal⁴¹⁵. Como argumenta 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”⁴¹⁶. Por eso, la consideración de

⁴¹² *Ibíd.*, 1071.

⁴¹³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 2-3.

⁴¹⁴ Schnackenburg subraya que a la conciencia se le asigna la función de fiscal en un proceso. Filón dice que el hombre que se hace culpable de crímenes deliberados y se empeña en proclamar su inocencia se convierte en su propio acusador y, en su interior, <<su propio corazón lo declara culpable>>. Flavio Josefo conoce, además de la mala conciencia, la conciencia buena, que da seguridad ente Dios y ente los hombres (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 60).

⁴¹⁵ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 207.

⁴¹⁶ Vidal, *Moral de actitudes I*, 365.

seguirle fielmente. “La conciencia del cristiano opera, por consiguiente, guiada por el Espíritu Santo y considerando siempre las normas objetivas de moralidad”⁴¹⁷.

Subrayamos que la conciencia no pierde tampoco su dignidad, cuando la persona no es honesta consigo misma. Por tanto, san Pablo cree que “la buena conciencia se caracteriza aquí por esa voluntad constante de perseverar en el bien, por esa estabilidad en la fidelidad a Dios. Es la función activa del bien que da su perfección a la persona misma”⁴¹⁸. Vidal complementa esto al reiterar que “la conciencia viene a ser, por tanto, *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”⁴¹⁹.

Una conciencia pura tendría que estar unida a la fe, motivada por la Gracia divina; al considerar que “...la fe consolida la conciencia”⁴²⁰. Como escribe el apóstol, *Creemos tener buena conciencia, resueltos como estamos a conducirnos bien en todas las cosas* (Hb 13, 18). Con respecto a la conciencia paulina, Delhaye argumenta que:

La conciencia paulina es por tanto susceptible de debilidad; puede ser mancilla, edificada o influida en sentido del mal, violentada por el mal ejemplo. No es por tanto únicamente el testigo y el juez interior, ni la expresión impersonal del deber. San Pablo da además a la palabra *conciencia* un sentido personal, el de voluntad o personalidad moral, ese centro del alma donde se elaboran las elecciones, donde se asumen las responsabilidades.⁴²¹

Ahora avancemos hacia la tercera consideración sobre la conciencia, en donde el padre Múnera aterriza la significación de discernimiento⁴²²:

La tercera función es el discernimiento o función selectiva de la conciencia cristiana. El cristiano no posee únicamente el “saber” de Cristo. No solamente convierte ese “saber” en valor cuando

⁴¹⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 7.

⁴¹⁸ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 47; Ver Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 76-79.

⁴¹⁹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 365.

⁴²⁰ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 48.

⁴²¹ *Ibíd.*, 49.

⁴²² Para Múnera 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 (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 7).

delibera, juzga, confronta cualquier asunto frente a ese “saber”, sino que, además, 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.⁴²³

Al considerar la colaboración del discernimiento en el obrar de la conciencia, evocamos a Delhay, quien se refiere a algunos tipos de conciencia⁴²⁴: la buena, la mala y la débil; aunque lo fundamental es apreciar que ella tiene función de guía y, si ella juzga actos pasados, debemos seguirle, y ante ese control interno nadie puede sustraerse⁴²⁵. De ahí la importancia señalada por Múnica, cuando enuncia que:

- 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.

- La conciencia humana (“syneidesis”) instruida por el Espíritu Santo, capta la voluntad divina como norma de conducta (Rm 9,1; 1Tes 5,19; 2Cor 4,2; 1Tim 1,5.19; Hebr 10,22; 1Cor 10,25-27).

⁴²³ *Ibíd.*, 3-4.

⁴²⁴ Otras consideraciones sobre tipos de conciencia, podemos encontrar en Böckle, “Normas y conciencia”, 198-200; Trigo, *Moral fundamental*, 180-182.

⁴²⁵ Delhay, *La conciencia moral del cristiano*, 47-49.

- El cristiano posee una conciencia específica por cuanto ha sido informada por el Espíritu, y continuamente el Espíritu señala qué se debe hacer en cada caso concreto.

- 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.⁴²⁶

Las acciones están, 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”⁴²⁷. Como afirma Häring, “es en la conciencia donde el hombre siente claramente que todo su ser está ligado con Cristo”⁴²⁸. También manifiesta que, si tomamos en serio en nuestra identidad, desarrollamos una conciencia verdaderamente cristiana, enmarcada dentro de la libertad y la fidelidad⁴²⁹, creadas por la fe⁴³⁰ en Cristo. Aquí es primordial resaltar la precisión introducida por Azpitarte, al referirse a la mutua complementariedad entre sujeto y objeto, en el juicio moral, explica:

La experiencia ética nos revela precisamente esta mutua complementariedad. En todo juicio moral quedan implicados tanto el deber interior de una persona como su confrontación con otra trans-subjetividad. Se apunta hacia dentro para enaltecer el valor de la conciencia, y se mira hacia fuera para no dejarse llevar por el subjetivismo. Sujeto y objeto se armonizan y complementan.

La dimensión interna es imprescindible, no sólo porque se requiere ese convencimiento personal, autónomo y responsable, sin el cual no existiría una ética adulta, sino porque la misma aplicación concreta hecha por la conciencia tiene que abrirse a otros horizontes más allá de esta ley o normativa legal. Tendríamos que insistir de nuevo en que su función primaria es dinámica y orientadora. Busca de verdad lo que (sic) es bueno para la persona y le sirve para autorrealizarse en función de su proyecto último.⁴³¹

Es vital esta consideración, en donde la conciencia persigue una mejor orientación para la persona. Como bien lo explicita Vidal, la conciencia es una luz para la persona, “...es

⁴²⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 4.

⁴²⁷ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 50.

⁴²⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 191.

⁴²⁹ Para más consideraciones sobre la libertad religiosa véase Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 280-288.

⁴³⁰ 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).

⁴³¹ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 188.

claridad de la persona en referencia a Dios⁴³², en torno al bien que está invitado a obrar. Aunque, también debemos considerar que estamos bajo la Gracia de Dios⁴³³.

Al asumir la conciencia como presencia del Espíritu Santo, reconocemos la verdadera comunicación de Dios en la persona. De allí aquella expresión del Concilio, al considerar que “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”⁴³⁴. En este sentido, Vidal⁴³⁵ expresa que, en consonancia con otros destacados teólogos moralistas, la conciencia es una norma de moralidad, pues contiene una fuerza normativa. Así que ninguna acción humana puede considerarse, en concreto, como buena o mala si concuerda con la propia conciencia⁴³⁶.

Ante lo expuesto, cabría un interrogante, ¿en qué se fundamentan las anteriores afirmaciones? La respuesta es posible, a partir de lo implementado por muchos teólogos conciliares que han sido mencionados en esta investigación y han tomado el mismo punto de partida: la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, Concilio Vaticano II, específicamente, su numeral 16, ahí encontramos que:

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 (sic) 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

⁴³² Vidal, *Moral de actitudes* I, 365.

⁴³³ Ver Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 257-259; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 79.

⁴³⁴ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 16.

⁴³⁵ Vidal, *Moral de actitudes* I, 395.

⁴³⁶ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 397.

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.⁴³⁷

De esta forma, queremos hacer énfasis sobre la dignidad de la conciencia moral de cada persona, en su proceso de salvación que, aun estando equivocada, tal como lo plantean Múnera o Romo⁴³⁸, no cesa en nombre de la verdad sobre el bien⁴³⁹; Häring⁴⁴⁰ comparte esa misma noción. Por otro lado, Rudin afirma que, “este hecho de la conciencia moral es, por tanto, desde el punto de vista católico un dato de la naturaleza humana, que fue confirmado, de nuevo asegurado y revitalizado por Cristo”⁴⁴¹.

Tales consideraciones introducidas hasta el momento, nos conducen a considerar que cada persona es invitada y está llamada a ser fiel y honesta ante la voz de su conciencia. En este sentido, Häring complementa esto con una advertencia: “*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 impedir los actos del que yerra, para prevenir cualquier funesta consecuencia. Es ésta la raíz de ciertos amargos conflictos*”⁴⁴².

Ahora, cabe reafirmar que tenemos conocimiento que la conciencia puede equivocarse, por tanto, se hablaría, en este caso, de una conciencia errónea, como lo indica Rudin⁴⁴³. “Si es verdad que manifiesta la voz de Dios, también es verdad que puede objetivamente equivocarse: la voz de Dios no se da a conocer a la conciencia de forma milagrosa; se da a conocer en la autenticidad del hombre, en la normalidad, aceptando sus limitaciones”⁴⁴⁴.

Ante esta situación específica de una conciencia errónea, Múnera indica que:

⁴³⁷ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 16.

⁴³⁸ Tal afirmación, que la conciencia no pierde su dignidad misma en la ignorancia invencible, proviene del Concilio Vaticano II y muchos teólogos aquí estudiados hacen énfasis de tal afirmación, como lo veremos a lo largo de este capítulo (Ver Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 191).

⁴³⁹ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 192.

⁴⁴⁰ Cada persona está llamada a buscar lealmente el bien. Es un absurdo afirmar la absoluta libertad de conciencia, puesto que ésta no está destinada a independizarnos de la ley, sino a ligarnos a la ley de todo bien (Häring, *La ley de Cristo* I, 206).

⁴⁴¹ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 194.

⁴⁴² Häring, *La ley de Cristo* I, 206.

⁴⁴³ El planteamiento de este autor puede encontrarse en Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 215-217.

⁴⁴⁴ Valsecchi y Privitera “Conciencia”, 239.

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 yerra 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).⁴⁴⁵

Al estimar la contribución de Múnera, fundamentada en el Concilio, compartida por Häring⁴⁴⁶, nos encaminamos a entender que no podemos juzgar al inocente que yerra, mucho más si éste obra de acuerdo con su propia conciencia, y máxime si está equivocada⁴⁴⁷. De ahí que “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’ ”⁴⁴⁸.

Cuando la persona busca lo bueno, optando realmente por hacer el bien⁴⁴⁹ y evitando el mal, se produce en su conciencia una especie de indefectibilidad⁴⁵⁰. Una conciencia recta, como voz verdadera, es aquella que expresa la perfecta correspondencia subjetiva de la objetividad de Dios⁴⁵¹; al ser una conciencia cristiana, conserva un halo de profunda dignidad

⁴⁴⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 6.

⁴⁴⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 250.

⁴⁴⁷ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 399.

⁴⁴⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 5.

⁴⁴⁹ Con relación a la verdad objetiva y a los valores, la conciencia humana no es falible. El concilio reconoce que a la hora de valorar se produce con frecuencia el error. Pero es más importante aún la afirmación de que esto acaece sin culpabilidad personal, sin que la conciencia pierda su dignidad. Sucede esto cuando las intenciones son rectas y la conciencia busca, sinceramente, la mejor solución (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 250).

⁴⁵⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 250-251.

⁴⁵¹ Valsecchi y Privitera “Conciencia”, 242.

y respeto. Ahora, aunque nos quedan algunas dudas en torno a ¿qué es eso de la conciencia como voz? Podremos brindar, al respecto, una aclaración pertinente en la siguiente secuencia.

2.2.1 La conciencia como voz de Dios

En el artículo titulado *La salvación a través de la conciencia y la libertad*, cuando se afirma que Dios nos habla a través de causas segundas, se quiere expresar que nuestra conciencia debe conocer su ley interna, aquella que se experimenta en nuestra inteligencia. Dios es su guía, por tanto, la conciencia es norma subjetiva suprema del obrar moral⁴⁵². Como lo describe Häring,

aun cuando la conciencia tiene voz propia, la palabra no es de su propiedad. Le viene de la Palabra e que han sido hechas todas las cosas, la Palabra que se hizo carne para estar con nosotros. Y esta Palabra a través de la voz interior, que presupone nuestra capacidad para escuchar con todo nuestro ser.

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.⁴⁵³

De la conciencia proviene aquella “...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)”⁴⁵⁴. Sin duda, desde esta fundamentación es posible reforzar la importancia de la opción fundamental, que estará siendo guiada por la conciencia⁴⁵⁵. Vicente Miranda considera que,

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. Desde este punto de vista la conciencia se convierte en una instancia semejante a la opción fundamental, de forma que la función de verificación en cuanto a la conformidad entre norma y conducta que clásicamente se le asignaba, se rebasa hasta llegar a todas las condiciones y presupuestos objetivos y subjetivos.⁴⁵⁶

⁴⁵² Häring, *La ley de Cristo* I, 202-203.

⁴⁵³ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 234.

⁴⁵⁴ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 211.

⁴⁵⁵ Miranda, “Conciencia moral”, 337-340.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, 337.

La conciencia como voz que resuena, en el interior de la persona, es indiscutible; es imposible no oír-la; es la noción de lo justo y de lo injusto; del bien y del mal⁴⁵⁷. Ahora bien, esta voz proviene de Dios y suena en el sagrario de la persona, en lo más profundo de sí.

La syneidesis:

En el Nuevo Testamento⁴⁵⁸, al plantear el tema de la conciencia, se propicia un modo de pensar y una labor en un terreno no muy conocido o delimitado. Desde allí partiríamos del término *syneidesis*⁴⁵⁹, concebido por la contribución paulina, como regla de vida⁴⁶⁰. Para Pablo, llegar a este concepto de conciencia fue posible gracias a la confluencia de tres universos culturales y religiosos: el mundo semítico-bíblico, el mundo cultural helenístico y la comprensión de la nueva fe cristiana⁴⁶¹.

Lo anterior ratifica por qué muchos teólogos toman postura desde esa visión paulina de conciencia. Al respecto, el teólogo Häring⁴⁶², al igual que Schnackenburg, enfocan desde esa perspectiva paulina, el valor de la *syneidesis*⁴⁶³, que se traduce comúnmente como conciencia y que es percibida 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”⁴⁶⁴. Dios robustece los corazones para que seamos irreprochables (Cfr. 1 Ts 3,13). La *syneidesis* es el estímulo constante que impulsa en la persona la búsqueda de la verdad y le lleva a obrar bien y evitar el mal⁴⁶⁵. “A través de la conciencia, Pablo expresa diversos aspectos o instancias del hecho

⁴⁵⁷ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 82.

⁴⁵⁸ Para un mayor acercamiento al tema, véase Maggioni, “La coscienza nella Bibbia” (En *La coscienza cristiana*. Bolonia, 1971), 13-38.

⁴⁵⁹ Cfr. Rm 9,1; 1Tes 5,19; 2Cor 4,2; 1Tim 1,5.19; Hebr 10,22; 1Cor 10,25-27.

⁴⁶⁰ Valsecchi y Privitera “Conciencia”, 234.

⁴⁶¹ Ver Miranda, “Conciencia moral”, 323-325.

⁴⁶² Ver Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 237-241.

⁴⁶³ Muchos autores utilizan este término paulino para hablar de la conciencia, lo que (sic) nos direcciona más bien a una dimensión bíblica (Ver López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 182-183); La *syneidesis* confirma y testifica, pero no por ello está ya el hombre justificado. Por consiguiente, la *syneidesis* parece ser una instancia intrahumana que eleva hasta el plano de la conciencia, con su juicio positivo o negativo, el comportamiento del hombre (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 65).

⁴⁶⁴ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 57-58.

⁴⁶⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 240.

originario de su antropología, la salvación, que afecta a la persona y que expresa mediante la fórmula ‘vivir en Cristo’ o ‘vivir según el Espíritu’⁴⁶⁶.

En los cristianos la *syneidesis*⁴⁶⁷ debe ser guiada por la fe, pues es una instancia de vigilancia, control y juicio de las acciones, que se desarrollan de acuerdo con las normas de la razón. Ella expresa una serie de nociones que tienen relación con la dimensión ético religiosa de la persona⁴⁶⁸. La fe no ilumina simplemente la conciencia, sino que también la eleva. Sobre la importancia de la fe para la conciencia, Valsecchi y Privitera, expresan que:

Es la fe la que (sic) revela ese acontecimiento, esa instancia: o, lo que (sic) es lo mismo, es la “conciencia”: una “buena conciencia” (2 Cor 1,12; 1 Tim 1,5.19; Heb 13,18), una conciencia “pura” (1 Tim 1,3), una conciencia “purificada con la sangre de Cristo” (Heb 9,12). La fe se identifica con esta conciencia; hasta el punto de que el rechazo de la buena conciencia es un naufragio en la fe (1 Tim 1,5).⁴⁶⁹

La conciencia, al ser alumbrada por la fe, se convierte en luz y, a la vez, en voz; de ahí la estrecha relación entre ambas. La conciencia se ilumina y adquiere seguridad cuando se da apertura a la luz de la fe⁴⁷⁰, convirtiéndose así en una fuerza interior y vigorosa que nos empuja a abrazar la doctrina de Cristo⁴⁷¹. Por eso, la conciencia es infalible y es la voz de Dios⁴⁷²; así lo afirma Häring.

Al ser cristianos, estas normas no son tan solo una razón natural, también son luz de la razón iluminada por la fe, es decir, la razón es iluminada por la fe⁴⁷³. “La conciencia moral aparece allí como voz del ‘corazón’ o del ‘alma’, o sencillamente como expresión del ‘interior’⁴⁷⁴. Aquí podemos situar la salvación ofrendada por Cristo, como “...una nueva llamada a la filiación sobrenatural en Dios y con ello, simultáneamente, a la lenta restauración

⁴⁶⁶ Miranda, “Conciencia moral”, 323.

⁴⁶⁷ 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) (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 66-69).

⁴⁶⁸ Miranda, “Conciencia moral”, 326.

⁴⁶⁹ Valsecchi y Privitera “Conciencia”, 237.

⁴⁷⁰ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 400.

⁴⁷¹ Häring, *La ley de Cristo* I, 193-194.

⁴⁷² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 203.

⁴⁷³ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 66-67.

⁴⁷⁴ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 192.

de la naturaleza humana debilitada⁴⁷⁵. La conciencia es guiada por la Gracia de Dios y desde ella, la persona construye o reafirma su opción fundamental⁴⁷⁶ en respuesta a esa llamada recibida.

Entonces, cuando cada persona discierne acertadamente y elige siempre el bien, “...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 uno⁴⁷⁷. El teólogo Marciano Vidal afirma que el discernimiento ejerce una fuerza en dos sentidos: el primero, en una fuerza manifestativa ligada a una situación personal, donde se evidencian los valores y se aplica en casos concretos. Como expresa el Concilio Vaticano II, “es la conciencia la que (sic) de modo admirable da a conocer, es ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (GS n.16)”. El segundo sentido, 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, nace desde el interior del hombre⁴⁷⁸. “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)⁴⁷⁹.”

Por supuesto “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 juzgar⁴⁸⁰. Cabría recordar que la encíclica *Veritatis splendor* no niega el valor de la conciencia⁴⁸¹, pero si orienta a una moral de orden objetivo, tradicional, que no corresponde a una moral de discernimiento sino a una verdad objetiva. Ahora, si no existe conciencia, tampoco puede haber moralidad, ella no escoge lo bueno ni

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, 203.

⁴⁷⁶ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 400.

⁴⁷⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 263.

⁴⁷⁸ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 86.

⁴⁷⁹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 395.

⁴⁸⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 83.

⁴⁸¹ Vidal nos presenta 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).

lo malo, sino que tiene la función de manifestar y obligar, al ofrecer una mediación entre el valor objetivo y el actuar de la persona⁴⁸².

Es muy claro el Concilio al sostener que: “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”⁴⁸³.

De acuerdo con la afirmación de este Concilio, debemos obedecer a aquella voz que resuena en nuestro interior, y desde ella, 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 del ser donde ninguna autoridad puede introducirse⁴⁸⁴. Así se explicita insistir en que “...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 (sic) se subordina”⁴⁸⁵. Ahí la persona siente que al hacer el bien se dirige a Dios y advierte con ello su aprobación. En caso contrario, presiente su desaprobación.

La conciencia es lugar de diálogo entre Dios⁴⁸⁶ y la persona, por ende, debe respetarse. Es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre. Igualmente, al interior del individuo actúa la Gracia, permitiéndole discernir sus acciones morales. En este sentido, la misma persona sabe o siente que es movida por el Espíritu Santo⁴⁸⁷. ¿Eso nos lleva a un relativismo de la conciencia moral cristiana? A esta pregunta, Múnera responde que:

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

⁴⁸² Vidal, *Moral de actitudes* I, 395-396; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 86-87.

⁴⁸³ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 16.

⁴⁸⁴ Vidal, *Moral de actitudes* I, 396.

⁴⁸⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 87; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 402.

⁴⁸⁶ Sayés, *Antropología y Moral*, 101.

⁴⁸⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 9-10.

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 (sic) 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 (sic) 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.⁴⁸⁸

Son precisas las indicaciones sobre el valor del juicio de la conciencia, como norma subjetiva de la acción⁴⁸⁹. Con referencia a la ética, mencionada por Múnica, surge otra pregunta, ¿cuál sería la misión fundamental de la conciencia ética? Vale señalar que coincide con su identidad de norma subjetiva de la moralidad, cuando juzga con sinceridad y discierne rectamente aquello que deber ser hecho u omitido en el orden del bien y del mal, como lo indica Sánchez⁴⁹⁰. En esta línea, Sánchez también otorga una significación a la conciencia y señala algunas de sus funciones. Ahora, detalladamente, se reitera que la conciencia es;

-norma de la moralidad: tiene una fuerza valorativa y autoritativa; manifiesta el valor y compromete a cumplirlo;

-norma subjetiva (interiorizada): por la conciencia pasan todas las valoraciones morales de las acciones humanas; sin conciencia no hay moralidad en la persona;

-norma auténtica en la medida en que obre con rectitud, con verdad y con certeza. Como funciones complementarias se pueden anotar:

-optar por los valores que formarán la norma práctica para juzgar la conducta;

-responsabilizarse ante el deber aceptado o recibido; ser consciente de las obligaciones;

-personalizar la moralidad como norma de moralidad a las situaciones determinadas;

-responder con creatividad ante las dificultades: diagnosticar el mal menor en caso de conflictos de valores o deberes, responder ante las dificultades...;

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, 10.

⁴⁸⁹ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 51.

⁴⁹⁰ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 212; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 84-85.

-*integrar* las exigencias de lo universal (del valor, criterio, ley, norma) con las exigencias de las circunstancias;

-*evitar radicalizaciones*: el legalismo como el subjetivismo, el mecanismo rutinario y la pasividad ante el deber, el autoritarismo o el libertinaje;

-*armonizar la autoridad* extraña a la persona, con la que (sic) surge de la propia convicción personal; sintetizar la heteronomía con la autonomía;

-*lograr que la persona tenga* un guía, luz, semáforo, juez, acelerador, freno, transistor, antena, radar, brújula y voz en su moralidad.

-*colaborar* para que se dé en la persona la prudencia, coherencia, sinceridad, rectitud y paz que necesita.⁴⁹¹

Sobre este particular, evidenciamos que aquella persona que ha obrado mal, quizás en la norma objetiva pero no en la subjetiva, de la vida moral, quizás actuó de acuerdo con la voz de su conciencia y en pecado hacia el acto objetivo. Por tanto, nos hace ahondar, sinceramente, en la idea de Delhaye: "...no se podría indicar mejor la distinción entre las dos normas, subjetiva y objetiva, de la vida moral, ni la fuerza de obligación del juicio de la conciencia personal. Estos hombres han pecado porque han obrado subjetivamente mal, aunque su acto era correcto"⁴⁹².

Tremblay y Stefano cavilan que "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"⁴⁹³. Por tanto, "es en el discernimiento donde se encuentra la persona con Dios y con Cristo"⁴⁹⁴.

Con respecto a la norma subjetiva de la moralidad, en cuanto a sus funciones, quisiéramos mostrar que la conciencia⁴⁹⁵ juzga con sinceridad la acción realizada y discierne, rectamente, aquello que se debe hacer u omitir en el orden del bien⁴⁹⁶ y del mal, pues ahí habla Dios. Por tanto, "la conciencia es tanto la interioridad del hombre que en diálogo con

⁴⁹¹ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 212-213.

⁴⁹² Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 51.

⁴⁹³ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 264.

⁴⁹⁴ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 84.

⁴⁹⁵ Trigo entiende que la conciencia que el hombre adquiere se da gradualmente debido a 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 (sic) el hombre capta de sí mismo, siendo juzgados por él mismo según la propia realización (Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 446-451).

⁴⁹⁶ Véase Guardini, *La coscienza*. (Morcelliana: Brescia, 1948), 21-28.

el Espíritu de Dios asume la función de maestro y guía, cuanto la mediadora e intérprete personal del *deber*, del *bien* que pide ser actuado en la situación”⁴⁹⁷.

Ahora bien, al retomar los aportes del Concilio Vaticano II, ¿podríamos considerarlos como una novedad para la Teología moral? De cierta forma sí. La gran novedad, como lo muestra Múnera, se cimienta en que:

...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 (sic) 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 concienical del bien y del mal y la libre escogencia de lo primero y libre rechazo de lo segundo es lo que (sic) 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.⁴⁹⁸

Somos conscientes que es bastante complejo pretender considerar una moralidad subjetiva⁴⁹⁹; eso explica muchas de las críticas hechas a nuestra postura moral. Es primordial resaltar, una vez más, que “la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en

⁴⁹⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 264.

⁴⁹⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 6.

⁴⁹⁹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 2-6.

el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla”⁵⁰⁰. Cada persona tiene la libertad de decidir su destino, de construir libremente su opción fundamental hacia el bien, al escuchar su conciencia o al elegir una alternativa contraria a aquella que la Gracia le incentiva.

De este modo, percibimos que conciencia y libertad se entrelazan con las decisiones personales de cada individuo⁵⁰¹, en donde una auxilia y complementa a la otra. “La conciencia cristiana regala libertad, pero la misma conciencia cristiana vincula y ata 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”⁵⁰². Todavía podríamos añadir otra alusión al respecto, o sea, “el juicio de la conciencia y la decisión de la libertad versan sobre el mismo acto, y parten de la misma luz, aunque luego puedan separarse, si obramos el mal, [...]. La conciencia no es, pues, un saber de cosas universales que se aplica más o menos arbitrariamente a cosas concretas, sino un conocer el bien o el mal de un acto concreto”⁵⁰³.

Así se establece “...la importancia de una relación íntima con Dios, una actitud de fe y escucha, o como dicen algunos teólogos, de un verdadero discernimiento. Vidal llama la atención de la importancia de no actuar bajo una conciencia dudosa, antes de obrar hay que eliminar esa duda”⁵⁰⁴. La conciencia moral debe obrar siempre con certeza⁵⁰⁵, de allí la imperiosa necesidad de moldear una verdadera. En este sentido, Azpitarte aclara que:

La conciencia, finalmente, ha de ser *cierta* cuando los presupuestos en que se fundamenta son evidentes y excluyen cualquier duda razonable. No se trata, por supuesto, de una certeza absoluta, sino que basta la que (sic) se considera como moral, que excluye el temor prudente de equivocarse. Actuar con una conciencia dudosa constituye una opción arriesgada e

⁵⁰⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 16.

⁵⁰¹ García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 13-14; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 85.

⁵⁰² Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 206-207.

⁵⁰³ García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 115-116.

⁵⁰⁴ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 86. 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.

⁵⁰⁵ Vidal muestra algunos tipos de conciencia, por ejemplo, la conciencia como norma; allí se acentúa su fuerza de moralidad, recta, que actúa bajo la autoridad de la persona, viciosa, donde no es sincera con ella misma y es errónea, sobre la cual hay que tener cuidado (Ver Vidal, *Moral de actitudes I*, 394-400).

injustificable, pues con ella se acepta implícitamente la posibilidad de cometer un error. Mientras no exista tal seguridad moral, la acción será pecaminosa.⁵⁰⁶

Con base en lo previamente descrito, afirmamos que solo la conciencia cierta es regla de moralidad⁵⁰⁷. Por tal motivo, Múnera señala el énfasis del Concilio en torno a la conciencia individual, donde Dios se hace presente en la intimidad de cada persona y, por tanto, es inviolable e infalible⁵⁰⁸:

Inviolable en relación con los demás, en cuanto nadie tiene derecho alguno de juzgar desde fuera la bondad o maldad del juicio concienical 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 concienical de cada sujeto es la que (sic) vale ante Dios inevitablemente, para que a partir de ella proceda la persona a ejercer su libre decisión.⁵⁰⁹

Como indica 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”⁵¹⁰. Al estructurar esta formación⁵¹¹, la persona tendrá mayor capacidad de escuchar la voz en su sagrario, lo más valioso que tiene, es decir, su conciencia.

Para los católicos, la formación⁵¹² de la conciencia ha sido siempre atesorada como un elemento básico y prioritario; el magisterio⁵¹³ es responsable de guiar ese proceso⁵¹⁴. Frente a esta indicación, Häring intensifica que “...la formación de la conciencia pertenece a lo

⁵⁰⁶ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 185.

⁵⁰⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 401-402; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 86.

⁵⁰⁸ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 402.

⁵⁰⁹ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 47.

⁵¹⁰ Vidal, *Moral de actitudes I*, 396.

⁵¹¹ Para mayores consideraciones véase Trigo, *Moral fundamental*, 190-191.

⁵¹² Es cierto también que la conciencia no se forma sólo con el conocimiento de la ley moral, sino por la connaturalidad que la virtud da con el bien. No podemos olvidar esa importancia de la virtud para la recta edificación de la conciencia (Sayés, *Antropología y Moral*, 102).

⁵¹³ Para mayores consideraciones a respecto, véase Trigo, *Moral fundamental*, 184-185.

⁵¹⁴ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 192.

esencial del conocimiento de salvación⁵¹⁵. De ahí la importancia de estar vigilantes⁵¹⁶, pues la formación depende de cómo entendamos la virtud de la prudencia⁵¹⁷.

2.2.2 La conciencia contra el orden objetivo de la moralidad

Ante lo explorado previamente, surge un nuevo interrogante: ¿al seguir a nuestra conciencia, podríamos ir en contra de las leyes o de algunas normas objetivas? Para responder a este, elegiremos la contribución hecha por el teólogo colombiano Alberto 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 **subjetivismo** 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.⁵¹⁸

Evidenciamos, entonces, que realmente podemos ir en contra de algunas leyes o normas objetivas, como nos ha mostrado Múnera. Pero cabe resaltar, nuevamente, la importancia de

⁵¹⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 263.

⁵¹⁶ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 87.

⁵¹⁷ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 265.

⁵¹⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 8-9; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 404.

realizar un adecuado discernimiento, de acuerdo con sus reglas⁵¹⁹, para poder rechazar o aceptar aquellos valores en cuestión. Häring, al respecto, complementaría al afirmar que “...sólo por medio de la conciencia puede el hombre sentirse obligado moralmente”⁵²⁰.

Así las cosas, podremos reafirmar que “es tal esta fuerza de la conciencia que hay que seguir sus juicios incluso cuando son erróneos. Si uno se aparta de ellos, peca”⁵²¹. Subrayamos, al respecto, la aseveración hecha por Sayés: “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”⁵²². Se revela la magnificencia de escuchar/seguir la conciencia, incluso cuando está equivocada; sobre este asunto, lo expresado por Sayés, concuerda con el pensamiento de Delhaye.

Para continuar avanzando en el tema, es fundamental considerar que la existencia de leyes garantiza un orden objetivo⁵²³. En esta vía, Rudin amplía que es óptimo considerar el bien común y, así lo confirma, al plantear que el Estado⁵²⁴

...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.

Se puede dar un paso más y afirmar que quien se encuentra en un error de conciencia, no puede ser obligado a obrar contra su propia conciencia moral. Es derecho moral suyo no tener que obrar contra su propia conciencia, aunque sea errónea.⁵²⁵

⁵¹⁹ Vale anotar que la negatividad absoluta de todo valor objetivo, para hacer de la propia conciencia el único fundamento de la moralidad, llevaría lógicamente a un subjetivismo impresionante, con todas sus lamentables consecuencias y contradicciones. Sin tanta radicalidad, otros actores insisten en la insuficiencia de la norma general y abstracta para regular la situación, que es exclusiva de cada persona e irrepetible en el camino de la propia historia. No se niega la existencia del valor objetivo, sino tan sólo su carácter absoluto, pues habría que dejar un margen amplio a la conciencia para que ella determine, en último término, si era oportuno aplicarlo en cada situación concreta (Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 187).

⁵²⁰ Häring, *La ley de Cristo I*, 203.

⁵²¹ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 51.

⁵²² Sayés, *Antropología y Moral*, 104.

⁵²³ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 404; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 89.

⁵²⁴ Aquí es válido señalar que el Estado Colombiano, en su Constitución Política de 1991, hace alusión a lo expuesto en esta investigación. El Artículo 18 de la Constitución, estipula: *Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.*

⁵²⁵ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 216-217.

En esta misma proporción, "...Häring también trata del tema al responder a nuestra pregunta, incluso, al hablar de la ley eclesiástica. Puede haber confrontación entre la conciencia y la autoridad eclesiástica que, aunque es legítima no es infalible⁵²⁶, de allí que el discernimiento podría estar, en cierta medida, en contra de la norma eclesial"⁵²⁷. Además, Häring⁵²⁸ señala que la conciencia está sometida también a la autoridad civil, pues requiere, de igual modo, de 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"⁵²⁹; así lo estipula el Concilio Vaticano II, en su *Declaración sobre libertad religiosa*.

De esas consideraciones, se desprende la siguiente afirmación: no es una autoridad secular, sino la conciencia, normalizada por la ley de Dios, la norma suprema de la moral; tal como lo han demostrado, claramente, Häring y Múnera y sobre la cual, hemos versado en nuestra publicación⁵³⁰. Al reafirmar esto, el jesuita Azpitarte especifica que "la conciencia no puede nunca quedar sometida a ninguna norma exterior, pues equivaldría a robarle su propia autonomía y dignidad. A ninguna persona se le puede imponer ningún límite en su actuación"⁵³¹.

En este sentido, vale subrayar que, "en cada caso habrá que buscar la solución que mejor asegure el respeto a la conciencia y la consecución del bien común: y no tiene por qué causar asombro el hecho de que las soluciones puedan ser parcialmente distintas según sean distintos los problemas plantados y los momentos históricos y los ambientes culturales en los que se den"⁵³². La norma ayuda⁵³³ pero, como sabemos, no puede ni tampoco es su fin.

⁵²⁶ Asimismo, Trigo también considera que la conciencia puede errar y oscurecerse, pero su luz nunca se extingue totalmente. Ella puede equivocarse, culpable o inculpablemente, pues no es infalible. Cuando es errónea o falsa, se considera que ha llegado a un juicio equivocado. La verdadera juzga rectamente el bien y el mal, en conformidad con la ley moral (Trigo, *Moral fundamental*, 181).

⁵²⁷ Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 404-405.

⁵²⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 204-205.

⁵²⁹ *Ibid.*, 205.

⁵³⁰ Ver Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 393-405; Häring, *La ley de Cristo I*, 205.

⁵³¹ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 187.

⁵³² Valsecchi y Privitera "Conciencia", 249.

⁵³³ Pueden crear un conflicto entre alguna autoridad eclesiástica y la conciencia, dado que ni la autoridad da siempre con la mejor solución, ni el súbdito posee siempre todos los datos necesarios para un juicio inequívoco. Más, conociendo una y otro sus límites, el conflicto será menos vivo (Häring, *La ley de Cristo I*, 204).

De otro lado, concordamos en que “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”⁵³⁴. Podríamos hablar de una libertad de conciencia, aunque no se implementa en una moral común⁵³⁵. San Pablo resuelve estos problemas, cuando se refiere a la caridad. “La última palabra la tiene la caridad fraterna. Ésta obstruirá el juicio de licitud, que era positivo”⁵³⁶. Por ello, Múnere aún llama la atención sobre aquellos valores que son mediados por la comunidad eclesial:

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.

La historia nos recuerda tristemente que esto ha sucedido y puede continuar sucediendo. Así lo rememora el Concilio:

“Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatir las con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio” (GS 43).⁵³⁷

Ante este panorama, sabemos que existen unas normas objetivas a seguir y ya las conocemos, aunque en el contexto donde estamos inmersos, tenemos que precisar cuáles pueden ser aceptadas o no, por cada individuo, al oír la voz en su sagrario, el lugar donde Dios habla⁵³⁸.

⁵³⁴ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 90.

⁵³⁵ Rudin, “La conciencia moral desde el punto de vista católico”, 220.

⁵³⁶ Delhaye, *La conciencia moral del cristiano*, 53; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 405.

⁵³⁷ Múnere, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 9.

⁵³⁸ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 91.

Ahora, frente a estas afirmaciones, nos introduciríamos en temáticas y situaciones complejas e incluso sujetas a sanciones. Por lo tanto, es válida la pregunta, una vez aclarados y especificados muchos puntos en torno a la conciencia; si las personas que participan en nuestra Iglesia procediesen en conformidad con las propuestas hechas por el Concilio Vaticano II –sobre las cuales ya hemos hecho varias consideraciones-, ¿los fieles y clérigos estaríamos comportándonos de conformidad con aquello que se considera como conciencia cristiana?

Al retomar el pensamiento del padre Alberto Múnera y, sí estudiamos detenidamente la historia de la Iglesia y del clero⁵³⁹, determinaremos que “en este campo de la conciencia ciertamente la Iglesia, institucionalmente hablando, a través principalmente del clero, ha producido una esclavitud de la conciencia de los cristianos”⁵⁴⁰. Tal afirmación, por supuesto, será criticada o incluso negada y sancionada por varios teólogos que conservan una postura preconiliar, que visa la observancia de la ley y el seguimiento estricto de la norma, con total fidelidad al orden objetivo.

Ante esta realidad y frente a esa compleja consideración, Múnera aclara nuestra postura, al subrayar dos puntos clave:

Primero, porque ha impedido una normal maduración de la conciencia individual y colectiva, señalándole de antemano qué es lo bueno y qué es lo malo, qué se puede o se debe hacer y qué no. Ni los individuos ni las colectividades se ocupan del análisis de los comportamientos sino que simplemente se atienen a lo que (sic) diga “la Iglesia”.

Segundo, porque no ha permitido, y prácticamente nunca permite, que cada sujeto cristiano opere **según su conciencia**, según se lo indica su propia conciencia, según percibe cada uno que el Espíritu Santo lo impulsa o lo mueve a obrar. Así, aunque muchas veces las conciencias perciban que deben proceder de una determinada manera, “la Iglesia” se empeña e insiste en que tal proceder es indebido o incorrecto, y procede a represalias contra las personas o las colectividades que se atreven a mantener sus posiciones de conciencia en contra de las disposiciones oficiales.

⁵³⁹ <<Resultaría demasiado simplista exigir que la conciencia de los católicos observe escrupulosamente y con espíritu ciego las leyes y las decisiones de la Iglesia en todos los problemas de la vida, sobre todo en aquellos campos en que el Magisterio no enseña con el carisma de la infalibilidad y sobre problemas complejos que requieren una cierta competencia y un conocimiento profundo de la vida personal y social. La conciencia del discípulo de Cristo reclama prontitud generosa en obedecer, pero jamás una obediencia ciega. Delante de Dios sólo tiene valor una obediencia adulta que brota espontáneamente de una convicción interna>> (*La crisis de la Humanae vitae*, o.c, p. 25s; Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 131).

⁵⁴⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 10.

La primera liberación que produciría una percepción de la conciencia cristiana como la presenta el Nuevo Testamento, sería el permitir que cada uno asumiera sus propias responsabilidades morales sin que nadie se las impusiera o se las exigiera con amenaza de castigo. De hecho, a pesar de que la Iglesia institucionalmente hablando, impone o exige comportamientos, no siempre los cristianos proceden en conformidad con estas exigencias o imposiciones. Y, si están obrando de acuerdo con su conciencia, a pesar de su oposición a lo impuesto o exigido por la autoridad eclesiástica, el cristiano está procediendo correctamente delante de Dios.

Otro tipo de liberación para el pueblo cristiano sería que se le reconociera posesión del Espíritu Santo. El clero tiene que creer que el Espíritu Santo vive y opera en cada cristiano. Es necesario que el pueblo cristiano se libere de la tutela permanente y agobiante que muchas veces tratan de imponer y mantener sus guías espirituales.⁵⁴¹

Después de esta serena consideración, es oportuno extender una invitación al discernimiento personal. En este sentido, la discusión se complementa con los argumentos del teólogo alemán B. Häring, quien considera que “sólo una completa ignorancia de lo que (sic) es la conciencia podría inducir a rechazar en su nombre el infalible magisterio de la Iglesia. Quien estuviera dotado de una conciencia infalible, efecto de una plenitud creadora, podría rechazar como contradictoria la intervención de un magisterio extraño”⁵⁴², es decir, de aquellas normas eclesiales. Por tanto, aclara Rahner, “aun dentro de la vida religiosa debe la Iglesia combatir entre sus propios miembros la masificación, evitando que se limiten a una vida religiosa puramente colectiva: falta de personalidad, huir de la responsabilidad personal, estar a la expectativa de instrucciones eclesiásticas donde esto no es lo indicado, la idea de que todo está moralmente bien...”⁵⁴³, mientras la Iglesia no promulga ningún veredicto detallado.

Con estas consideraciones, Rahner⁵⁴⁴ llama la atención en torno a la postura que ha mantenido la Iglesia, que muchas veces obliga al cumplimiento de un orden objetivo. Afirma Rahner,

La Iglesia, por ejemplo, no puede decirme lo que (sic) debo ser; no puede decirme, por ejemplo, si yo, persona concreta, sin igual en mi caso, debo contraer matrimonio o no, si debo elegir tal

⁵⁴¹ *Ibíd.*, 10-11.

⁵⁴² Häring, *La ley de Cristo* I, 204.

⁵⁴³ Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 113.

⁵⁴⁴ Referente al tema, véase Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 105-113.

o cual consorte. La Iglesia puede promulgar tal o cual norma social, importante y muy <<práctica>>, como puede rechazar tal o cual concepción concreta de la economía como incompatible con las normas cristianas. Lo que (sic) no puede es decir al hombre de Estado concreto en su situación concreta qué estructura social y económica concreta deba elegir entre las posibles desde el punto de vista cristiano. Esto no lo puede hacer la Iglesia.⁵⁴⁵

Con lo anterior, podremos decir que la persona está llamada a responder primero a Dios (la autoridad eclesiástica jamás sabrá decir en concreto cual sería el *hic et nunc* según la verdadera voluntad de Dios a esta persona en especial), y no propiamente a la autoridad eclesiástica como nos han enseñado. Eso, por supuesto, tendrá que ocurrir después de un buen y honesto discernimiento, en total conciencia y libertad. A manera de síntesis, Múnera afirma que:

- Existe un orden objetivo de moralidad configurado por los valores mediados a cada ser humano y que se constituyen en normativos para cada uno según su contexto propio.

- Todo individuo está referido a unas normas objetivas de moralidad presentes en su propio contexto. Todos estamos obligados a conocer esas normas y a formar la propia conciencia en búsqueda de la verdad y del bien.

- La participación de la Verdad divina a cada ser humano, le permite, por el uso adecuado de su razón, discernir cuáles de los valores mediados por su contexto le son admisibles y cuáles no, haciendo referencia a los principios últimos de moralidad como es el fin del hombre y el designio de Dios sobre el mismo.

- El cristiano, por razón de su transformación en Cristo, posee la más objetiva norma de moralidad para su actuar: el Espíritu Santo, el Amor infinito del Padre y del Hijo presente y actuante en su interior. Gracias al Espíritu Santo, el cristiano posee valores específicamente evangélicos y puede además discernir si son tales los que le media la comunidad cristiana.⁵⁴⁶

Ese proceder, desde la conciencia, debe ser totalmente libre para que adquiera validez y sea honesto. Desde la perspectiva del sentido de una pedagogía de la moral, “no consiste en imponer con intransigencias una determinada norma, sino en despertar conciencias libres

⁵⁴⁵ Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 111.

⁵⁴⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 9-10.

y responsables para dejarse seducir por la llamada del bien⁵⁴⁷. Por eso, Múnera ratifica la importancia de la honestidad, manifiesta:

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 (sic) 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 (sic) 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.⁵⁴⁸

Sin lugar a duda, es fundamental ser honestos ante nuestra conciencia, siguiendo a Cristo y cumpliendo con su voluntad. Para cerrar este punto, podemos precisar todavía más, como ocurre la salvación⁵⁴⁹. A partir de los estudios del jesuita Alberto Múnera, se cualifican algunos puntos clave;

-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 (sic) 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

⁵⁴⁷ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 191.

⁵⁴⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 8: Antropología teológica: La conciencia moral cristiana. Los valores”, 10.

⁵⁴⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 88.

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.⁵⁵⁰

Ese horizonte expuesto, nos permite comprender de forma rápida como acontece el proceso de salvación, que va gestándose procesualmente en cada persona⁵⁵¹. Eso nos sitúa frente a un sujeto dinámico que se va estructurando⁵⁵², a lo largo de su historia. Nos referimos a una moral de la persona, que proviene de la valoración de la conciencia. A ese respecto, aclara Romo que:

una moral de la persona tiende a superar el casuismo porque está enraizada en la persona. Es verdad que una moral de la ley es sencilla porque es una moral de la autorización y aparece segura, ya que (sic) todo está claro en el precepto y hay “puntos firmes” por los cuales dirigirse. La moral de la persona nos arriesga a vivir en la provisoriedad, en el discernimiento, desde el momento que no tenemos todas las respuestas. Es una moral para caminantes que se dirigen hacia la casa del Padre, buscando la perfección pero que no están todavía en ella. El casuismo termina, habitualmente, en el fariseísmo: buscar subterfugios para cumplir la ley sin pecar, o - peor- puede conducir a la hipocresía: “yo soy bueno porque he guardado la ley”.⁵⁵³

⁵⁵⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 7-8. Las negrillas son mías; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 403.

⁵⁵¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 89.

⁵⁵² Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 188.

⁵⁵³ *Ibíd.*, 187.

Aquella auténtica conciencia cristiana⁵⁵⁴ emerge cuando estamos profundamente arraigados en Cristo, conscientes de sus dones y, dispuestos a unirnos a Él en su amor⁵⁵⁵ para todo su pueblo⁵⁵⁶; al igual que lo afirma Häring⁵⁵⁷. La fe y la caridad son vitales en ese proceso: la primera, nos ilumina; la segunda, nos lleva a la acción con los demás. Se debe considerar, además, que tal proceso se hace y debe hacerse también en comunidad.

Ahora, debemos procurar avanzar en el tema, demostrando la relevancia de la libertad en el proceso salvífico que realiza cada sujeto, durante su vida. Tal libertad⁵⁵⁸ es fundamental en el desarrollo del discernimiento del sujeto, movido y guiado por la Gracia de Dios, bajo la profunda escucha de su conciencia.

2.3 La libertad, camino de salvación

Al determinar el valor e importancia de la conciencia, ahora vamos a considerar la trascendencia de la libertad⁵⁵⁹ frente al tema de la Teología moral. Es válido recordar que nuestra pretensión es tocar apenas lo concerniente a lo teológico⁵⁶⁰, rasgo característico del Nuevo Testamento, sin ahondar en aquellas comprensiones psicológicas⁵⁶¹.

Para aproximarnos mejor al tema, introduciremos la ilustración hecha por Piana, indica:

⁵⁵⁴ La conciencia cristiana comprende aspectos propios del seguidor de Jesús, pero se apoya en un núcleo que es común para cualquier persona: es el fundamento antropológico integrado por la dimensión psicológica y ética de la conciencia. Ella aparece, ante todo, como un conjunto de fenómenos y estructuras que afectan las facultades psíquicas de la persona (Sánchez, *La opción del cristiano* I, 209).

⁵⁵⁵ Resulta necesario indicar la evolución que el concepto <<amor>> presenta en la reflexión de Häring. En la etapa previa al Concilio Vaticano II, el amor, entendido como vocación divina de respuesta al amor de Dios, mantiene unas exigencias objetivas derivadas de la verdad ontológica de la persona. En su segundo periodo, por el contrario, la realidad del amor se torna cada vez más subjetiva. Se trata de un amor de tipo espiritualista, al que todo se debe dirigir y ordenar; pero no se señalan las exigencias objetivas del amor que deberían estar presentes en cada acción, sino que, fácilmente, todo queda reducido a las exigencias subjetivas del amor (Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 127).

⁵⁵⁶ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 404.

⁵⁵⁷ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 269.

⁵⁵⁸ Sobre la libertad de conciencia, véase Häring, *La ley de Cristo* I, 206.

⁵⁵⁹ Es importante reiterar que un fragmento de este punto, sobre la libertad, es parte de un artículo de mi autoría. (véase Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 406-418).

⁵⁶⁰ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 406.

⁵⁶¹ Algunas consideraciones psicológicas, incluida la ambigüedad de la libertad, se encuentran en Fromm, *El miedo a la libertad*, 47-61.

El concepto de libertad, que la teología moral ha ido elaborando en el transcurso de los siglos, se presenta como la profundización del sentido que de la libertad nos ofrece la revelación en un diálogo ininterrumpido con la tradición del pensamiento occidental. El problema de la libertad, en efecto, es uno de los problemas centrales de la reflexión filosófica de Europa. La libertad se considera componente esencial del ser del hombre, ya que (sic) da significado a la existencia específica y caracteriza el obrar humano; obrar que, por ser libre, se hace moral.⁵⁶²

Con esta acotación hecha por Piana, se resalta que la libertad es una característica del ser humano, por ello, es oportuno ampliar una breve consideración sobre dos categorías que le estructuran. Sobre ellas, Múniera afirma:

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).⁵⁶³

Nótese la relevancia de estar unido/relacionado positivamente con Dios que, en palabras de Rahner, implica libertad, una libertad entendida teológicamente, una libertad desde Dios y hacia Dios⁵⁶⁴. Al respecto, desde esta misma perspectiva teológica de la libertad, escribe Richter que,

...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

⁵⁶² Piana, "Libertad y responsabilidad", 1064.

⁵⁶³ Múniera, "Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental", 1.

⁵⁶⁴ Para estudiar el tema desde K. Rahner, véase Rahner, "Teología de la libertad", Tomo VI, 211-232.

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.⁵⁶⁵

Vemos que, por Cristo, el hombre trasciende a una dimensión de libertad⁵⁶⁶ y, por ella, se sitúa en un estado salvífico, es una libertad positiva. Ahora, Häring considera que “sólo hay libertad cuando la persona puede tomar una actitud de aceptación o de repulsa respecto al llamamiento del bien o del mal”⁵⁶⁷. Incluso, Trigo considera la libertad como aquella capacidad de elegir y de hacer el bien, propio de la filosofía clásica y de la Sagrada Escritura. Esa posibilidad de elegir el mal no corresponde a la esencia de la libertad, sino que expresa una libertad aún imperfecta⁵⁶⁸. En este sentido, el jesuita Rahner considera que:

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 habérmolas (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”.⁵⁶⁹

Con la contribución de Rahner, queda claro que “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”⁵⁷⁰. En esta

⁵⁶⁵ Vidal, *Moral de actitudes* I, 298. Ver, Richter, *Libertad: Conceptos Fundamentales de Teología* II, 515.

⁵⁶⁶ Partiendo del significado ontológico de la libertad como capacidad que tienen las personas de disponer de sí mismas, es decir, de autodeterminarse, exige al mismo tiempo una particular atención a los condicionamientos biopsíquicos y socio-culturales, que determinan profundamente el ser y el obrar de las personas. La libertad moral es, en efecto, libertad concreta. En otras palabras, coincide con la capacidad *efectiva* que tenga la persona para orientar la propia existencia (Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1064).

⁵⁶⁷ Häring, *La ley de Cristo* I, 149.

⁵⁶⁸ Trigo, *Moral fundamental*, 85.

⁵⁶⁹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 129.

⁵⁷⁰ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 407; Häring, *La ley de Cristo* I, 150.

misma vía de la libertad⁵⁷¹, en sentido teológico, aclara Rahner; “...es un concepto teológico que expresa una realidad perteneciente estrictamente al orden de la gracia, que no es presupuesto de la salud, sino que *es* rigurosamente idéntica con el don de la salvación; porque la propia, verdadera y última libertad, que debe otorgarse a nuestra libertad para liberarla de la culpa, de la ley y de la muerte, es el santo pneuma de Dios y de su Cristo”⁵⁷².

Al hablar de libertad desde el punto de vista teológico, el padre Múnera muestra, de forma inteligible, la comprensión de la libertad desde el Nuevo Testamento⁵⁷³ que, al complementarse con lo propuesto por Rahner, reitera 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 trascendental). 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 trascendental como en el categorial). De lo contrario, nuestra libertad no podría por sí sola tomar tal determinación.⁵⁷⁴

Indudablemente, como podemos evidenciar, “...la Gracia juega un papel fundamental en la libertad humana. Es desde y a través de la libertad en la Gracia donde la persona

⁵⁷¹ Solo a través de esa libertad en la que (sic) el hombre es capaz de sí mismo, se hace también libre respecto del material de su autorrealización (Rahner, “Teología de la libertad”, Tomo VI, 219).

⁵⁷² Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 105.

⁵⁷³ Tanto en los Sinópticos como en San Pablo y San Juan, la libertad humana se presenta como cautiva, esclavizada por el demonio o por el pecado. La versión sinóptica, especialmente cuando se expresa en términos de “posesión diabólica” está manifestando una sujeción o sometimiento de la persona al Mal o al Maligno. Pero Jesús viene a liberarnos de ese Mal o Maligno. Viene a expulsar al demonio y a que adquiramos la libertad (Cfr. Lc 13, 14s). San Pablo frecuentemente se refiere a la esclavitud del Pecado, de la muerte, de la carne, de la concupiscencia. Es el sometimiento del ser humano a la fuerza negativa situacional esclavizante del hombre, en lo que (sic) consiste el Pecado Original (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 2).

⁵⁷⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 2.

construye su opción fundamental, una libertad absoluta más no relativa”⁵⁷⁵. Aquí es importante traer a colación lo mencionado por Romo al considerar que “...la obra redentora de Jesús nos libera del cumplimiento de la ley de un modo puramente externo, heterónomo, desplazando el imperativo normativo a una exigencia interior que nos hace cumplir por convencimiento. Por ello, podemos afirmar que el cristiano no vive ‘bajo la ley’ (Rm 6, 5) sin constituirse, sin embargo, en un ser sin la ley”⁵⁷⁶.

Asimismo, el teólogo Böckle nos propone dos aspectos, en el acto moral de la libertad, que no pueden separarse, pero tampoco equipararse, “...*primero*, el *acto libre* originario inteligible del hombre en cuanto tal (libertad trascendental) y, *segundo*, su necesaria materialización en los actos humanos a través de la “naturaleza”⁵⁷⁷. La libertad trascendental como libertad finita, sólo es comprensible en el marco de una autonomía limitada y de una autonomía ilimitada⁵⁷⁸.

Con estas consideraciones expuestas, se clarifica 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 profunda autodeterminación de la persona en relación al fin último de su vida, al Bien, a Dios”⁵⁷⁹. En otras palabras, como ilustra Múnera,

la libertad de los hijos de Dios viene a ser, entonces, la espontaneidad y la fuerza con que el “espiritual” (transformado por el Espíritu), escoge y cumple todo lo que (sic) coincide con el Espíritu, con el Amor, con la voluntad del Padre. Es la fuerza del Espíritu que guía al hombre a una continua y total adhesión al Amor, al mismo Espíritu (Rm 12,9; 1Jn 4,16).

Dicho en otros términos: 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.⁵⁸⁰

En toda acción humana la libertad es necesaria y fundamental, es un instrumento de ordenamiento en la exigencia de una auténtica verdad. Si la libertad no fluye con la verdad, entonces pierde su rumbo y su sentido. La libertad debe estar orientada hacia el bien y a la

⁵⁷⁵ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 407.

⁵⁷⁶ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 179.

⁵⁷⁷ Böckle, *Moral Fundamental*, 140.

⁵⁷⁸ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 92.

⁵⁷⁹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 185.

⁵⁸⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3.

verdad, sólo así recobra sentido (Cfr. Jn 8, 32)⁵⁸¹, al discernir el bien a realizar. Podríamos añadir: "...la elección que inclinará a la libertad en uno u otro sentido y decidirá de la salvación eterna del alma se hace en regiones del ser tan profundas que pueden permanecer, por lo menos durante un cierto tiempo, impenetrables a la conciencia clara"⁵⁸². A ese favor⁵⁸³, Tremblay y Stefano explicitan que "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"⁵⁸⁴.

En esta tendencia u orientación hacia el bien, mencionada por muchos teólogos posconciliares, podemos situar la centralidad de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, numeral 17. Sobre la libertad, este documento reitera que:

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 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.⁵⁸⁵

A ese respecto, podríamos destacar el trasfondo del mensaje bíblico, sobre la libertad, que se fundamenta en la misma tradición de Jesús. "La verdadera libertad es signo eminente

⁵⁸¹ Sayés, *Antropología y Moral*, 109-113.

⁵⁸² Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 184.

⁵⁸³ Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 407.

⁵⁸⁴ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 251.

⁵⁸⁵ Concilio Vaticano II, "Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual" 17.

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 perfección⁵⁸⁶.

El teólogo brasileño Zanon, con el auxilio de los teólogos García de Haro y Goytisolo, afirma que “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 divina⁵⁸⁷. Es la energía para hacer y amar el bien. Aquí es importante centralizar la comprensión de Nello Figa que, al hablar desde la perspectiva del acto primero de la libertad, considera la posibilidad de “...formular el dinamismo salvífico como una conjunción de gracia y libertad cuya simultánea presencia en la opción fundamental por Dios no excluye la prioridad de la una sobre la otra, la precedencia substancial de la acción de Dios sobre la libre autodisposición del hombre⁵⁸⁸. Para ello, se requiere de un seguimiento continuo de la conciencia en libertad. A ese respecto escribe Múnera que:

Cada persona procede entonces a ejercer su libertad a partir de lo que (sic) percibe en su conciencia como el bien que debe hacer y el mal que debe evitar, por lo que (sic) 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).⁵⁸⁹

Como se aprecia, Múnera especifica que la libertad tiene que ser absolutamente libre y, previamente, se afirmaba, en el Nuevo Testamento, que Jesús era el gran liberador. Siendo

⁵⁸⁶ Sayés, *Antropología y Moral*, 113.

⁵⁸⁷ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 407; García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 69.

⁵⁸⁸ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 187.

⁵⁸⁹ Múnera, “La moral, camino de salvación eterna para todos a través de la propia conciencia y libertad”, 47-48.

así, ahora ahondamos en una pregunta, ¿qué es eso de liberar la libertad y quién la libera? Para poder responder a este interrogante, pasaremos al siguiente numeral.

2.3.1 Cristo, liberador de la libertad

Es muy importante retomar lo dicho previamente por Múnera, en torno a una libertad absolutamente libre. En este sentido, K. Rahner insiste en que únicamente Cristo libera nuestra libertad y tiene muy claro que Dios es esa realidad liberadora. Antes de entrar a la consideración de Rahner, veamos una vez más como lo entiende Múnera, explica:

Paradójicamente hablando, la liberación de la libertad por Cristo equivale a una esclavitud a Cristo. Esto quiere decir que “desaparece” la voluntad del ser cristiano, para querer con la voluntad de Cristo, en cuanto que el cristiano es, como Cristo, hijo de Dios. Esta voluntad o querer del Hijo de Dios y de los/las hijos/as de Dios, es el Amor, es el Espíritu de Jesús y del Padre. Es decir: estamos llamados a querer, a amar con el Amor de Dios que es el Espíritu Santo.

Esta absorción del cristiano por Cristo implica que el cristiano deba comportarse con la misma dinámica de Cristo. Es reproducir en nosotros los rasgos de Cristo. Es lograr ser y obrar como “otro Cristo”. Es “sentir” con los mismos sentimientos que Cristo Jesús. Así el “servir” al Señor en esclavitud perfecta de la libertad sometida al Amor, es fruto de la decisión libre del ser humano, coadyuvada por el Espíritu Santo.⁵⁹⁰

Nótese la centralidad de la persona de Cristo, prácticamente descartada en una moral objetivista preconiliar. A través de Dios y de su Gracia santificante, podemos acceder a la liberación de nuestra libertad, esa que Él nos ha ofertado gratuitamente. Esto ocurre cuando nuestra libertad se orienta, busca, camina hacia Dios, no quedándose ensimismada, en su propio vacío. Reitera Rahner;

Al comunicarse a sí mismo por gracia, Dios es la libertad de nuestra libertad, sin la cual, ésta, como quiera que elija, elegirá todo menos la libertad; Dios es la libertad de nuestra libertad en cuanto que se nos comunica y no en cuanto que se nos esconde.

Su propia comunicación, que es la meta liberadora de nuestra libertad, es a la que (sic) llamamos gracia de la justificación y de la santificación, gracia santificante y, en estilo bíblico, pneuma divino. Podemos, pues, decir: el pneuma divino es la libertad liberadora de nuestra

⁵⁹⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 4.

libertad, la libra del dilema de ser o bien una libertad entregada y esclavizada a la finitud de reducidas posibles elecciones o bien una libertad poseída, pero que muere de su propia vaciedad, una libertad gastada o que perece de inanición.⁵⁹¹

El propio Espíritu de Dios, que proviene como Gracia al hombre, se convierte en posibilidad para la liberación de nuestra libertad. Al mismo tiempo, percibimos la libertad pneumática como la redención de tales poderes, que otorga en definitiva la libertad a la persona. Tal realidad ocurre, se sitúa y se hace presente en este mundo, en la perceptibilidad de la historia de la carne de Cristo⁵⁹².

Bajo estas consideraciones, es posible recurrir al pensamiento de Piana que propone, en esa misma línea, la tarea que tiene cada cristiano para ser liberado.

El cristiano liberado por Cristo tiene, pues, en la Iglesia la tarea de liberarse y de liberar, es decir, de llevar a su consumación el proceso inaugurado por Cristo y que el don del espíritu hace eficaz. Por eso, la libertad es para el cristiano una misión y una responsabilidad o, con más hondura aún, es el sentido mismo de su vocación en Cristo, la cual debe realizarse en la cotidianidad. En consecuencia, la dimensión cristológica de la libertad desemboca en la eclesiológica y mundana. La libertad, que es fundamentalmente ‘vida nueva en Cristo’ y ‘vida según el Espíritu’, debe tener un desarrollo concreto en la Iglesia y en el mundo, que son el lugar concreto de la historia de la salvación, dentro del cual el cristiano está llamado a vivir su relación con Dios de la creación de la alianza.⁵⁹³

Con lo anterior, se evidencia que no es un proceso mágico, sino que, desde lo ofertado por Dios, cada persona tendrá, es decir, está llamada a hacer su parte en tal proceso, y podrá ser iluminada a la luz del evangelio. Rahner, entonces, aclara su comprensión en torno a la libertad humana:

Nos referimos a la libertad humana en cuanto liberada por la gracia de Dios del ensimismamiento egoísta y cerrado del hombre, y abierta para el contacto directo para con el misterio infinito de la existencia, que se comunica a sí misma y que llamamos Dios. Es la libertad que, sólo a la luz del evangelio, se constituye realmente como tal al fundamentarse,

⁵⁹¹ Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 100-101.

⁵⁹² *Ibíd.*, 102.

⁵⁹³ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1073.

con la fe, la esperanza y el amor, en la profundidad abismal de Dios y que encuentra así su propia verdad en el amor al prójimo y a Dios.⁵⁹⁴

Como subraya Rahner, la Gracia de Dios es una "...gracia que libera a la *libertad* de toda ceración egoísta del hombre en sí mismo y como gracia que abre las puertas a esta libertad hacia la propia e incommunicable soberanía"⁵⁹⁵. Y, a su vez, lo amplía Piana, "la libertad traída por Cristo es algo absolutamente nuevo y desconcertante. Se ofrece a todos aquellos, judíos y paganos, que se adhieren al Hijo de Dios por la fe y la caridad. Se trata de una libertad interior de dimensiones universalistas"⁵⁹⁶.

Queremos hacer énfasis en esa libertad en la cual el sujeto se orienta hacia una opción fundamental positiva, en aquel sí al llamado/vocación⁵⁹⁷, al que invita Dios. Evidentemente "Jesucristo es la libertad libertada que Pablo proclama como 'libertad de los hijos de Dios', como auténtica libertad cristiana, la aletheia, el amor del Padre, que se manifiesta en el Hijo hecho carne, hace libre (Jo 8,32) porque allí donde está su Pneuma está la libertad (2 Cor 3,17). Esta libertad es libertad del pecado"⁵⁹⁸. Rahner no se cansa de insistir en sus escritos que la libertad está orientada siempre hacia a Dios y, desde él, como procedencia y fruto de ella misma y como capacidad al amor⁵⁹⁹. De lo anterior, cabe subrayar desde el aporte de Gil que "...la libertad liberada se convierte en capacidad para lo eterno, porque la libertad aquí es comprendida como la capacidad que el hombre adquiere de disponer de sí mismo y poder realizar su ser ante Dios; de igual manera, la libertad liberada se convierte en capacidad de amar a Dios y al prójimo"⁶⁰⁰.

Por otro lado, 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 para ser una imagen y semejanza de Dios en el ámbito de la actividad creadora, de la

⁵⁹⁴ Rahner, *La gracia como libertad*, 84.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*, 95.

⁵⁹⁶ Piana, "Libertad y responsabilidad", 1069.

⁵⁹⁷ Ver López, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 251-252.

⁵⁹⁸ Rahner, "Teología de la libertad", Tomo VI, 231.

⁵⁹⁹ Véase Rahner, "Teología de la libertad", Tomo VI, 230-232.

⁶⁰⁰ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 470.

comuni3n personal en el mundo y en el espacio de la celebraci3n y adoraci3n⁶⁰¹. Al respecto, Trigo complementa:

La libertad que Cristo nos da es liberaci3n del pecado y de la muerte: <<Él nos arrebat3 del poder de las tinieblas y nos traslad3 al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redenci3n, el perd3n de los pecados>> (Col 9, 13-14). Con la gracia, el cristiano puede vencer al pecado, resistir a las fuerzas del mal.

La libertad que Cristo nos ha ganado nos hace capaces de vivir el amor a Dios y a los dem3s por Dios. Sin Él no podemos hacer nada (Cf. Jn 15,5), pero con Él podemos realizar nuestra vocaci3n al amor: [...]. El sentido de la libertad cristiana es la entrega, la donaci3n de la propia vida a Dios y a los dem3s por amor, como Cristo.⁶⁰²

Lo anterior nos permite confirmar que la libertad cristiana proviene de Jes3s⁶⁰³, que nos invita a la entrega de nosotros mismos a favor del bien, del amor y de la misericordia, sin l3mites. Adem3s, podemos considerar que “la libertad informada por Cristo es participaci3n en su libertad filial – la que (sic) realiza a toda persona como un hijo y glorifica al Padre – de manera que una presentaci3n de la libertad tiene mucho que ofrecer a la explicaci3n postmoderna de la visi3n cristiana de la vida moral⁶⁰⁴. En este sentido, B3ckle afirma:

Jes3s 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 Jes3s s3lo puede interpretarse como la libertad de este hombre liberado por el Esp3ritu de Dios. (Como libertad de Dios para los hombres).⁶⁰⁵

Estamos llamados a actuar libremente, como nos enseña el mismo Jes3s; por eso somos aut3nomos. Nuestra autonom3a procede de aquella acci3n liberadora de Jes3s, de su filiaci3n y de su comuni3n e incorporaci3n con el Padre; proviene de una oferta del propio Cristo, como nos muestra B3ckle⁶⁰⁶. A esto, se suma lo resaltado por Tremblay y Stefano⁶⁰⁷: la

⁶⁰¹ H3ring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 129; Zanon, “La opci3n fundamental en el debate teol3gico moral postconciliar”, 95.

⁶⁰² Trigo, *Moral fundamental*, 89.

⁶⁰³ B3ckle, *Moral fundamental*, 148.

⁶⁰⁴ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 242-243; Zanon, “La salvaci3n a trav3s de la conciencia y la libertad”, 409.

⁶⁰⁵ B3ckle, *Moral fundamental*, 149.

⁶⁰⁶ *Ib3d.*, 150-151.

⁶⁰⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 242.

libertad verdadera⁶⁰⁸ es aquella que se posee en el conocimiento de Cristo, que es la verdad (Cfr. Jn 10,38; Rom 8,21). En esta misma vía, dice Schnackenburg, es la "...libertad interior, que conduce al auténtico ser y permanecer del hombre ante Dios"⁶⁰⁹.

Del mismo modo, podemos considerar que "Cristo nos regaló una autonomía que se constituye en sí misma como objetivo esencial de toda redención. Esa libertad⁶¹⁰ 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"⁶¹¹; así también lo indica Schnackenburg⁶¹².

Esa autonomía se ejerce en función del servicio al otro, desde la caridad, por el amor, como afirma Vidal⁶¹³, y lo acrecienta Rahner: "...la libertad sólo se comprende y realiza cuando acepta a Dios y en él al otro. Y, a la inversa, sólo se sabe lo que (sic) Dios y el hombre son cuando se comprende y acepta la libertad. Ambas unidas forman el misterio santo y tremendo de la existencia, que se arriesga como amor creyente y esperanzado"⁶¹⁴. Es decir, "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"⁶¹⁵. Además, Häring complementa que "...la verdadera libertad no puede existir sin reciprocidad, sin relaciones humanas en las que cada uno sea respetado y honrado"⁶¹⁶.

En ese orden de ideas, Häring considera que "la libertad de la persona tiene su modelo en la libertad divina ya que (sic) es una participación de ella. La libertad de Dios es luz, veracidad, lucidez. Pertenece al esplendor de su gloria y se manifiesta en ella"⁶¹⁷. También

⁶⁰⁸ La experiencia de la búsqueda de una libertad plena, está en el centro del encuentro del joven rico con Jesús (Mt 19, 16-22), un encuentro de libertad en el que se confronta con la cuestión del bien y la verdad. El joven rico, que cumplía con los mandamientos, formula una pregunta con relación al bien como continuidad de la búsqueda que las propias inclinaciones, deseos y pasiones, que han iniciado (Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 250).

⁶⁰⁹ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 54.

⁶¹⁰ Para la tradición cristiana, después del pecado original, la libertad permanece intacta, aunque herida. Pese a ésta, el hombre puede contribuir a la propia perfección y realización, cuyo fin es la vida con Dios – amor. En cuanto el ofrecimiento para participar en la intimidad de la vida divina es un don, el hombre debe aceptarlo con una respuesta personal y sin constricción (Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 243-244).

⁶¹¹ Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 409.

⁶¹² Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 55.

⁶¹³ Vidal, *Moral de actitudes* I, 299.

⁶¹⁴ Rahner, *La gracia como libertad*, 97.

⁶¹⁵ Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental", 3.

⁶¹⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 173.

⁶¹⁷ *Ibid.*, 194.

es posible conceptualizar que la libertad no margina el plan del gobierno divino, sino que le permite participar con responsabilidad, gozando su cumplimiento. Eso demuestra que la libertad es verdaderamente un *don* de Dios; si no tuviese norma o destino, estaría negando al Dios del amor⁶¹⁸.

Cuando una persona participa en el corazón del Hijo, es posible una eficaz libertad en el amor⁶¹⁹. Esa verdad se posee en el conocimiento de Cristo (Cfr. Jn 10, 38; Rm 8, 21)⁶²⁰. La libertad, como don de Cristo⁶²¹, sobrevive a través de la fe, como una aceptación grata, humilde y gozosa de Él, que es la verdad, Salvador y fuente de libertad genuina⁶²². Amplían Tremblay y Stefano al respecto que: “la libertad, por lo tanto, se relaciona con la personalización (o perfección de sí) en y a través de su ejercicio, de modo que podemos decir sin exagerar que la historia de una persona es la historia de su libertad-en-acción. La historia de la persona puede entonces ser <<leída>> a través de la historia de su libertad. Ejerciendo la libertad el hombre elige quien debe ser”⁶²³. Es decir, la persona por su libertad opta por su salvación o por el rechazo a ella. En palabras de Rahner:

...la salvación o condenación establecidas en libertad por ganancia o pérdida de Dios no pueden ser interpretadas como la mera reacción externa de un Dios que premia o que castiga. Han sido hechas en libertad. Si ha de poder operar salvación o condenación, esto es la determinación del hombre entero, la libertad hará por sí misma que entre en juego ese hombre entero con sus relaciones de futuro y procedencia que están a su vez en juego unas con otras.⁶²⁴

Por supuesto, una libertad sin límites se erige hacia una negación de la misma, dando apertura, a la vez, a serias situaciones de peligro⁶²⁵.

Si pretendemos entrar en sintonía con la comprensión paulina de la libertad⁶²⁶, la existencia cristiana ha de ser un vivir en libertad; todo se resume en el amor mismo, sin

⁶¹⁸ García de Haro y Goytisolo, *La conciencia moral*, 63.

⁶¹⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 96.

⁶²⁰ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 242.

⁶²¹ La persona incorporada a Cristo recibe, con la vida nueva de la gracia, una nueva libertad, participación de la libertad de Cristo: la “libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rm 8,1) (Trigo, *Moral fundamental*, 88).

⁶²² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 138.

⁶²³ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 244.

⁶²⁴ Rahner, “Teología de la libertad”, Tomo VI, 220.

⁶²⁵ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1065.

⁶²⁶ 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).

convertirse en valor absoluto⁶²⁷. San Pablo ha luchado por la libertad cristiana y Cristo mismo nos la ha dado (Cfr. Gl 2, 4); una consideración profundamente personal⁶²⁸. Por tanto, *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). Häring complementa que “la más alta participación en la libertad divina está en obrar completamente bajo el influjo de la gracia”⁶²⁹.

Ante este horizonte, vale exaltar que el apóstol Pablo ve en el amor una verdadera prueba de la libertad cristiana y es, en Cristo, donde la persona logra su plena libertad; esto lo confirma el biblista Schnackenburg⁶³⁰. “El sentido esencial de la libertad y de la conducta moral supone que el hombre es capaz de reconocer que Dios le ha donado cuanto “es”, y se le ha ofrecido Él mismo como premio si voluntariamente quiere seguirle”⁶³¹ (Cfr. 1 Cor 4, 7; Rom 11, 32-36). De igual manera, Häring desde la concepción cristiana, considera 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 que alcanzará su total perfección en el cielo. Los creyentes están llamados a construir un reino de libertad que les sirva de morada verdadera.⁶³²

De esta forma, podemos considerar que, 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”⁶³³. Por tanto, “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”⁶³⁴.

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”⁶³⁵. Ahora, debemos subrayar que “...la verdadera libertad no es

⁶²⁷ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 409.

⁶²⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 136.

⁶²⁹ Häring, *La ley de Cristo I*, 151; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 409.

⁶³⁰ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 57.

⁶³¹ García de Haro y Goytisoló, *La conciencia moral*, 92.

⁶³² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 167.

⁶³³ Lyonnet, *Libertad y Ley nueva*, 55.

⁶³⁴ *Ibíd.*, 55-56.

⁶³⁵ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 65 (La traducción es mía).

indiferencia ni facultad de elección, sino que es más bien la participación en la vida interior del Hijo, es decir, de su corazón”⁶³⁶ que, guiado por el Espíritu de Dios, conduce a sus hijos e hijas a amar todo aquello que él ama, y a la vez, a encarnarse como lo hizo el Hijo, a voluntad del Padre⁶³⁷; eso es caminar hacia la salvación.

A través de una libertad cristiana, es posible desarrollar una opción fundamental madura. En palabras de Libanio⁶³⁸, 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 egoísmo⁶³⁹. Como señala Libanio, “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”⁶⁴⁰.

En ese orden de ideas, Böckle retoma la relación entre libertad y opción fundamental, al plantearle de la siguiente forma:

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 (sic) 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 Dios. ‘Cuanto más crece, tanto más integradas quedan nuestras fuerzas y simplificada desde dentro la pluralidad de nuestra acción’.⁶⁴¹

⁶³⁶ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 253; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 97.

⁶³⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 253.

⁶³⁸ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 63 (La traducción es mía).

⁶³⁹ *Ibíd.*, 64.

⁶⁴⁰ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 66 (La traducción es mía); Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 97.

⁶⁴¹ Böckle, *Moral fundamental*, 141.

Vale subrayar que en las acciones libres se revela la verdadera opción fundamental que, a su vez, es una respuesta a la libertad ya otorgada por parte de Dios y su Gracia, por ende:

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 (sic) 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 (sic) prescribe la ley divina.⁶⁴²

Con lo expresado, vemos como esta libertad ha de ser direccionada hacia el bien, de cierta manera, con el fin de evitar el mal. En palabras de Piana, se cimienta en el dinamismo fundamental que le orienta al sumo bien⁶⁴³. Por otro lado, la autonomía debe enfocarse hacia el mismo Dios y no apenas en un simple horizonte de elección categorial; eso demuestra la auténtica subjetividad del interés del propio individuo. Sobre el tema, aclara Rahner:

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.⁶⁴⁴

Al precisar la aclaración de Rahner, evidenciamos que la libertad debe proceder, ante Dios, a favor del bien y considerando a los demás, es decir, al prójimo⁶⁴⁵; sin ser meramente personal y egoísta, pues ha de honrar a otras personas y ha de ser responsable por sus actitudes⁶⁴⁶. Ahora bien, Trigo aclara que “la libertad consiste en la capacidad de hacer el

⁶⁴² Lyonnet, *Libertad y Ley nueva*, 57.

⁶⁴³ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1067.

⁶⁴⁴ Rahner, *Escritos de teología*, Tomo II, 219.

⁶⁴⁵ Aquí podríamos recordar la parábola del buen samaritano que obra en libertad, haciendo el bien-actuando con misericordia, incluso con aquel sujeto desconocido. No existía ninguna obligación moral para atender al necesitado de la parábola, pero lo hizo, él mismo siendo alguien ajeno a su creencia religiosa, éste sí pareciera estar más cercano a Dios que los otros dos sujetos de este pasaje bíblico (Ver Lc, 10, 25-37).

⁶⁴⁶ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 411.

bien, pero mientras estamos en esta vida, corremos el riesgo de elegir el mal, mejor dicho, de elegir un bien aparente, (porque nadie elige el mal por el mal), un bien que satisface nuestro egoísmo o nuestra soberbia, en lugar de un bien verdadero, ordenado a nuestro fin y felicidad”⁶⁴⁷.

En ese sentido, Rahner le denomina como aquella capacidad de lo eterno, que es la verdadera necesidad de ‘permanecer’, o sea, es una construcción constante de aquella opción fundamental que todos deben elegir; siendo posible en total y verdadera libertad, guiada o fundamentada por la conciencia de cada persona. Esta autonomía es la elección del hombre, objetivamente; en palabras de Rahner, el orden ante Dios es la capacidad del amor⁶⁴⁸.

La libertad debe manifestarse frente a Dios, a favor del bien, considerando el bien a las demás personas. Es así como se da apertura a la posibilidad de situar la libre elección de 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”⁶⁴⁹.

El teólogo conciliar⁶⁵⁰ K. Rahner⁶⁵¹, formula cinco tesis para hablar en torno al tema, fundamentando y relacionando la importancia de todo lo visto hasta el momento. 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 social⁶⁵², desde la cual se contempla al otro, pero que parte de una decisión propia. De ahí la importancia del diálogo con el otro y de la educación de esa libertad. No es un poder, es una Gracia que libera. Es una acción a la cual

⁶⁴⁷ Trigo, *Moral fundamental*, 86.

⁶⁴⁸ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 98; Ver Rahner, *Escritos de teología*, Tomo II, 220-221.

⁶⁴⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 99.

⁶⁵⁰ El Vaticano II al hablar positivamente de la libertad orientada hacia el bien expresa, sin embargo, que “la libertad humana herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta orientación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios” (Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 181).

⁶⁵¹ Ver Rahner, *La gracia como libertad*, 84-97.

⁶⁵² Para el nominalismo existe sólo la libertad individual en el sujeto de la moral. La razón queda desprovista de valor, pues no se corresponde con la realidad objetiva y concreta. Pues bien, para el nominalismo; la moral se funda en la mera obligación de la ley, la cual nace exclusivamente de la voluntad del legislador, bien sea el hombre, bien sea Dios, el cual podría mandar lo contrario de lo que (sic) manda, como el odiar a una persona, por ejemplo. La libertad en este sentido, es conocida como la libertad de indiferencia hacia el bien y el mal (Sayés, *Antropología y Moral*, 111).

nadie obliga, pero que se hace bajo la motivación de un actuar a favor del bien, del otro, por tanto, no es egocentrista, sino que conduce al ámbito comunitario⁶⁵³ y, del amor al prójimo.

Al considerar a una persona que ama a Dios y le sigue religiosamente, cabe la pregunta, ¿ella por su libertad podrá muy bien negar al otro o incluso, cerrarse en sí misma? Múnera responde con precisión que:

Libertad, teologalmente y teológicamente es la capacidad infinita de amar propio de Dios. El ser humano participa de esa libertad en cuanto posee capacidad de amar. Pero la libertad humana es imperfecta porque también tiene la posibilidad de no-amar. En realidad la posibilidad o capacidad de no amar es el máximo defecto de la libertad humana, es su mayor desgracia y su mayor riesgo. Dice Karl Rahner que, si la libertad fuera la posibilidad de cerrarse en sí mismo, de no abrirse al otro, la libertad sería un absurdo por cerrar al hombre en su propia finitud. Es decir: precisamente 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.

Si miramos la libertad en este sentido teologal sabemos, entonces, que el prototipo de la misma, es la libertad de Dios, que, en términos humanos, es la libertad del Hijo de Dios encarnado: Jesús. En la medida en que nuestra libertad se cristifique, se haga como la de Cristo, estaremos adquiriendo la libertad de los hijos de Dios. En la vida cotidiana este hecho también es un proceso de crecimiento: una vez iniciado, siempre estaremos presionados por el Amor infinito de Dios presente en nuestros corazones, que nos impulsará a elegir siempre el Bien, la relación positiva con el otro, el beneficio del prójimo. Mientras más aumente nuestra capacidad de amor por este continuo elegir el bien del otro, más disminuirá nuestra posibilidad de decir no; más disminuirá la dimensión negativa de nuestra libertad, más disminuirá la esclavitud de nuestra libertad por el Pecado.⁶⁵⁴

Está muy bien argumentada la respuesta. No podemos negar al otro, tampoco cerrarnos, pues la libertad es justamente esa capacidad de amar y de relación abierta con los demás. Esta afirmación la complementa Romo: “por el contrario, si eligen con su libre albedrío un

⁶⁵³ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 411.

⁶⁵⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3-4.

camino opuesto, respondiendo negativamente al amor solidario, para esa persona en concreto -creyente o no creyente- pudiera haber sido inútil la acción salvadora de Jesús”⁶⁵⁵.

En esta consonancia, también encontramos a Piana, quien resalta que una persona madura y adulta podrá escoger muy bien, entre abrirse o cerrarse al Dios que le requiere de forma absoluta⁶⁵⁶. Para tales fines, es fundamental considerar la responsabilidad que cada persona posee frente a su libertad liberada, la cual veremos en la secuencia.

2.3.2 Una libertad responsable

En la secuencia del tema, es fundamental subrayar la importancia de una libertad que conlleve consigo responsabilidad, evitando así el libertinaje. Por tanto, “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”⁶⁵⁷. Eso significa libertad de ser, en donde todo está permitido, pero no todo es conveniente⁶⁵⁸, y como lo subraya Rahner, “la libertad es en su origen libertad del sí o del no a Dios y por ello libertad del sujeto para consigo mismo”⁶⁵⁹. Frente a esta anotación de Häring, se sitúa nuevamente la trascendencia de un discernimiento adecuado, que debe sumarse a la conciencia.

Desde esta perspectiva, Vidal habla de una libertad, próxima a la responsabilidad, que se considera en el ámbito más profundo de la persona. De esto, se desprenden tres puntos importantes. Por tanto, a) lo decisivo de todo es ser libre, no apenas tener la libertad, considerando libertad como modo de ser. Luego, b) la libertad es una Gracia humana y cristiana, pero también un quehacer, de allí la responsabilidad de estar y tener que, continuamente, ir liberándose. Por fin, c) hay libertad de y para, son dos momentos dialécticos de la misma realidad. El primero, más existencial y, el segundo, más dativo, más próximo a una filosofía marxista⁶⁶⁰. Siendo así, “la libertad hace al hombre responsable de

⁶⁵⁵ Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 180.

⁶⁵⁶ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1074.

⁶⁵⁷ Rahner, *Escritos de teología*, Tomo II, 217.

⁶⁵⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 141; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 411.

⁶⁵⁹ Rahner, “Teología de la libertad”, Tomo VI, 215.

⁶⁶⁰ Vidal, *Moral de actitudes* I, 296; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 412.

sus actos; es un don que se le ha dado y que lo mismo compromete su responsabilidad”⁶⁶¹, extrapola Häring.

De lo anterior expuesto, Rahner amplía el tema, explicando que

...es una característica de la persona, tal como se la entiende en sentido moderno. En este sentido, es el hombre, incluso en sus relaciones con Dios, la persona libre, responsable, llamada constantemente a decidirse y a elegir; una persona que tiene en su mano su propio ser y su propio destino, que dispone de sí misma para su bien o para su mal; que puede ser, por tanto, sujeto de acciones buenas o malas, digno de recompensa moral o de castigo.⁶⁶²

Es fundamental que la persona tenga control de su ser, al disponerse para elegir el bien a favor de los demás y de la comunidad. En el texto de Vidal, titulado *Moral de opción fundamental y de actitudes*, se habla de la formalidad de la responsabilidad que se expresa como libertad, indica:

La formalidad de la responsabilidad humana es expresada con la categoría de *libertad*. La libertad es un constitutivo esencial de la persona. La forma de explicar este constitutivo del comportamiento humano admite diversos y variados planteamientos. Aquí adoptamos una metodología *dialéctica*: la libertad humana es una libertad *situada*, una libertad que existe y se expresa a través de la tensión entre determinismo e indeterminismo.

La libertad, en cuanto instancia definitiva de la responsabilidad humana, no puede ser entendida como la *supresión* (mayor o menor) de los factores deterministas; ni como el resultado de una operación matemática de *resta* de los factores deterministas sobre los indeterministas. La libertad humana es asunción de unos elementos y de otros dentro de la síntesis superior de la persona. En este sentido, la libertad no es un estado, sino una actividad permanente. Ser libre es estar liberándose incesantemente, es estar superando continuamente la oposición de los contrarios en una síntesis dialéctica.⁶⁶³

Una de las grandes responsabilidades⁶⁶⁴ enfatiza que, la persona debe ser libre, pero como determina Vidal, “tiene que conquistar día a día y minuto a minuto su libertad”⁶⁶⁵.

⁶⁶¹ Häring, *La ley de Cristo I*, 153.

⁶⁶² Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 96.

⁶⁶³ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 128.

⁶⁶⁴ Podemos encontrar mayores detalles sobre el tema en Häring, *La ley de Cristo I*, 157-159.

⁶⁶⁵ Vidal, *Moral de actitudes II*, 157.

Podríamos hasta decir que la libertad también es procesual, se va conquistando. Ese proceso se complementa cuando encuentra una autonomía definitiva. Por tanto, Tomás Trigo reitera:

La persona es responsable de sus actos libres. Esto significa, en primer lugar, que es responsable de su propia transformación como persona (de su perfección o de su degradación), fruto del carácter inmanente de sus acciones; y, en segundo lugar, de los resultados externos de su conducta.

¿Ante quién debe el hombre responder de sus acciones? Cada persona es responsable ante los demás y ante la sociedad en la medida en que su conducta les afecta; pero, en primer lugar, responde ante Dios y ante sí misma.⁶⁶⁶

La libertad del hombre es una condición de su ser, que está direccionada hacia Dios, al amar a las personas y a Él mismo; ahí se configura aquella opción fundamental positiva en la vocación recibida por cada persona⁶⁶⁷. En este sentido, estamos llamados a una "...fidelidad a una libertad responsable, el respeto incondicional a la libertad de cada hombre, el amor al prójimo y al lejano"⁶⁶⁸. Solo al conocer y buscar el bien, dentro de la libertad dada por Dios, somos capaces de elegir una opción fundamental positiva.

De esa forma, se hará posible aquella observancia del mandamiento del amor al prójimo, que engloba también el amor a Dios⁶⁶⁹; lo mismo hizo Jesús, que se hizo libre para cumplir con la voluntad del Padre, amando a todos. Como reitera Trigo, "la finalidad de la libertad es entregarnos a Dios y a los demás por Dios, como Cristo se entregó por amor al Padre y a nosotros. Ejercer la libertad para darnos a nosotros mismos conduce a nuestra perfección como personas, pues la persona es entrega, donación"⁶⁷⁰.

En esta misma consonancia, el jesuita Rahner, al referirse a la libertad, indica que es un misterio que procede de Dios. Plasma que:

⁶⁶⁶ Trigo, *Moral fundamental*, 88.

⁶⁶⁷ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 100; Zanon, "La salvación a través de la conciencia y la libertad", 412.

⁶⁶⁸ Rahner, *La gracia como libertad*, 92.

⁶⁶⁹ Como lo subraya Häring, una percepción clara y atractiva y la profundidad del conocimiento moral (sabiduría) revelan el bien en nosotros, manifiestan nuestra libertad básica y nuestro compromiso en favor del amor a Dios y al prójimo. En una persona que <<conoce>> a Dios con toda su mente y todo su corazón es imposible una vida egoísta. "Quien peca, no ha visto ni lo ha conocido" (1 Jn 3,6) (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 195).

⁶⁷⁰ Trigo, *Moral fundamental*, 85.

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 (sic) 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.⁶⁷¹

En esta línea de pensamiento, podemos considerar que tenemos una libertad⁶⁷² que proviene de Dios y que, a su vez, debe retornar a Él. Allí nace la opción fundamental, que representa una actuación radical de la libertad en donde el hombre decide, sobre sí mismo, frente a Dios⁶⁷³. Para el filósofo moral Matín Deutinger, la libertad humana⁶⁷⁴ tiene que ir necesariamente en consonancia con el amor de Dios y con nuestra capacidad de amarle. 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*”⁶⁷⁵.

Somos totalmente libres cuando estamos conectados con el amor de Dios y vinculados a la Gracia recibida. Pero también hay que considerar los ámbitos negativos y positivos de la libertad, como afirma Múnera; “...lo positivo de la libertad es la posibilidad de abrirse al otro,

⁶⁷¹ Rahner, *Escritos de teología*, Tomo II, 225.

⁶⁷² La libertad del hombre adquiere su sentido en función de una dependencia de Dios, en su ser y en su obrar: cuando, conforme a los dones que ha recibido -su naturaleza humana y la gracia que la redime-, sigue el hombre los planes de Dios, la libertad le confiere una grandeza inigualable; en otro caso, le hace merecedor de los más duros calificativos. García de Haro y Goytisoló, *La conciencia moral*, 59.

⁶⁷³ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 275.

⁶⁷⁴ La relación entre libertad humana y libertad divina ha sido un tópico central en la reflexión teológica y toca puntos básicos en este binomio “llamada-respuesta”. Rahner señala que no entenderíamos lo fundamental de la libertad humana si la explicáramos como la sola capacidad de elección entre objetos particulares, entre los cuales -entre muchos- estuviera, además, Dios como meta de las aspiraciones del hombre (Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 180).

⁶⁷⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 70.

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”⁶⁷⁶.

Al considerar que la elección tiene un carácter moral, ¿podrá ella ser determinante en la salvación? Veamos la respuesta de Rahner, que a estas alturas ya intuimos por dónde va;

...puede ser causa de salvación o de ruina, la situación que limita de antemano la capacidad de elegir debe traer consigo, como una posibilidad, la salvación y lo justo. En otras palabras: si el hombre debe, conforme a su conciencia humana, disponer de sí mismo con libertad de elección para su salvación o para su ruina, debe ser salvación formar parte de antemano de la constitución misma de su ser como posibilidad realizable; una posibilidad que se puede, sí, despreciar y dejar escapar, pero que, de todos modos, debe ser accesible para él mismo; el hombre con libertad de elección debe tener acceso libre y autónomo a su salvación; ésta deber ser, en definitiva, él mismo.⁶⁷⁷

Cuando la libertad es asumida, desde la inmensa responsabilidad de cada uno, esta se enraíza en la dignidad profunda del hombre⁶⁷⁸. Por tanto, “la exhortación está hecha. Elijamos una libertad que nos permita actuar a favor del bien y considerando la existencia de los demás...”⁶⁷⁹, eso evita el egoísmo o el encerrarse en sí mismo. De allí que se torna “...importante afrontar con valentía la responsabilidad por nuestras acciones, sin caer en el subterfugio de echar las culpas a los demás”⁶⁸⁰. Por supuesto que nuestra libertad, como nuestra salvación, se mantiene aún en estado de imperfección, pues ella todavía no ha alcanzado su plenitud⁶⁸¹.

En últimas, ante el avance que hemos logrado en el transcurso de este capítulo, rumbo a una mejor comprensión de la salvación o de su proceso, a partir de una visión teológica posconciliar, hemos subrayado la relevancia del actuar en conciencia y libertad, siendo Cristo el fundamento de todo este peregrinar. Pero, todavía nos falta un paso más, mostrar justamente una visión teológica global de la salvación, desde la moral conciliar procedente del Vaticano II. Es allí donde podemos tocar el tema del seguimiento a Cristo, es decir, desde una moral

⁶⁷⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 3.

⁶⁷⁷ Rahner, “La libertad en la Iglesia”, Tomo II, 99.

⁶⁷⁸ Rahner, *La gracia como libertad*, 95.

⁶⁷⁹ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 413.

⁶⁸⁰ Trigo, *Moral fundamental*, 88.

⁶⁸¹ Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, 267.

crisocéntica que pone nuevamente de relieve a la persona de Cristo, como el centro de la Teología moral, siendo esta, una moral del seguimiento.

Cada persona es libremente invitada a dar una respuesta a la llamada recibida que, a su vez, depende de su opción fundamental. En palabras de Romo, “la dialéctica entre libertad y gracia, entre llamado y respuesta, recorre toda la historia de la teología cristiana y nos conduce al centro mismo de la pregunta por Dios, la pregunta por el hombre y por su mutua relación”⁶⁸². Veamos el desarrollo del tema en el capítulo siguiente.

⁶⁸² Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, 181.

CAPÍTULO III

VISIÓN TEOLÓGICA GLOBAL DE LA SALVACIÓN DESDE LA MORAL CONCILIAR DEL VATICANO II

En el primer capítulo contextualizamos el tema de la salvación, a partir de la perspectiva preconiliar, allí evidenciábamos que la salvación no era un concepto fundamental para la moral, más bien, remitía al mero cumplimiento objetivo de unas normas morales; en caso de incumplirse la exigida observancia, se caía en pecado. Así se introducía la necesidad de aclarar la tendencia entre objetivismo y subjetivismo. En ese contexto de la Teología moral, retomamos los fundamentos de la opción fundamental, postura posconiliar, que no implica una caída en el subjetivismo, sino que más bien representa el restablecimiento de la autonomía en el sujeto, quien ahora toma decisiones sobre sí y su fin libremente.

En el segundo capítulo, a su vez, mostrábamos aquello que entendíamos por salvación, en donde la persona de Cristo recupera su centralidad. Así, nos fue posible situarnos desde una moral del Nuevo Testamento⁶⁸³. Por esa razón, queremos enfatizar que la salvación emerge a través de la conciencia y libertad, como consecuencia positiva de la opción fundamental. Vimos además que, en la conciencia, es donde Dios habla a la persona y, asimismo, ella debe obrar con honestidad ante esa voz. De igual modo, es imprescindible actuar en plena libertad, es decir, bajo aquella motivación de hacer el bien movido por la Gracia de Dios.

Ahora, en este tercer capítulo, intentaremos identificar los rasgos teológicos globales que nos proporcionan un mejor entendimiento y aproximación al concepto de la salvación. Se busca, ante todo, mostrar la relevancia del seguimiento a Cristo, desde aquella opción fundamental positiva que ha sido, sin duda, una apuesta posconiliar de suma importancia para todo el quehacer teológico durante los últimos años; por lo menos para quienes apuntalamos hacia una propuesta mucho más autónoma y responsable. Por consiguiente:

A) En un primer momento, nos aproximaremos a la fundamentación de una moral cristocéntrica, en donde se pretende elucidar la centralidad de la persona de Cristo, superando

⁶⁸³ Para una aproximación a una moral cristocéntrica desde los evangelios sinópticos, véase Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 68-80.

ahora con los fundamentos de esa nueva ley, que es Cristo, aquella antigua visión legalista/objetivista, para poder avanzar al segundo momento.

B) En un segundo momento, pretendemos exponer la importancia de la vocación que la persona recibe de Cristo. Cada sujeto es libre de dar respuesta a esta vocación; en caso de ser positiva, el sujeto se pone en seguimiento a Él, rumbo a la salvación. Desde esta posición, se puede hablar de la caridad, siendo esta uno de los frutos esperados de quien asume la vocación recibida, que implica el abandono del individualismo, abriéndose en amor al prójimo. Así surge, entonces, la concretización de un tercer momento: el seguimiento.

C) Se prosigue hacia una moral del seguimiento, la cual exige una respuesta concreta a la llamada de Dios; en donde la persona responde desde la fe, movida por la Gracia recibida gratuitamente de Dios. Fe y Gracia son elementos esenciales para ese seguidor de Cristo, que está llamado a ser, actuar y amar como Él. Veremos, por tanto, que el seguimiento es la respuesta positiva a la vocación recibida, es una opción fundamental de la cual nos invita Cristo, para convertirnos en discípulos y acoger su propuesta salvífica anunciada.

D) Para finalizar, buscaremos determinar algunas consecuencias malinterpretadas de la salvación, que podrían conducir al sujeto a un posible cambio en su opción fundamental, al alejarle del seguimiento a Dios, es decir, al llevarle a elegir el abandono de la Gracia recibida, o sea, a optar por el egoísmo, por el pecado mortal. De igual forma, se acentúa que cada persona es responsable, de manera procesual, de su propia salvación. Cada individuo posee total libertad de elección, sea para aceptarla o rechazarla. La apuesta final persigue que cada uno opte por la confirmación a esa llamada que Dios hace, al responder positivamente a esa vocación recibida, siendo un verdadero discípulo del Señor.

3.1 Moral cristocéntrica y nueva ley en Cristo

Como se percibe, nos situamos en medio de un tema moral que tiende a desarrollarse entre dos tendencias. Ahora, cada persona es libre y tiene que ser responsable, en conciencia y libertad, al optar por aquella que le permita seguir a Dios, haciendo el bien. En este horizonte, creemos que la mejor propuesta es justamente la presentada por el Concilio Vaticano II, que ubica a la persona como un ser autónomo y responsable de elegir el bien o el mal, es decir,

de escoger el seguimiento a Dios o negarlo desde una opción fundamental que se va construyendo.

Es importante reconocer, por consiguiente, que el Vaticano II recupera el valor de una moral que tiene como eje a Cristo, en donde se hace un llamado a cada persona. Ese llamado de Dios requiere, por parte de cada sujeto, una respuesta, es decir, elegir libremente una u otra opción. Esta forma de proceder, supera el antiguo objetivismo⁶⁸⁴ moral centralizado en la ley/norma, recuperando así la importancia de la persona en su particularidad y contexto.

Con esta consideración, Sánchez García atestigua 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”⁶⁸⁵. Al considerar entonces que el protagonista de la Teología moral, en este contexto, es Cristo, desde la fuerza de su mensaje, ¿a qué está llamado el cristiano? Al respecto, Sánchez considera que está llamado a;

-*asumir* las diversas perspectivas del camino ético, integrado principalmente por la ley en sus varios niveles;

-*enriquecer la ley según Cristo*: la ley como voluntad de Dios personalizada en Cristo con la fidelidad al Espíritu;

-*vivir las exigencias de la ley* dentro de toda opción cristiana, en comunión eclesial, capacitado para superar el conflicto que surge entre la libertad responsable y la autoridad;

-*fundamentar* bien sus criterios éticos para evitar las radicalizaciones ideológicas que amenazan la recta interpretación y vivencia de la ley.

¿Qué camino ético elegir como factor condicionante para la libertad responsable? El camino, fundamentalmente, es la ley, pero iluminado por la doctrina y testimonio de Cristo, una ley que adquiere su plenitud al interiorizarla siendo fieles a las mociones del Espíritu. Tal ley admite un nivel antropológico y cristiano.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 39.

⁶⁸⁵ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 188.

⁶⁸⁶ *Ibíd.*, 171.

Desde esa nueva interpretación de la ley⁶⁸⁷, vivida en Cristo, nos ubicamos dentro del mensaje moral cristocéntrico⁶⁸⁸. Se trata de un fundamento bíblico frente a una opción, donde se puede considerar “...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)”⁶⁸⁹, la persona decide estar con Cristo, independientemente de los sacrificios o renunciaciones que eso implica.

El cristiano, exhortado por la caridad de participar de una vida en Cristo, al ser animado por su fe, se convierte en testimonio, no del legalismo sino de las obras de amor, integrándose a la verdadera Gracia de Dios. En esta perspectiva, algunos autores como Sánchez, Häring y Nello Figa, hablan de la nueva ley en Cristo⁶⁹⁰ o de la Gracia, que es una ley del seguimiento.

Sabemos que, desde el Nuevo Testamento⁶⁹¹, la novedad de la ley recae en que la persona de Cristo es el camino, la verdad y vida⁶⁹². Para aclarar esa idea, Sánchez García expone:

Si para cualquier persona la ley es el camino de humanización; si para el creyente la ley se convierte en camino religioso trazado por Dios, para el cristiano la nueva ley es el camino para la salvación integral en Cristo. Es la nueva ley de la gracia que se fundamenta en el misterio pascual de Cristo, y que es:

⁶⁸⁷ Una actitud crítica frente a la Ley al parecer surgió, por primera vez, en el círculo de Esteban, entre los <<helenistas>> (Act 6, 1-8,3). Se trataba de judíos grecoparlantes residentes en Jerusalén, que habían abrazado la fe en Cristo (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I, 224).

⁶⁸⁸ Para mayores detalles sobre la Teología moral desde el contacto más vivo con el misterio de Cristo, véase Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 64-68.

⁶⁸⁹ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo*, 225.

⁶⁹⁰ El jesuita Fuchs trabaja desde la ley de Cristo como gracia y exigencia. 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 (Véase Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 134-140).

⁶⁹¹ De la enseñanza neotestamentaria sobre la <<ley antigua>> y sobre la <<ley nueva>>, se deduce que la ética cristiana es una moral nacida desde la exigencia interior. Las normas externas tienen una función secundaria. Esa es la relativización que introduce la fe en el conjunto del sistema normativo moral. La ley nueva, que constituye la estructura normativa del cristiano, es la transformación del hombre en Cristo Jesús por la presencia del Espíritu. Nos encontramos aquí con un planteamiento de la moral cristiana en términos bíblicos. La moral es el indicativo cristiano traducido a imperativo. La moral cristiana es la antropología teológica en dinamismo (o la antropología teológica dinámica). Las aspiraciones de la renovación actual de la moral se encuentran ya proclamadas en esta categoría bíblica de la ley nueva: una moral de indicativo frente a una moral del imperativo, una moral del espíritu frente a una moral de la obligación, etc. (Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 100-101).

⁶⁹² Ver Bof, “Gracia”, 797.

- *ley interior*, escrita en el corazón bajo el impulso del Espíritu y animada por la caridad (Rom 5,5; Heb 8,10; Jr 31,33; Ez 36,26s);

- *vida en Cristo*, que el cristiano participa; mejor aún: es <<la ley del Espíritu de vida en Jesucristo>> (Rom 8,2);

- *ley de Cristo*, que la promulga como nuevo Moisés con su doctrina y testimonio (Gál 6,2);

- *ley perfecta de la libertad*, pues consigue que cumplamos libremente los preceptos (Sant 1,25; 2,15);

- *ley de fe y de amor*, porque se da por la fe en Cristo y se testimonia no con el legalismo, sino con las obras de amor;

- *ley de gracia*, que se convierte en la fuente del dinamismo sobrenatural, en el valor ontológico y en el principio dinámico normativo.⁶⁹³

Con lo anterior, es clara la nueva propuesta moral, que tiene a Cristo como centro y fundamento en la vida de cada persona; esto, a la vez, abre la posibilidad de hablar desde una moral cristocéntrica. Es válido señalar que esta moral está nutrida por la Sagrada Escritura, en donde una Teología moral auténticamente cristiana⁶⁹⁴, tiene a Cristo como centro. Desde las consideraciones de este marco, el concepto de pecado adquiere un nuevo tinte de comprensión, no al ser referido apenas como una mera infracción de leyes, normas y preceptos⁶⁹⁵ que, a su vez, impide concebir adecuadamente la idea de salvación a partir de este nuevo contexto antropo-cristocéntrico.

Así es como “el cristiano encuentra en Cristo la mejor respuesta sobre el camino ético y la actitud más conveniente ante la ley”⁶⁹⁶, muy distinta de la visión preconiliar y del Antiguo Testamento⁶⁹⁷. Desde la consideración de Vidal⁶⁹⁸, como cristianos nos ubicamos frente a una norma original de actuación, la ‘nueva ley’. Aunque la llamemos ley se trata, sin embargo, de los calificativos del Espíritu, de la libertad; esto le quita, a su vez, la sustantividad propiamente jurídica.

⁶⁹³ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 188-189.

⁶⁹⁴ Ver Fuchs, *La moral y la teología moral posconiliar*, 46-62.

⁶⁹⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 472.

⁶⁹⁶ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 189.

⁶⁹⁷ Para un acercamiento a la valoración teológica de la Ley en Pablo, véase Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 228-233.

⁶⁹⁸ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 99.

Con esta nueva “...interpretación de la ley, vivida en Cristo, se apoya en la figura y mensaje cristocéntrico [...] 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”⁶⁹⁹. Desde una investigación bíblica, Schnackenburg aclara:

La nueva ley de Cristo debería ser, para todos los cristianos, un indicador del camino, pero no de manera legalista obligatoria, sino con la amplitud y la libertad del amor. La evolución del cristianismo primitivo invita a reflexionar sobre el hecho de que la ley es en sí muy <<problemática>>. Puede moldear la vida, pero también la puede ahogar. Es comprensible como expresión y forma fija de la voluntad de Dios anunciada por Jesús, pero es discutible su interpretación y adaptación a cada circunstancia concreta. El cristianismo debe comprobar una y otra vez si la <<ley>>, también la <<ley de Cristo>>, no se ha convertido para él en una opresión, e incluso en un carcelero en el sentido paulino. Aun admitiendo la obligatoriedad de las exigencias éticas de Jesús, no debe echarse al olvido el mensaje de liberación del evangelio.⁷⁰⁰

Lo anterior confirma que, con Cristo, acontecen grandes cambios de comprensión e incluso de reflexión, en torno a la antigua ley. Se permite, de esta forma, que en cada situación particular se suscite una revisión frente a la ley en cuestión, para que esta no ahogue a la persona. La ley⁷⁰¹ tendría que ser apenas una ayuda o guía para moldear al individuo, para hacerle mejor. De otra parte, al considerar estos cambios, en donde Cristo asume la centralidad como nueva ley, ¿cómo podría entenderse la ley⁷⁰² natural?

Pues bien, si consideramos mejor interpretada la comprensión de Santo Tomás, quien le percibía como unos preceptos universales de la razón, un tanto filosóficos, se podría tener en cuenta la afirmación de Fuchs: “...la pretendida ley natural⁷⁰³ es una figura tan genérica y

⁶⁹⁹ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 188; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 40.

⁷⁰⁰ Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I, 236.

⁷⁰¹ Para algunas consideraciones referente a la doctrina de Cristo sobre la ley, véase Sánchez, *La opción del cristiano* I, 190s.

⁷⁰² Para mayor acercamiento al tema de la ley natural, véase Sánchez, *La opción del cristiano* I, 176-179.

⁷⁰³ Ante todo, recordemos que la temática referente a la ley natural se originó en las discusiones de los grandes Filósofos griegos desde el siglo IV antes de nuestra era. Posteriormente, se convirtió en doctrina consistente y sólida en el Estoicismo, los Padres de la Iglesia la absorbieron e introdujeron en el pensamiento cristiano y la Escolástica la desarrolló abundantemente. Por supuesto, la Neoescolástica ha pretendido que esta doctrina se mantenga inmutable en la Teología actual. Por otra parte, según los exégetas, parece que no podemos pensar que San Pablo, en su famoso pasaje del primer capítulo de la carta a los Romanos, se esté refiriendo a esta doctrina filosófica, sino que pretende indicar cómo los paganos, al igual que los israelitas, sienten la obligación de un obrar moral: que esto

ambigua, que requiere permanente interpretación acomodada a las circunstancias históricas de todo ser humano”⁷⁰⁴. Aun sobre la ley natural⁷⁰⁵, Múniera especifica:

Parece que, retornando a Santo Tomás, deberíamos quedarnos con lo fundamental de la ley natural. Se trata de reconocer, lo que (sic) el mismo Concilio asume y es evidente, que todo ser humano tiene en su interior una “ley” puesta allí por Dios y que le señala que debe obrar el bien y rechazar el mal que le propone su conciencia contextualizada en sus propias circunstancias. En otras palabras, se trata de reconocer que todo ser humano es ético, o, en términos religiosos, que es moral. Esto es: que posee una conciencia para calificar de bien o de mal sus propios comportamientos, y que posee una libertad para elegir, bajo su propia responsabilidad, ese bien o ese mal que le presenta su conciencia.⁷⁰⁶

De allí nace otro aspecto puntual, explicitado por este jesuita, cuando muestra aquello que sucede con el cristiano, en esta relación con Dios y el Espíritu Santo, relata:

En realidad lo que (sic) 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 sí 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 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

es lo natural de todo ser humano (Múniera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 1).

⁷⁰⁴ *Ibid.*, 1.

⁷⁰⁵ En opinión de D. Composta, el <<personalismo existencialista>> define un nuevo concepto de ley natural. Para los representantes de dicha corriente el derecho natural es un producto del <<giro antropológico>>, que ha invadido algunos sectores culturales posconciliares y en particular la reflexión de algunos teólogos católicos. Como principio de esta nueva propuesta se propone una relectura de la doctrina tomista sobre las <<inclinaciones naturales>>. Además, el concepto clásico de <<naturaleza>> es sustituido por el de <<persona>> y aquel de <<razón práctica>> por el de <<precomprensión>>, en sentido heideggeriano. El derecho natural, por tanto, vendría a ser no ya el conjunto de normas que la <<razón práctica>> establece sobre las indicaciones de las <<inclinaciones naturales>>, sino un sistema de leyes morales prepositivas elaboradas por la <<razón práctica>> independientemente de sugerencias biológicas (Cfr. D. Composta, “Il diritto naturale tra naturalismo e personalismo esistenzialista”. En *Doctor communis* XL (1987): 51; Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 125).

⁷⁰⁶ Múniera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 2.

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 teologal. 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.⁷⁰⁷

Es evidente que somos guiados por el Espíritu para el amor, al amar a los demás, es decir, al prójimo. Estamos bajo la nueva ley⁷⁰⁸, y ésta nos permite libertad. El apóstol Pablo ya veía fundamentada la moralidad cristiana en la persona de Cristo⁷⁰⁹, al expresar ese mismo cristocentrismo donde estamos organizados en el *ser en Cristo* (Cfr. 1 Cor 1, 30). En este sentido, es posible considerar al apóstol Pablo como testigo de esta nueva ley; su pensamiento frente al tema es sintetizado por Vidal, comenta:

Pablo declara caduca la ley antigua: como economía de salvación (la salvación no puede venir más que por Cristo); como sistema ético-religioso global: <<No estáis bajo la ley, sino bajo la gracia de Cristo>> (Rom 6,14). Una de las esclavitudes de que nos libera Cristo es la esclavitud de la ley (junto con la esclavitud del pecado, de la muerte y de la carne).

Pablo polemiza no sobre los contenidos de la ley judía (como en los evangelios sinópticos), sino sobre su carácter obligante.

⁷⁰⁷ *Ibíd.*, 4-5.

⁷⁰⁸ Para mayor profundización en el tema, véase Lyonnet, *Libertad y ley nueva*.

⁷⁰⁹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 14-15.

Pablo admite que la ley era buena en sí misma (Rom 7,12). Pero revela el pecado (Rom 7). Al no dar ayuda desde dentro, se convierte en mortífera (no por sí misma, ya que (sic) es santa, sino por la debilidad de la carne).

La ley es un pedagogo que lleva a Cristo, como el esclavo lleva el niño al maestro (Gál 3,23-24).⁷¹⁰

Desde esta perspectiva, unidos a una nueva alianza⁷¹¹, se sitúa aquella opción fundamental positiva del creyente, que corresponde a la elección de Dios⁷¹². Eso sucede porque para el cristiano, la ley antigua, de cierto modo, pierde su vigencia. Ahora los sistemas de obligación, con respecto a la nueva ley que rige el universo moral del creyente⁷¹³, están unidos a Cristo. Por tanto, Él es único mediador de la voluntad del Padre⁷¹⁴; Él es la nueva ley y la nueva alianza. “Esta <<nueva ley>> propiamente no es ley. Es una exigencia interior; es un indicativo riguroso. Para el cristiano, los sistemas de obligación dicen referenciar a esta ley nueva⁷¹⁵ que rige el universo moral del creyente”⁷¹⁶; por lo menos, así lo percibe el teólogo español Marciano Vidal.

Frente a las consideraciones anteriores, Múnera aclara el tema al evidenciar que existe un problema teológico al que se debe responder. Sólo así, afirma el teólogo jesuita, logramos una adecuada interpretación de este:

San Pablo considera que la Ley, entendida como una “economía” no salvífica, esclaviza al hombre. En ese sentido San Pablo muestra cómo Cristo libera de la Ley. La carta a los Gálatas es tremendamente enérgica en la contraposición de la Ley frente a Cristo. Esto no quiere decir que el/la

⁷¹⁰ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 100.

⁷¹¹ Su persona, su sangre es la Nueva Alianza para la salvación de todos. La exégesis neotestamentaria reconoce en todos los textos sacrificiales de la última cena, y en general en los textos eucarísticos, el establecimiento de la Alianza Nueva y eterna. A esta Nueva Alianza corresponde también una Moral, correlativamente, tal como aconteció en el establecimiento de la Antigua Alianza: también al pueblo que siga la propuesta ética de Jesús le corresponderá ser el pueblo de Dios; y Jesús será Dios para ese pueblo (Múnera, “Apuntes de clase. Tema 13: “La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*”, 5).

⁷¹² Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 11.

⁷¹³ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 99; Véase Sánchez, *La opción del cristiano I*, 188-189.

⁷¹⁴ Para Jesús, que se sometió hasta el extremo a la voluntad de su Padre, era incuestionable el fundamento teónimo de toda moralidad, como lo era para el judaísmo. La <<voluntad de Dios>> fue un vínculo de unión entre el judaísmo y Jesús. Es cierto que la voluntad de Dios como pauta de la conducta moral es demasiado formal y genérica. La pregunta decisiva es justamente en qué consiste la voluntad de Dios. Y aquí Jesús se distancia en parte de los doctores de la Ley de su tiempo. [...]. Para él sólo tenía validez el amor a Dios con todo el corazón y toda el alma (Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 89-90).

⁷¹⁵ Ver Lyonnet, *Libertad y ley nueva*.

⁷¹⁶ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 99.

cristiano/a sea un “sin-ley”, o que el/la cristiano/a esté dedicado/a a violar todas las leyes. El Señor Jesús aparece en ocasiones violando leyes pero en otras se presenta cumpliéndolas e invitando a cumplirlas (viola el sábado pero considera conveniente pagar el tributo al César). Las cartas paulinas invitan a una aceptación y cumplimiento de las leyes civiles. El problema, entonces, es estrictamente teológico: el sujeto se salva no en razón de su sometimiento a una “economía” de la Ley, sino en razón de la Gracia crística. Pero esta Gracia crística no lleva al cristiano/a a violar leyes. Al contrario: lo/la lleva a cumplir toda clase de leyes justas y benéficas para el ser humano, como lo/la lleva también a oponerse y a violar toda clase de leyes contrarias al beneficio del ser humano.⁷¹⁷

Queda claro que en esta cristología no se trata de negar la ley en sí, sino de determinar cómo será leída por cada sujeto. Esta nueva forma de hacer teología, tiene ahora a Cristo y a la Escritura como fundamento (nueva ley), que ha de guiar, por su Gracia, a la persona desde su fe. Manifiesta Fuchs, ante este nuevo desafío 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 (sic) 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.⁷¹⁸

Cada persona es puesta frente a la revelación/misterio de Dios. Aquí vemos con mayor transparencia que se trata de una moral posconciliar, que busca fundamentarse en la Escritura, no simplemente bajo una buena orientación jurídica sobre algunos principios morales objetivos, sino con un contacto vivo con el Misterio de Cristo⁷¹⁹.

Ahora bien, como resultado, Cristo se convierte en el sustento de la moral y junto a Él, el cristiano ha de ser libre y consciente de su seguimiento⁷²⁰, en una moral cristicéntrica. En este sentido, Fuchs manifiesta una observancia hecha por el Concilio:

⁷¹⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 4.

⁷¹⁸ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 522; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 41.

⁷¹⁹ Ver Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 499-520.

⁷²⁰ Creados por el Verbo de Dios y renovados por Cristo, llevamos su ley en nuestro ser, esa misma ley que nos es promulgada primero por la revelación de la creación, y luego, de manera más clara y excelsa, por la revelación

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).⁷²¹

La persona está en armonía con Cristo, quien es eje de esta moral posconciliar renovada. De esta manera, se supera, en parte, la antigua moral legalista que no tenía como sustento lo cristológico. De allí nace una importante consideración de Häring, que es compartida por Vidal, en torno a la Teología moral:

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 (sic) 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 (sic) 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 (sic) él es y tiene, como llamado por Cristo.⁷²²

sobrenatural, contenida en la predicación de los ejemplos de Cristo y en el magisterio de la Iglesia. El centro alrededor del cual giran nuestras ideas es siempre el llamante y su llamamiento, y la forma como nos llama. El hombre que va en pos de Cristo es un reflejo suyo, aunque imperfecto, en su esencia, en sus facultades y en su labor (Häring, *La ley de Cristo* I, 106).

⁷²¹ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 499-500.

⁷²² Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 120; Ver también Häring, *La ley de Cristo* I, 105.

Se evidencia que todo se direcciona a y en Cristo, quien se convierte en el centro de la moral cristiana posconciliar⁷²³, y así, “el nuevo modelo de moral sitúa en el centro del sistema ético a la persona. El hombre es el <<sujeto>> de la moral y el hombre es el <<objeto>> de las valoraciones éticas”⁷²⁴. Ahora bien, esas consideraciones previas, nos inducen a pensar que, ciertamente, es necesaria una madurez en Cristo, pero ¿cómo podemos entender esa madurez en Cristo? Al respecto, Sánchez, afirma que:

Para el cristiano, la madurez en Cristo, la madurez de la personalidad y la madurez en la vida teologal se fusionan en Cristo. Vivencialmente, la madurez que se pide al bautizado es la madurez en Cristo con exigencias y manifestaciones que lleguen a todos los ámbitos de su existencia. Se puede hablar de una doble madurez en el terreno de los conceptos como respuesta para los que (sic) no tienen fe. Pero tal dicotomía no se concibe en quien vive bajo la gracia y la caridad de Cristo.

Una visión completa de la madurez en Cristo (identidad, base sacramental, exigencias y pedagogía) contribuye para dar unidad y sentido a la temática de la Teología Moral fundamental y para iluminar la opción del cristiano como respuesta a la problemática de la Teología Moral especial.⁷²⁵

Una madurez en Cristo (al igual que el vivir en Cristo, goza del sólido fundamento de la cristología) exige, por supuesto, varios rasgos complementarios: fe, como capacidad de penetrar hasta el fondo en el misterio de Cristo aceptándole sin reservas; gracia, como desarrollo en plenitud de las potencialidades de la gracia dentro del organismo sobrenatural (la fe es su orientación e impulso); vida teologal, para perfeccionar las virtudes⁷²⁶ teologales que están destinadas a crecer, dando mayor vitalidad al cristiano en su madurez espiritual; vivencia cristocéntrica, como presencia de Cristo en nosotros en forma de íntima comunión

⁷²³ La moral cristiana ha asumido el giro antropológico del pensamiento crítico moderno, singularmente kantiano, y trata de formular compromisos cristianos desde la autonomía moral y desde la responsabilidad ética (Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 37).

⁷²⁴ *Ibíd.*

⁷²⁵ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 301.

⁷²⁶ Las virtudes cristianas tienen su fundamento en la caridad, que les da forma. Por eso, la ley fundamental del cristiano -la ley de Cristo- es la del amor de Dios, que pone orden en el alma, permite reconocer y observar la jerarquía de valores y suscita el amor. Con esta visión, las virtudes ordenan las potencias del alma, les dan apertura y se despliegan a las exigencias objetivas del bien, representadas por los valores morales específicos. Para una exposición más detallada sobre las virtudes en general, en este manual, se puede consultar en Rodríguez Lizano, “Las virtudes en general en la obra de B. Häring. La Ley de Cristo”. En *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*. Facultad de Teología Universidad de Navarra: Pamplona, 2002, 259-319.

al ser incorporados a él; santidad de vida, que se logra con la caridad, al cumplir la voluntad de Dios, tal como nos indica Sánchez⁷²⁷.

Este vivir en Cristo posibilita una respuesta coherente de quien procura pensar, sentir, querer y reaccionar como lo haría Él, en la misma situación. Por tanto, Fuchs, con pleno conocimiento de estas características y, desde esa Teología moral cristocéntrica, 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.⁷²⁸

El ser humano está incorporado en Cristo, en Él tenemos una nueva vida y somos revestidos de Gracia; esto es para Trigo,⁷²⁹ lo específico y lo esencial de la nueva ley. Considera Fuchs que el “...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*”...”⁷³⁰. En esa sintonía, Sánchez demuestra que la respuesta de Cristo, ante las leyes positivas y las costumbres sociales, se incorpora en el hecho de que Él cumplió y completó la ley del Antiguo Testamento, integró la ley en el amor al Padre, personalizó el cumplimiento de todo deber y ley, hizo obedecer a la justicia y combatió el legalismo, sobre todo, el fariseísmo y ese espíritu legalista que se desentendió de la entrega a la voluntad de Dios⁷³¹.

⁷²⁷ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 301-302.

⁷²⁸ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 500-501.

⁷²⁹ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 189.

⁷³⁰ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 12; Ver Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 274.

⁷³¹ Ver Sánchez, *La opción del cristiano* I, 189-190.

Ese espíritu legalista, tan presente en la moral preconiliar y que hemos podido apreciar desde el inicio de nuestra investigación, anula el mensaje moral cristiano e incluso impide un espacio propicio para hablar directamente sobre la salvación; más bien se ocupa del cumplimiento estricto de normas, leyes, preceptos o como quieran llamarle. Frente a aquel fanatismo legalista/juridicista, Sánchez hace una observancia en torno a sus características:

El fanatismo por la ley, vivido tanto por algunos que mandan como por muchos que obedecen, se caracteriza por:

-*convertir en fin lo que (sic) es un medio*: rendir culto idolátrico a la ley por la ley; la conducta se convierte en una adhesión ciega y mecánica a las exigencias de la ley;

-*anular o disminuir* las funciones de la conciencia y de la libertad responsable; la persona queda como un niño que debe obedecer y callar;

-*cumplir los detalles mínimos* de la ley como olvido de los fundamentales, como son el amor y la generosidad;

-*fomentar el orgullo* de quien se siente <<bueno>> porque cumple con la ley sin importarle el modo y la motivación; además el fariseísmo cae en la tentación de despreciar y considerarse mejor que aquellos que no cumplen con la ley;

-*abusar de la autoridad* que anula la justa libertad personal y el poder creativo de la conciencia;

-*vivir de manera abstracta e impersonal el camino ético*, sin los elementos de interiorización, sin conectar con todo el ideal cristiano;

-*centrar la tentación en el pecado*: cultivar una actitud negativa obsesionado por el pecado y el castigo;

-*cuadricular la vida* sin educar a la persona; se reglamenta todo cuanto debe hacer u omitir, pero no se la capacita para que supere por sí misma los problemas;

-*actualiza los defectos* de la llamada <<moral casuística>> que se desvinculó de los principios teológicos y de la Escritura, supervalorizó el argumento de autoridad y polarizó su atención en la confesión de los pecados.⁷³²

Ante estas consideraciones, se justifica el por qué queremos resaltar la relevancia de una moral cristocéntrica. Además de eso, cabe recordar que “esta opción legalista no sólo se opone al personalismo cristiano y a la fidelidad al Espíritu. También es la actitud condenada por Cristo. El rechazó el fariseísmo legalista que desorbitaba las leyes positivas en detrimento

⁷³² *Ibíd.*, 195.

de la persona y de una religión del amor⁷³³, en espíritu y en verdad”⁷³⁴ (Cfr. Lc 11,42-46; Mt 23, 1-25; Mc 2,27).

Entonces, nuestra conducta es (o debería ser) un reflejo del vivir en Cristo y tal como lo hizo Él, mucho más allá del gigantesco legalismo moral. De otro lado, nuestras acciones implican un seguimiento; de ahí se desprende una moral en donde el hombre es llamado por Dios, eso le obliga a dar una respuesta⁷³⁵ y a estar en disposición de emularle. Conjuntamente con el testimonio personal de Cristo, hay que contemplar la ley ‘según’ Cristo, en un contexto místico de fe, con el objetivo de lograr metas superiores como: la voluntad de Dios, la entrada en la vida eterna, el respeto a la persona (el servicio al hombre tiene en Cristo prioridad sobre el cumplimiento de la ley positiva), la imitación del Padre buscando su perfección y, para ello, se envía la fuerza del Espíritu (Cfr. Hch 1,8; Jn 16,13)⁷³⁶.

Opción fundamental en Cristo

Al reconocer a la persona inmersa en esta fundamentación cristológica, sus actitudes también dependerán de su espíritu para convertirse en fórmula de aquellas expresiones antropológicas del comportamiento moral, que aún conservan el tinte radial de sus acciones. Como lo muestra Vidal, “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”⁷³⁷. En un verdadero dinamismo moral cristiano, se requiere de una opción fundamental positiva⁷³⁸, pero también de una actitud de libertad liberada que, en últimas, siempre se

⁷³³ El mandamiento del amor, centro del *ethos* y culminación de las enseñanzas morales de Jesús, merece especial atención a la hora de establecer una comparación con la mentalidad judía viejotestamentaria. Es indudable que en el judaísmo, el mandamiento del amor a Dios ocupa el lugar más destacado y es una expresión insustituible de su autoconcepción como pueblo de Dios (Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 102).

⁷³⁴ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 196.

⁷³⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 43.

⁷³⁶ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 190.

⁷³⁷ Vidal, *Moral de actitudes* I, 656; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 43.

⁷³⁸ 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. A través de esta formación, se convierte el hombre, en un sentido profundo, en cocreador con Dios. Pero la obra de esta creación exige atención continua y vigilancia (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 208).

adelanta a la cristología de las acciones morales. Evidentemente, ante el obrar moral se manifiesta la opción fundamental hecha, o en construcción, de cada persona.

Sobre ello, cabe aclarar que los actos no están privados, totalmente, de la libertad y conciencia, pues en la vida el propio individuo los aprueba o desaprueba; tal como se ha demostrado en el capítulo anterior. A su vez, podemos afirmar que la opción se va enquistando en la sucesividad de la vida⁷³⁹, de ella dependerá y se llevará la palabra final sobre la salvación de éste o de su propia condena. Vidal resalta que "...este esquema coloca el acento principal del lado de la *persona*, y no del lado del objeto. Ello dará lugar a una matriz más personalista que objetivista dentro del conjunto de la moral"⁷⁴⁰.

A esa perspectiva, queremos dar un matiz, pues se habla de un comportamiento humano responsable, fundamental para la estructura moral cristológica, desde el seguimiento-llamada-respuesta, que da lugar a la vocación en Cristo. Entre los autores que indagamos, Vidal es quien exalta con mucha insistencia la responsabilidad moral⁷⁴¹ del individuo⁷⁴². Tanto así que, en el significado de aquella opción fundamental (en una perspectiva antropológica⁷⁴³), es necesario situar el nivel dinámico de la persona, por ser procesual, frente a su capacidad de tomar decisiones⁷⁴⁴, con plena conciencia y libertad.

Dentro de esta moral posconciliar y cristocéntrica, es fundamental considerar al individuo en su estado procesual. Desde esta perspectiva, Vidal demuestra que la psicología pone de manifiesto la importancia de una elección vital en la estructura de la personalidad. Más aún, las decisiones humanas se derivan de otras determinaciones mucho más radicales⁷⁴⁵. "De ahí que se puede *condensar el significado antropológico* de la opción

⁷³⁹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 334-335.

⁷⁴⁰ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 121.

⁷⁴¹ Desde la categoría de una *responsabilidad ética*, se ha elaborado también una determinada comprensión de conciencia. Son dos las competencias necesarias de la responsabilidad que se reúnen en la conciencia: la competencia de decisión y la competencia de orientación. En el equilibrio de estas dos competencias se legitima la <<aspiración ético-emancipativa>> propia de toda conciencia. Es decir, todo comportamiento ético responsable no se verifica únicamente con base en la corrección de comportamientos concretos, sino que éstos deben poner de manifiesto la referencia a la propia determinación fundamental (Miranda, "Conciencia moral", 337).

⁷⁴² Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 44.

⁷⁴³ La antropología dinámica que se nos propone no es aséptica, neutra. B. Häring parte de una antropología específicamente cristiana. Cristo es la plenitud de sentido para el hombre, y los valores evangélicos constituyen el horizonte de los mandamientos (Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 90).

⁷⁴⁴ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 136.

⁷⁴⁵ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 45.

fundamental diciendo que <<representa la orientación la dirección de toda la vida hacia el fin>>⁷⁴⁶.

La vida del cristiano puede ser la llamada de una constante peregrinación hacia el fin, o a ese fin de salvación, al transitar un actuar permanente desde los valores evangélicos⁷⁴⁷. Así podemos entender la opción fundamental como una decisión concreta de la vida del hombre, pero no como un acto suyo que se equipara a los demás, sino que más bien se focaliza en relación con el fin último: abrazar al hombre y a su vida. Insistimos, es procesual, se construye durante toda la vida, tal como afirma Múnera. Asimismo, lo considera Libanio, quien expone que: "...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 vida"⁷⁴⁸; a través de ella, sabemos si el camino que la persona elige se encamina hacia su salvación o hacia el rechazo de esta.

Aquí podríamos citar el significado de la opción fundamental, propuesto por Domenico Capone, quien la entiende "...como la libre orientación eficaz de la persona hacia el Ser Frontal, hacia Dios"⁷⁴⁹. Libanio complementa al afirmar que: la opción frente al absoluto sólo puede ser radical⁷⁵⁰, de aceptación o de rechazo, de su propia salvación. Es una acción al que todo cristiano está invitado y tendrá que afrontarla, hacia uno u otro lado, es decir, de acuerdo con la invitación hecha por Cristo o en contraposición a ella.

Por otro lado, el teólogo Herráez, al referirse a la opción fundamental, la percibe de una manera distinta, aunque igualmente válida. Afirma que;

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

⁷⁴⁶ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 136.

⁷⁴⁷ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 90.

⁷⁴⁸ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 54 (La traducción es mía).

⁷⁴⁹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 57; Ver Capone, *Introduzione alla teologia morale*, 98-99; 131-138.

⁷⁵⁰ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 56.

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.⁷⁵¹

Para Nello Figa, teólogo italiano, la salvación comprendida desde la opción fundamental⁷⁵² del cristiano se sustenta en una vida teologal; Fuchs y Fabri, entretanto, la perciben más en términos de vocación - seguimiento en Cristo⁷⁵³. Entonces, Nello Figa considera que:

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 transcendental de toda la persona al Padre.⁷⁵⁴

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 estimarse desde su propia realidad⁷⁵⁵.

En ese mismo sentido, afirma Häring⁷⁵⁶, una buena decisión se toma cuando los actos surgen del corazón de la persona, allí donde la opción fundamental es para Dios, para el bien

⁷⁵¹ Herráez, “Opción Fundamental”, 344.

⁷⁵² La opción fundamental estable en el cristiano una relación profunda con el tiempo. Esta relación se encarna de manera paradigmática en la elección irrevocable de vida en cuanto forma institucionalizada del propio proyecto de vida. La disposición total de sí alcanza su culminación en la disposición definitiva del propio tiempo. Aquí reside la concretización primera y más existencial de la opción fundamental. (Demmer, “Opción Fundamental”, 1276).

⁷⁵³ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 77.

⁷⁵⁴ *Ibíd.*, 76.

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, 97-98.

⁷⁵⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 199.

y alcanza profundidad en la dirección correcta⁷⁵⁷. Está dirección hacia el bien, es respuesta del seguimiento a Cristo, es respuesta positiva de la persona dada a Dios. En otras palabras, “esta opción fundamental, correlativamente, es la que (sic) determina la negación de una opción fundamental por el Pecado”⁷⁵⁸.

Esto se vislumbra claramente desde la moral cristocéntrica, donde Cristo es el guía de las acciones morales del hombre y este, a su vez, construye un camino libre desde su vocación. Con estas consideraciones, es oportuno desarrollar el tema de la vocación en Cristo. Veamos la secuencia.

3.2 Moral de Vocación en Cristo

A raíz de las consideraciones hechas con anterioridad y, situados desde una moral cristocéntrica, se da apertura a las posibilidades de hablar sobre aquella vocación que cada persona recibe de Cristo. A partir de esa vocación, es posible una mejor comprensión de aquella opción fundamental, que se estructura desde las indicaciones del Vaticano II, sobre las cuales ya hemos proporcionado varios comentarios que, a su vez, nos posibilitan hablar de la salvación cristiana en una perspectiva global y actual.

De este modo, partimos de una moral de seguimiento/vocación en la persona de Cristo. Como lo menciona el teólogo Márcio Fabri, “el periodo posconciliar encuentra buena acogida de la vocación como lugar teológico para pensar y proponer la moral cristiana”⁷⁵⁹. Así las cosas, traemos a colación el escrito del jesuita alemán J. Fuchs, que acoge una recomendación conciliar para, posteriormente, subrayar uno de los significados de la vocación en Cristo;

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.

⁷⁵⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 46.

⁷⁵⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 7.

⁷⁵⁹ Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 161 (La traducción es mía).

La vocación en Cristo significa una llamada a la salvación, a la perfecta vida de caridad y al cumplimiento de todo lo que (sic) 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.⁷⁶⁰

La moral cristiana exhorta a considerar el dinamismo de la llamada que cada persona recibe de Cristo, y de ella, se exige una respuesta que emerge con la constancia de las buenas obras que se hacen diariamente. Sin duda alguna, la vocación se convierte en una clave de lectura de todo este proceso⁷⁶¹ posconciliar, a partir de una moral cristocéntrica.

Ahora bien, como hemos visto, el Concilio Vaticano II enfatiza la centralidad de la persona de Cristo, en este modelo de Teología moral, al otorgar un gran valor a la relación hombre-Cristo-Dios, desde una perspectiva más evangélica⁷⁶². En este sentido, Fuchs afirma que: “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”⁷⁶³. Márcio Fabri, teólogo brasileño, también alude su explicación apoyándose en unas consideraciones conciliares, explica:

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.⁷⁶⁴

Esta concepción que trajo consigo el Concilio es indiscutiblemente renovadora y esperanzadora, posibilita una nueva lectura de lo antropológico y, a su vez, da valor al proyecto de vida que cada persona va construyendo durante su existencia. Afortunadamente, Häring⁷⁶⁵ parte de una antropología cristiana, al igual que Fuchs, en donde Cristo es la

⁷⁶⁰ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 505.

⁷⁶¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 47.

⁷⁶² *Ibíd.*, 48.

⁷⁶³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 19.

⁷⁶⁴ Fabri, “A teología Moral como vocação”, 141 (La traducción es mía).

⁷⁶⁵ Häring en su escrito pretende mostrar su intencionalidad de elaborar una moral cristiana, reformulando la reflexión moral desde el cristianismo; allí sitúa la importancia de la libertad y fidelidad. También destaca la

plenitud de sentido para la persona y los valores evangélicos, se convierten en el horizonte de los mandamientos⁷⁶⁶.

Dentro de este esquema, llamada-seguimiento-respuesta, bajo el fundamento de una opción hecha, "...hay una llamada-atracción; la gracia del sí de Cristo precede y hace posible la opción filial"⁷⁶⁷. Una llamada/acogida en la radicalidad de seguimiento a Cristo. Lo mismo ocurrió con el joven rico (Mt, 19,21) al entrañar una elección fundamental que orienta toda su vida, como lo consideran Tremblay y Stefano⁷⁶⁸. Sobre ello, recuerda Vidal que el Vaticano II ha enfatizado el carácter social de la moral, en el numeral 16 de *Optatam totius*⁷⁶⁹, donde se exalta la importancia de mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo, y su obligación de producir frutos⁷⁷⁰ en la caridad⁷⁷¹. Es una obligación propia de la vocación en Cristo⁷⁷²; así lo considera Fuchs.

En este sentido, Fuchs teje el siguiente interrogante: ¿a quién se extiende la vocación dentro de la Iglesia?; a ello responde:

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 (sic) 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.⁷⁷³

responsabilidad, a la luz de aquel que murió por nosotros (Ver Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 257-268).

⁷⁶⁶ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 45.

⁷⁶⁷ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 226.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, 225.

⁷⁶⁹ Concilio Vaticano II, "Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal".

⁷⁷⁰ El concepto de <<producir fruto>> debe ser propiamente entendido en sentido cristiano. La vocación en Cristo no es una mera obligación impuesta, es precisamente el Espíritu de Cristo que se nos da, su virtud y su acción en nosotros. En la medida en que aceptamos con verdadera libertad ese Espíritu, en esa misma medida el propio Espíritu y su virtud producen fruto en nosotros. Tal concepción es evidentemente distinta a la que (sic) tenían los pelagianos y semipelagianos; es verdaderamente cristiana, según la entiende san Pablo (Gál 5,22s; Rom 6, 21s; 7, 5; 8, 5-18) (Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 32).

⁷⁷¹ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 39.

⁷⁷² Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 31.

⁷⁷³ Fuchs, "Renovación de la Teología Moral", 553.

Esa precisión formulada por el jesuita Fuchs es fundamental para comprender la moral cristocéntrica, anteriormente elaborada. Para alcanzar el 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' ”⁷⁷⁴. En este sentido, Nello complementa al demostrar la importancia del discernimiento⁷⁷⁵ 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”⁷⁷⁶. La moralidad se inicia, entonces, cuando el hombre elige este criterio de discernimiento, bajo una orientación positiva con referencia a Dios⁷⁷⁷.

En esta consonancia de la persona con Dios, sin duda alguna, es muy relevante la fe que cada uno posee. Por la fe se va concretizando una respuesta de ese individuo a la vocación que siente, a esa llamada, a la cual responde, asimismo, de manera procesual. Ella es la expresión de confianza y de proximidad a Dios, es decir, es una confianza en el Dios que se manifiesta en Jesús y trae consigo la salvación⁷⁷⁸. El teólogo Demmer extrapola una información fundamental sobre la vocación, al concebir que “la opción fundamental se 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”⁷⁷⁹. De acuerdo con Múnera, Fuchs considera que:

Todos los que (sic), 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 (sic) 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

⁷⁷⁴ Vidal, *Moral de actitudes* I, 652.

⁷⁷⁵ Es importante considerar la importancia del discernimiento moral, el cual depende 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 una praxis responsable (Ibíd., 93-95).

⁷⁷⁶ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 30.

⁷⁷⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 47-48.

⁷⁷⁸ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 77.

⁷⁷⁹ Demmer, “Opción Fundamental”, 1275.

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.⁷⁸⁰

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 de historia.

Aquí es importante señalar que en el cristiano existe “...un desarrollo en la capacidad de disponer cada vez más auténticamente de sí a través de actos personales cada vez más profundos, que lo hacen más conformes con Cristo. La vocación cristiana encuentra su expresión paradigmática en el don de la *metanoia* bautismal como participación de la conciencia filial de Cristo”⁷⁸¹.

Esta perspectiva muestra que, desde el horizonte del Evangelio, la moral no puede reducirse al mero cumplimiento de leyes y normas, porque su esencia se sustenta en una respuesta a la llamada recibida por Dios, vocacionalmente; en ese contexto, la vocación implica una decisión libre de cada persona⁷⁸². Por consiguiente, para Gil, “...el centro de la moral es Cristo y nuestro ser en él. La categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es el carácter de llamada y de respuesta; respuesta que estará soportada por el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia, el sentido de la fe y la claridad de la esperanza”⁷⁸³.

Tal proceso de respuesta a Dios, debe producirse de manera libre y consciente, “...movido y llevado por convicciones personales y no por fuerzas de un impulso interno ciego o bajo leyes externas”⁷⁸⁴. Por otro lado, Schnackenburg, en concordancia con Fuchs, indica 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

⁷⁸⁰ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 506.

⁷⁸¹ Demmer, “Opción Fundamental”, 1275.

⁷⁸² Sobre la llamada y el seguimiento, las exigencias e incluso en una vocación especial, encontramos otros detalles en Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 65-76.

⁷⁸³ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 274.

⁷⁸⁴ Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 141 (La traducción es mía).

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.⁷⁸⁵

Lo anterior nos permite afirmar que la persona es invitada a confiar en la convocatoria hecha por Cristo y no, propiamente, para cumplir con una Ley establecida para todos⁷⁸⁶. De hecho, “el decreto del Concilio rechaza la mera ‘instrucción’ de las normas morales para el confesionario”⁷⁸⁷; tal como lo señalan Fuchs y Gil, presentado en el primer capítulo, donde queda en evidencia que comparten la misma afirmación. En esta vocación, término empleado en las comunidades religiosas, también aparecen los laicos, quienes son llamados por Cristo⁷⁸⁸ para actuar desde su propia inclinación. Tienen la vocación cristiana, ante todo, a través del bautismo⁷⁸⁹, y al ser invitados también a la santificación⁷⁹⁰.

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”⁷⁹¹; en este sentido, Fuchs subraya la importancia de una respuesta a la llamada de Dios:

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

⁷⁸⁵ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 89.

⁷⁸⁶ Los manuales que han llegado hasta nuestros días, no explicitan tampoco la grandeza de nuestra vocación en Cristo (Ver Fuchs, *Renovación de la teología moral*, 541-546).

⁷⁸⁷ *Ibíd.*, 532.

⁷⁸⁸ Ver Múnera, “Apuntes de clase. Tema 13: “La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*”, 3-6.

⁷⁸⁹ Para mayores consideraciones sobre los fundamentos sacramentales, véase Sánchez, *La opción del cristiano* I, 304-305.

⁷⁹⁰ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 20-21.

⁷⁹¹ Fuchs, *Renovación de la teología moral*, 534.

presente en nuestra vida. Nos vemos en un campo muy distinto del moralismo centrado en una simple obediencia a unas leyes.⁷⁹²

Cada persona recibe el llamado a través de la Gracia y, Dios la invoca, de manera personal. Subrayamos que, la llamada de Dios es un medio para incorporarnos a la salvación obtenida en Cristo. “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...”⁷⁹³. Se trata de una llamada a la propia salvación, dirigida a cada uno, de acuerdo con las condiciones y dones recibidos de Cristo⁷⁹⁴, nos permitiendo hablar, incluso, de una dimensión filial⁷⁹⁵.

Al situarnos en la relevancia de esta vocación, avistada desde la novedad introducida en el ambiente posconciliar, propio de una moral autónoma, la vocación también puede verse como una liberación redentora del pecado que llevamos dentro; al respecto, Fuchs aclara:

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 (sic) aceptan la redención y la salvación en Cristo.⁷⁹⁶

La exposición anterior nos muestra que el hombre cristiano, al transformarse por la Gracia y al ser llamado por Cristo, se convierte interiormente. Entonces, cuando el individuo acepta el llamado en Cristo, acepta libremente vivir en *Él*, por tanto, será a *imagen de Cristo*,

⁷⁹² *Ibíd.*, 503.

⁷⁹³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 21.

⁷⁹⁴ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 50.

⁷⁹⁵ 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 (Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 226).

⁷⁹⁶ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 94.

quien nos va llamando y salvando⁷⁹⁷. Ahora, debemos tener presente la consideración de Demmer: "...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"⁷⁹⁸.

De lo anterior, cabe señalar que Fabri, al final de su texto *A teologia Moral como vocação*, introduce un desarrollo de esta Teología, como vocación, que es parte esencial de un seguimiento a Cristo; así también lo consideran Häring y Fuchs. Allí podemos pensar, realmente, en una moral cristiana posconciliar, 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 respuesta⁷⁹⁹, al ser un seguidor consciente y libre de Cristo⁸⁰⁰.

Esta vocación cristiana está orientada a todas las personas, no es excluyente. Implica un abandono de sí mismo en el Hijo-Cristo, a favor de la gloria paterna; ese abandono, a favor del hermano, nos sitúa ante una opción fundamental filial⁸⁰¹. La iniciativa proviene de Dios; nosotros respondemos, individualmente, a través de nuestra vida. Diríamos que, desde la opción, se logra un diálogo mucho más íntimo y cercano con Dios⁸⁰², absolutamente consciente y libre⁸⁰³. Esta plática, entre la persona y Dios, es visto por Fuchs como un diálogo de Salvación⁸⁰⁴.

Aquí es importante resaltar la contribución hecha por Sánchez, quien considera que dentro de toda vocación el pecado, más que otra pieza más, es la negación o antítesis del plan salvífico que Dios realiza por o en Cristo, es decir: la pérdida de su Gracia; la negación de

⁷⁹⁷ *Ibíd.*, 95.

⁷⁹⁸ Demmer, "Opción Fundamental", 1269; Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 51.

⁷⁹⁹ Ver Häring, *Livres e fiéis em Cristo I. Teologia Moral para Sacerdotes e leigos*. São Paulo: Paulinas, 1970.

⁸⁰⁰ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 52.

⁸⁰¹ Tremblay y Stefano, *Hijos en el hijo: una teología moral fundamental*, 227.

⁸⁰² Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 21.

⁸⁰³ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 52.

⁸⁰⁴ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 26.

Cristo y de su reino⁸⁰⁵ de Gracia, justicia, verdad, libertad, amor, paz y santidad; la infidelidad al Espíritu; la falta de comunión con la Iglesia y el fracaso en la vida teologal⁸⁰⁶. Por tanto, la excelsa vocación en Cristo, se expresa en el hecho de que no puede existir un amor de los fieles a Dios, sin amar, del mismo modo, a los hombres o al prójimo⁸⁰⁷ de este mundo⁸⁰⁸. Con respecto a ese amor al prójimo, se determina que corresponde a una comprobación de nuestra vocación en Cristo. Schnackenburg considera que:

La conexión interna del amor a Dios y al prójimo tiene una importancia nada desdeñable tanto para la fe religiosa como para la comprensión moral. Para la religión significa que, en su amor a Dios, el hombre piadoso se ve inevitablemente redimido al amor a los demás hombres. <<Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano>>, se dice en 1Jn 4,20s; la frase suena como una interpretación del doble mandamiento del amor recibido de Jesús. Tampoco debe pasarse por alto la ganancia que del mandamiento principal se le sigue a la moral. [...]. De este modo, se fija una meta para el impulso moral que va más allá del campo de visión de una ética filosófica y de un ideal simplemente humanista.⁸⁰⁹

Si amamos a Dios y no somos capaces de amar al prójimo, incluso al hacer caridad, habría una falla en nuestra vocación o, aún no la hemos asumido verdaderamente. Estamos en un camino abierto por Cristo, en donde la persona, libremente, opta por dar una respuesta positiva o negativa a esa vocación recibida.

Nuestra vocación de cristianos es motivada por el Espíritu de ese mismo Cristo al que seguimos, guiados por su Gracia⁸¹⁰. En la medida en que lo aceptamos, obtenemos una fuerza

⁸⁰⁵ Cuando Jesús habla del reino de Dios como el bien salvífico al que hay que aspirar (Lc 12,31/Mt 6,33), o del reino en el que hay que entrar (Mc 9,47; 10,15, etc.), utiliza expresiones que no tienen paralelos directos en la literatura judía. Es cierto que el reino de Dios fue, en los escritos del judaísmo temprano, una idea impulsora, pero no apremiante, y no llegó a convertirse en motivo predominante de las aspiraciones morales (Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 91).

⁸⁰⁶ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 253.

⁸⁰⁷ El amor que pide Jesús es ilimitado. Amar al prójimo <<como a ti mismo>> no debe entenderse como una limitación. Al contrario, al amor a sí mismo, que anida en todo ser humano como una fuerza originaria y vital, debe ser un monitor insobornable que indica cómo debe comportarse nuestro amor a los demás. Para mayores consideraciones entre el amor a Dios y al prójimo, véase Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 107-112.

⁸⁰⁸ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 35.

⁸⁰⁹ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 112.

⁸¹⁰ Para los seres humanos se tornaren, en Cristo, sus hijos y partícipes de su perfección (Ef 1,3-14), la vocación en Cristo y específicamente en la literatura paulina, una frecuente referencia al llamado de Dios para la humanidad participar de su divinidad. En ese sentido el Concilio Vaticano II, confirma la vocación a la santidad para todos y a cada uno de sus discípulos (Fabri, "A teologia Moral como vocação", 149. La traducción es mía).

que se fructifica en nosotros. Fuchs⁸¹¹ insiste en que la moral cristiana es una moral del llamamiento o vocación en la persona de Cristo. Häring, a su vez, muestra que elegir la vocación es producto de una reflexión de conciencia del compromiso personal que se asume, en el ámbito de una opción fundamental, profundamente confirmada⁸¹², bajo la responsabilidad de quien ha elegido un camino en absoluta libertad y conciencia.

En la medida en que, realmente, aceptamos el llamado a esta vocación y respondemos positivamente, tendremos una vida a *imagen de Cristo*, que nos llama y, en la medida que nos salva, somos transformados por Él⁸¹³. Ahora, toda vocación implica una acción de caridad. Sobre ella, queremos hablar en la secuencia.

La caridad, esencia de la vocación cristiana

Con las anteriores consideraciones, sobre la vocación recibida, dentro de una moral cristocéntrica, urge la necesidad de precisar que toda vocación está inmersa en la praxis de una acción hacia las otras personas. Al igual que Vidal y Trigo, 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"⁸¹⁴. Para Trigo, la caridad⁸¹⁵ es el suplemento moral del cristiano, que debe practicarse, por ser amor⁸¹⁶ a Dios y al prójimo, es la llamada de Cristo al mandamiento nuevo⁸¹⁷.

⁸¹¹ Ver Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 92-97.

⁸¹² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 204; Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 53.

⁸¹³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 95.

⁸¹⁴ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 193.

⁸¹⁵ Dentro de las preocupaciones actuales se puede reinterpretar, muy bien, el mensaje bíblico y teológico de la Caridad afirmando que ésta es una categoría suficientemente válida para expresar el *rasgo especificador* del *êthos* cristiano. La afirmación no tiene nada de novedad: desde las comunidades cristianas primitivas hasta hoy, la conciencia de los creyentes se ha polarizado en torno a la Caridad para encontrar en ella el criterio de su identidad. La <<reductio ad caritatem>> es una constante en la vida y en la reflexión de los creyentes de todas las épocas (Vidal, *Moral de actitudes* I, 673).

⁸¹⁶ Es válido recordar que el amor o caridad, entendido como el hecho de disponer uno de sí mismo para entregarse a Dios, es designado con frecuencia por el Concilio como la perfección. El mismo Concilio dedica un capítulo especial, el llamamiento de todos los cristianos a la perfección. El Espíritu Santo se posesiona de cada uno de los fieles y trata de operar en él la vida de Cristo, la caridad. Este Espíritu de Cristo en nosotros y su obrar, la caridad, no admite que uno se contente con tales o cuales buenas obras sin que se detenga dándose por satisfecho (Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 102).

⁸¹⁷ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 161.

De ahí, brota la caridad como resultado de la vocación recibida y aceptada. En este sentido, Fuchs muestra el primer fruto de una 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.⁸¹⁸

Nótese que una vocación en Cristo implica el deber de trabajar por la caridad (la caridad, entendida también como amor al otro, sería el primer fruto de la vocación cristiana) e incluso, por la salvación del hombre, remitiéndonos así a un sentido trascendente de la existencia⁸¹⁹.

Como hemos visto, el individuo debe amar a su prójimo y la caridad debe ser el centro de ese apostolado, en su actuar. Fuchs explicita que “nuestra vocación en Cristo exige ciertamente la observancia de principios generales y de preceptos individuales; pero primordialmente requiere que se deje lugar al Espíritu, que mueve a cada uno a tales observancias y a otras muchas exigencias a que se complace dirigir a la persona concreta, pero sobre todo a la perfección según imagen de Cristo”⁸²⁰. Afortunadamente, “para salir de la situación lamentable en que había caído la moral, por la influencia del legalismo y del casuismo, jugó un papel importante el <<retorno a la Caridad>>. La renovación reciente de la teología moral debe mucho a la reflexión sobre la importancia ética de la Caridad”⁸²¹.

Así las cosas, 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)”⁸²². Piana también hace su contribución, al situar la relevancia de la caridad en el tema moral:

⁸¹⁸ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 505.

⁸¹⁹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 42.

⁸²⁰ *Ibíd.*, 24.

⁸²¹ Vidal, *Moral de actitudes I*, 672.

⁸²² Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 506; Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 42.

Se comprende en este contexto el significado que adquiere la primacía de la caridad en la vida moral. La caridad es, en el fondo, la autorealización de uno mismo en relación con el absoluto, es decir, la entrega total del hombre a Dios, que se expresa en libertad fundamental. Los actos morales particulares de la justicia, la verdad, la fidelidad, etc., tienen valor en la medida en que están penetrados íntimamente por la caridad, es decir, en tanto que son manifestaciones de la donación de la persona al absoluto. Por eso, la relación de las diversas virtudes con la virtud del amor equivale a la relación de la libertad de elección categorial con la libertad fundamental transcendental.⁸²³

De ese modo, cabe recordar que el Concilio entiende la caridad como el fruto de esta vocación cristiana. Desde esta perspectiva, el teólogo Fuchs⁸²⁴ la intuye como el alma en las obras que el creyente debe plasmar en el mundo. Ahora bien, quisiéramos recordar el numeral 68 de *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 persona⁸²⁵. La encíclica establece:

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.⁸²⁶

Ahora, para llegar a la opción fundamental, hay que aceptar y vivir en una moral autónoma posconciliar, desde la cual se invita a superar el individualismo que abriga nuestra existencia como creyentes. Solo así, se avanza en la acogida a la vocación recibida que nos llama, y a la vez, se producen frutos en abundancia; la caridad es uno de tantos.

Al destacarse la caridad, en la moral posconciliar, es percibida como la perfección plena que supera todos los carismas y las virtudes; es la misma que san Pablo nos propone

⁸²³ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1075.

⁸²⁴ Ver Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 31-34.

⁸²⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 53.

⁸²⁶ Juan Pablo II. “Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia” 68.

como ideal y objetivo de esa perfección; es la concretización de la moral. Esto exige el derramamiento de la fe⁸²⁷ en Jesús para que esa caridad se convierta en núcleo central de la moral cristiana⁸²⁸. “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”⁸²⁹. Como describe Häring, “la fe nos hace alumnos de Cristo, la esperanza⁸³⁰ nos acerca a Él, redentor mediador nuestro, *la caridad nos hace sus discípulos y sus amigos*”⁸³¹.

En este panorama, para Albuquerque, “la verdadera caridad consiste en un querer eficaz, operante, dirigido a un resultado positivo, al bien de los demás; es <<voluntad eficaz de promoción del otro>>. Pero el ser humano la vive siempre a imagen del amor gratuito que Dios nos ha tenido en su Hijo, Jesucristo”⁸³². Frente al rol fundamental de la caridad en la moral, como ya hemos visto, Häring acota:

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 (sic) quiere decir que, teniendo

⁸²⁷ 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).

⁸²⁸ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 92-93. La traducción es mía.

⁸²⁹ *Ibíd.*, 94.

⁸³⁰ La esperanza humana, histórica, puede resumirse en dos grandes aspiraciones del hombre -a la integridad de su ser y a la comunión con todos los hombres y con el mundo-, encuentra, pues, en el mensaje cristiano su plena legitimación. Pero, al mismo tiempo, el mensaje cristiano denuncia los límites y la ambigüedad de una espera del futuro puramente histórica. La orientación última y definitiva de la historia la dan, en efecto, las que (sic) J. Moltmann denomina “reservas escatológicas”, es decir, el más allá de la historia. Son precisamente estas reservas las que (sic) le permiten al cristiano abrirse a un horizonte meta histórico y transmundano y, al mismo tiempo, juzgar la historia y las parciales realizaciones de las aspiraciones humanas con sentido crítico, con discernimiento, en otras palabras, con conciencia de su relatividad (Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1077).

⁸³¹ Häring, *La ley de Cristo II*, 104; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 55.

⁸³² Albuquerque, *Moral social cristiana*, 164.

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.⁸³³

Este amor en la caridad⁸³⁴ nos permite contemplar a los demás, a ese prójimo, del mismo modo como Dios lo hace, implica comportarse como Cristo en las relaciones morales. “El Cristiano forma con Cristo y mediante Él con el Padre una autentica amistad, fruto inefable del amor”⁸³⁵. Así entendemos que la caridad es una de las virtudes⁸³⁶ más sobresalientes, confiere a la religión y a la moral una unidad perfecta. Tan válida es esa consideración, que Albuquerque le denomina actitud fundamental de la vida cristiana⁸³⁷. 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 del amar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos; tal como indica Häring⁸³⁸ en su libro *La ley de Cristo*. Es la forma de todas las virtudes⁸³⁹.

La manera en que Häring hace Teología moral, nos permite valorar su énfasis en la caridad como eje; al igual que Fuchs, Múnica y Gil. Por eso, Fuchs estima que “la caridad debe ser el alma de las obras que hagan los creyentes por la vida del mundo”⁸⁴⁰. 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 contrarios⁸⁴¹ a la voluntad de Dios, como afirman Vidal⁸⁴² y Nello Figa⁸⁴³. “La caridad y el Espíritu que la opera en nosotros nos impelen a crecer en el bien, a comenzar de nuevo después de haber fracasado, a esforzarnos sinceramente en obrar bien, aunque temamos fracasar, finalmente, a intentar

⁸³³ Häring, *La ley de Cristo* II, 111.

⁸³⁴ Sobre el amor en la caridad, véase mayores consideraciones en Häring, *La ley de Cristo* I, 102-117.

⁸³⁵ Häring, *La ley de Cristo* II, 115.

⁸³⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 211.

⁸³⁷ Albuquerque, *Moral social cristiana*, 154.

⁸³⁸ Häring, *La ley de Cristo* II, 119.

⁸³⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 56.

⁸⁴⁰ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 33-34.

⁸⁴¹ 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. Ver *Reconciliación y penitencia* No. 17. (Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 327).

⁸⁴² Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 15.

⁸⁴³ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 180-195; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 56.

pasar de lo bueno a lo mejor aun cuando nos figuramos que somos buenos”⁸⁴⁴. Entonces, podemos considerar que únicamente en la Gracia y en la caridad, operada por la misma Gracia, se sitúa la salvación de la persona. En esta línea, Alburquerque, desde la fuerza ética de la caridad, aduce que la palabra de Dios,

...resalta continuamente la primacía de la caridad en la vida cristiana. Es el gran mandamiento, el mandamiento <<nuevo>>, la plenitud de la ley. El sentido del mandamiento nuevo es para la moral de una importancia capital. El amor a Dios se convierte en el precepto fundamental del que deben derivar todas las exigencias morales. La moral adquiere así un significado religioso, pero también horizontal. La cuestión primera para el cristiano es cómo debe amar. Y la perfección se centra en el grado supremo del amor y en la entrega plena a Dios y a los hombres. [...]. Una moral que quiere tener como base y orientación la moral evangélica no puede menos de tener como centro de referencia y eje fundamental el precepto del amor.

En este sentido, la caridad es el corazón de la ética cristiana, y desde la caridad se realiza el auténtico discernimiento de las exigencias morales. Y este carácter esencial de la caridad en la ética cristiana implica, especialmente, la consideración de la caridad como el criterio definitivo de comprensión de la realidad, la concepción de la existencia cristiana como realización en el amor, el valor y reconocimiento del otro, y la afirmación de la dimensión socio-política de la caridad.⁸⁴⁵

Es válido subrayar esa relación percibida previamente entre la caridad y el amor, que trasciende de lo personal a lo social⁸⁴⁶ de esta dimensión. De otro lado, para Vidal la caridad “despierta continuamente a la fe de su <<sueño dogmático>> y de su <<misticismo autogratificante>> para lanzarla al amplio mundo del amor al prójimo. Pero también estimula al compromiso moral de los creyentes para que sobrepase los límites del minimalismo y del legalismo”⁸⁴⁷. Asimismo, Vidal no tiene duda alguna que la caridad sea el rasgo decisivo del êthos cristiano. 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

⁸⁴⁴ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 103.

⁸⁴⁵ Alburquerque, *Moral social cristiana*, 159-160; Ver Torres, *La caridad, dimensión esencial de la vida cristiana*. Corintios XIII 33 (1985): 9-23.

⁸⁴⁶ La caridad no se confronta con los valores y problemas actuales. Tiende a transformar las instituciones y las costumbres. No se adapta a la guerra, a la violencia, a un orden amorfo, a un estado degradante de las personas. No tolera el crimen, la injusticia, la discriminación, las desigualdades sociales (Alburquerque, *Moral social cristiana*, 163). Para mayores consideraciones sobre la dimensión social de la caridad ver *Ibíd.*, 162-164.

⁸⁴⁷ Vidal, *Moral de actitudes I*, 674.

claridad en esta opción⁸⁴⁸, incluso en la misericordia⁸⁴⁹ misma. Entonces, este autor 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 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.⁸⁵⁰

Al revalorar la importancia de la caridad y su relación con la vocación del cristiano, aludimos al artículo de María Gil, *Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo*, en donde modela unos criterios adecuados para una moral posconciliar renovada. Gil⁸⁵¹, al igual que Márcio Fabri, resalta la vocación de los fieles en Cristo, en la invitación hecha por el Concilio Vaticano II⁸⁵², en donde la persona está invitada a dar una respuesta positiva a la vocación recibida. Ella nos recuerda, ante todo, que la moral cristiana se fundamenta en la realidad de la Gracia, donde el principio último no es la razón sino la fe y, a través de ella, recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación⁸⁵³. Fuchs⁸⁵⁴ también lo evidencia, como hemos subrayado, al precisar que es un dinamismo de Gracia que configura a nuestro ser⁸⁵⁵.

No seguiremos, obviamente, expresándonos en términos vocacionales, aunque sea el eje central para comprender mejor el seguimiento de Cristo; Gracia recibida o una opción fundamental, peculiaridad que preferimos emplear para nuestro estudio. Incluso, Fabri acuña el hecho de que estudiar una Teología moral, como vocación, en nuestro caso, no requiere una descripción explícita, en términos vocacionales, pero, si es conveniente, a su vez, identificar los cimientos en ella, al determinar que es indispensable pensar y vivir toda esa

⁸⁴⁸ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 208.

⁸⁴⁹ Para un mayor acercamiento al tema, véase Zanon, “Misericordiae Vultus. Una lectura desde la moral postconciliar”.

⁸⁵⁰ Vidal, *Moral de actitudes* I, 675.

⁸⁵¹ Gil, “Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 64; Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 157-162.

⁸⁵² El Concilio no recomienda el tipo de teología moral que tiene como fin primero la exposición de un conjunto de preceptos y obligaciones que atan al hombre cristiano. Tal explicación moral podría ser del gusto de una ética, no necesariamente profana, pero sí excesivamente neutral, apersonal y, al mismo tiempo, detallista (Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 18-19).

⁸⁵³ Gil, “Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 67 (La traducción es mía).

⁸⁵⁴ Ver Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 134-135.

⁸⁵⁵ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 57.

moralidad ética⁸⁵⁶, como un ideal de proyecto de vida⁸⁵⁷. Ahora bien, es muy importante la consideración hecha por el jesuita Fuchs, al referir que tantas cosas que enseña la “...Teología moral, son secundarias comparadas con la importancia de la vocación en Cristo”⁸⁵⁸.

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, movida por la Gracia de Dios. Nos falta aún especificar, a detalle, la importancia del seguimiento a Cristo que converge en la construcción definitiva de la opción fundamental hacia la salvación. Proceso del cual cada sujeto es responsable, al construirlo desde sus propias condiciones.

3.3 Moral del seguimiento

Partiendo de los fundamentos esenciales y originales de una moral cristocéntrica, cuyo fin es seguir a Cristo en respuesta a la vocación recibida, se abandona aquella antigua Teología moral que partía del esquema ley-complimiento; ahora, se privilegia el esquema llamada-respuesta, que nos sitúa como verdaderos hijos de Dios, capaces de integrar, libremente, su plan salvífico.

En este apartado se desglosan los hitos más importantes sobre 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 bíblica⁸⁵⁹, una moral que rescata el valor del Evangelio al ubicar al hombre en el seguimiento de Jesús. En la llamada⁸⁶⁰ que Cristo hace, exige una respuesta, “de esta suerte la opción fundamental cristiana aparece con la doble dimensión de “gracia” y

⁸⁵⁶ Esta dimensión supone la vocación como desafío a discernir, propone escoger actitudes y caminos de vida, tareas básicas de la Teología Moral. Entretanto, el crecimiento es la condición básica del discípulo, frente al ideal de llegar a la estatura y plenitud (perfección) de Cristo (Fabri, “A teologia Moral como vocação”, 151 (La traducción es mía).

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, 166.

⁸⁵⁸ Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 19-20.

⁸⁵⁹ El profesor Alberto Múnica en la clase de Moral Fundamental, muestra aquello que se puede y no se puede hacer con el Antiguo Testamento con respecto a la Moral (Ver Múnica, “Apuntes de Clase. Tema 2: Moral del Antiguo Testamento – Decálogo”, 1-5).

⁸⁶⁰ 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 es muy recorrida por los estudios actuales sobre opción fundamental (Aguirre, “Reino de Dios y compromiso ético”, 69-87).

“esfuerzo”⁸⁶¹. Para el teólogo Häring⁸⁶², a partir de la perspectiva posconciliar⁸⁶³ que hemos venido profundizando durante esta investigación, el hombre es llamado al seguimiento y eso es invaluable, desde el inicio de la Teología moral cristiana⁸⁶⁴.

Aquí es interesante considerar el pensamiento del pastor, teólogo y profesor alemán Dietrich Bonhoeffer (1906-1945); miembro de la Iglesia confesante alemana, quien estando en un ambiente no católico y, para nosotros, en un ambiente preconiliar, escribió el libro titulado *Nachfolge* (el original), es decir, *El seguimiento*, el cual fue traducido al castellano, por primera vez, en 1968 bajo el título *El precio de la gracia*. Bonhoeffer parte de una base bíblica, al contemplar el seguimiento de Cristo como la liberación del hombre frente a los preceptos humanos y todo aquello que le oprime, que le preocupa y atormenta su conciencia. Allí se determina que la liberación plena del hombre sólo es posible mediante una comunión sin reservas con el Señor. Indudablemente, esta misma perspectiva es reconocida y enfatizada, años más tarde, por el Concilio Vaticano II.

Lo interesante aquí es subrayar que el teólogo Bonhoeffer ya refería la importancia del seguimiento y de la Gracia, aun sin ser católico ni estar inmerso bajo las comprensiones teológicas del Vaticano II. Lastimosamente, fue encarcelado y ejecutado en Flossenbürg (1945). Una de sus afirmaciones explicitaba que cuando “la sagrada Escritura habla del seguimiento de Cristo predica con ella la liberación del hombre con respecto a todos los preceptos humanos, con respecto a todo lo que (sic) oprime y agobia, a todo lo que (sic) preocupa y atormenta a la conciencia en el seguimiento, los hombres abandonan el duro yugo de sus propias leyes para tomar el suave yugo de Jesucristo”⁸⁶⁵. Además, enfatizaba que el mismo Jesús es quien nos llama por su Gracia a seguirle; la misma comprensión que hemos asumido en esta investigación.

⁸⁶¹ Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 12.

⁸⁶² Häring trabaja detalladamente sobre esta llamada del hombre al seguimiento de Cristo, para mayores consideraciones (Häring, *La ley de Cristo* I, 105-142).

⁸⁶³ Según el sentir del Vaticano II, la moral cristiana ha de ser enseñada y vivida como un encuentro entre Dios y el hombre, teniendo presente que la iniciativa es suya, que él es quien llama y nosotros le respondemos por medio de nuestra vida. Se trata, por tanto, de la gracia; seamos o no conscientes de ella, siempre está presente en nosotros. Debe ser, por tanto, una moral centrada en la llamada como don gratuito, que pone de relieve la relación personal. La vocación en Cristo es, a su vez, don y tarea, porque implica necesariamente nuestra respuesta, una que implica a la vez la totalidad del ser de quien responde (Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 274).

⁸⁶⁴ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 58.

⁸⁶⁵ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 11.

Sabemos que el fundamento esencial y original de la moral cristiana⁸⁶⁶ es seguir a Cristo, desde esta moral cristocéntrica, mediante la vocación recibida. Al honrar lo afirmado, para Schnackenburg: “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”⁸⁶⁷. Como menciona el pastor Bonhoeffer, “la llamada al seguimiento es, pues, vinculación a la persona de Jesucristo, ruptura de todo legalismo por la gracia de aquel que llama. Es una llamada de gracia, un mandamiento de gracia. Se sitúa más allá de la enemistad entre ley y el Evangelio. Cristo llama, el discípulo sigue. La gracia y el mandamiento se unifican”⁸⁶⁸.

Para Schnackenburg⁸⁶⁹, un seguimiento de Cristo no es propiamente una imitación, pero sí una condición de vida como la de Jesús y una participación en su destino⁸⁷⁰; por la fe, podemos lograr una transmutación verdadera de personalidad y proceder como discípulo auténtico, pues está relacionada con la conversión⁸⁷¹. Se puede afirmar que es una convicción el optar por ser aún mejor, al seguir las coordenadas y enseñanzas del verdadero Maestro.

De Cristo proviene la Gracia y la llamada⁸⁷², por tanto, a la persona le corresponde dar una respuesta. Vidal aclara que “la moral cristiana se resume en la actuación del seguimiento de Jesús⁸⁷³, el cual conlleva de modo indisoluble la transformación interior de la persona y el compromiso de transformación intramundana”⁸⁷⁴. Algunos autores prefieren llamarla decisión concreta, a la vez que, la opción fundamental por la cual optamos - al ser una inclinación o determinación que la persona toma con relación a su fin último, su salvación-,

⁸⁶⁶ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 55.

⁸⁶⁷ Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 98.

⁸⁶⁸ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 29.

⁸⁶⁹ Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 95-113.

⁸⁷⁰ No es adherirse a una enseñanza moral y espiritual, sino compartir el mismo destino. Para mayores consideraciones, véase Augrain, “Seguir”, 840s.

⁸⁷¹ Ver Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 25-32; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 58-59.

⁸⁷² Häring, *La ley de Cristo I*, 105.

⁸⁷³ La llamada al seguimiento de Jesús, que originalmente fue llamada a una comunión de vida personal y al discipulado, se convirtió en la primitiva Iglesia, desde fechas muy tempranas, en imagen de la aceptación de la fe, en recorrido de su mismo camino y en imitación moral de Jesús. Así es como las exigencias de la pobreza, de abstinencia (que en determinadas circunstancias puede incluir el celibato), de aceptación del sufrimiento y de la muerte son imperativas para todos los cristianos. Por otra parte, no se olvida que, a diferencia de Juan Bautista, Jesús no renunció a beber vino (Mt 11, 18s/Lc 7,33s.), ni rechazó las invitaciones a comer (Mc 2,15 par.; Lc 7,36; 11,37; 14,1). Más aún, le faltaban algunos de los rasgos (sic) ascéticos que cabría esperar en un <<profeta>>. No exigió el celibato a todos, sino sólo a quienes <<lo podrían entender>> (Mt 19,12) (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 237).

⁸⁷⁴ Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

no es una acción como las demás, sino es donde todo sucede. Es una orientación, fundamental, en donde el hombre se torna bueno o malo⁸⁷⁵.

Sobre lo anterior, Romo expresa con mayor claridad que, “en virtud de esta gracia salvadora, el Espíritu vive en nuestro interior y actúa desde dentro constituyéndose en la nueva ley, en la ley de Cristo (Gal, 6,2). El seguimiento⁸⁷⁶ a Cristo se hace, entonces, una consecuencia interna de gracia, que impulsa a la persona a obrar bien y al mismo tiempo se lo hace posible. Abriéndose a ella, la persona es verdaderamente libre”⁸⁷⁷. Aquí es fundamental destacar lo expuesto por Sánchez, quien considera que,

para el cristiano, la diversidad de leyes recobra la unidad mediante el seguimiento de Jesús, siendo fieles a las mociones del Espíritu. Más aún, en el seguidor de Jesús desaparecen las leyes humanas, absorbidas por las exigencias de la nueva ley de gracia, completadas por:

-*la amistad personal con Cristo*, que asume las exigencias del camino ético, común a cualquier persona, y añade otras típicas; pero en la amistad va incluida la respuesta amorosa a la voluntad de Dios;

-*el reinado de Dios predicado por Cristo* y para lograr el encuentro definitivo con el Señor; no existe un cumplimiento de la ley por la ley sino la adhesión a un progreso de gracia creciente interiorizada por el creyente (Gál 2,19-20);

-*la vocación cristiana toda*, tal como Cristo la predicó y vivió, dando prioridad al precepto grande del amor.⁸⁷⁸

En esta perspectiva, Häring proporciona una información vital 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

⁸⁷⁵ Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 54 (La traducción es mía).

⁸⁷⁶ Pero existe la tentación de interpretar el seguimiento de Jesús como una imitación de sus virtudes o una reproducción, lo más exacta posible, de sus acciones éticas. Sin embargo, podemos asegurar que no se trata de esto, pues podemos deducirlo del análisis del todo el Nuevo Testamento: en efecto, la interpretación del seguimiento de Jesús, presentada por la comunidad cristiana primitiva en multitud de textos neotestamentarios, manifiesta que se trata de una realidad mucho más honda, más profunda, más radical y definitiva, que una simple imitación de gestos o acciones del Señor Jesús, como lo reconoce Juan Pablo II en la Encíclica *Veritatis Splendor*, Nos. 19 y 21 (Múnica, “Apuntes de clase. Tema 13: La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*”, 5).

⁸⁷⁷ Romo, “*La conciencia moral, mediación personal de la salvación*”, 179.

⁸⁷⁸ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 198.

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”⁸⁷⁹.

Así se avista aún mejor porque, desde una moral cristocéntrica, la persona elige una opción de vida, un seguimiento⁸⁸⁰ libre y consciente que se contabiliza en una vida totalitaria/procesual y continua del sujeto, no en una vida fragmentada. En esta consonancia, Gil considera que el seguimiento es una consecuencia lógica de la acogida del Reino, es realización y producto de la fe existente en la persona; de ahí se prueba su autenticidad y eficacia⁸⁸¹. Siendo así, Schnackenburg complementa que el seguimiento⁸⁸² es una realización de fe, que debe ser expresiva ante los ojos de todos los creyentes⁸⁸³. En esta línea, Fuchs aclara la ganancia de seguir a Cristo:

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 sobrenaturalista, sino que propugna una teología moral del hombre llamado por Dios en Cristo.⁸⁸⁴

De otra parte, Häring plantea que lo fundamental del seguimiento a Cristo es la incorporación de la persona como su discípulo, por medio de la Gracia; es aceptar esa unión existencial con Cristo mediante actos de amor, obediencia⁸⁸⁵ y caridad. Tal Gracia es un don permanente, creado, de manera inherente, en el alma, que posibilita la justificación de quien lo recibe⁸⁸⁶. Como recuerda Piana, “la gracia, si es aceptada libremente, hace que el hombre sea dueño y disponga de sí mismo en lo profundo de su persona, superando las tentaciones egoístas y respondiendo con amor al Dios del amor. Ella se ofrece al hombre en esa parte íntima de su persona, en la que (sic) él es inseparablemente autonomía y libertad”⁸⁸⁷. Es

⁸⁷⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 177.

⁸⁸⁰ Para mayores consideraciones sobre el seguimiento desde la peculiaridad del discipulado de Jesús y de las exigencias a los discípulos llamados al seguimiento véase Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 67-72.

⁸⁸¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 109.

⁸⁸² Respecto de la idea del seguimiento, es también importante la siguiente observación: el primitivo cristiano miraba con mayor ahínco a su Señor, que le había precedido en los padecimientos y la muerte, y en él veía su modelo. El seguimiento era también *imitación* (Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 75).

⁸⁸³ *Ibíd.*, 137.

⁸⁸⁴ Fuchs, “Renovación de la Teología Moral”, 500-501.

⁸⁸⁵ Häring, *La ley de Cristo I*, 96.

⁸⁸⁶ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 60.

⁸⁸⁷ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1075.

justamente ahí en donde acontece la aceptación o rechazo de la propia salvación como oferta gratuita.

Sin duda alguna, seguir a Cristo es adherirse a su palabra, mediante la *Gracia* y el don de su *amor*⁸⁸⁸. Esta Gracia que nos une a Cristo es un amor efectivo, que asegura el carácter sobrenatural de nuestros actos; también manifiesto por el profesor Romo⁸⁸⁹. Desde esta perspectiva, se anhela plasmar una afirmación que sea el pilar de la moral del seguimiento. Múnera, desde la *Veritatis Splendor*, señala que:

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 (sic) 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.⁸⁹⁰

Con respecto a lo introducido por Múnera, desde esta encíclica, es válido traer a colación los tres numerales (19, 20 y 21) que, claramente, exponen el valor y el sentido del seguimiento:

19. El camino y, a la vez, el contenido de esta perfección consiste en la *sequela Christi*, en el seguimiento de Jesús, después de haber renunciado a los propios bienes y a sí mismos. Precisamente ésta es la conclusión del coloquio de Jesús con el joven: <<luego ven, y sígueme>> (*Mt* 19, 21). Es una invitación cuya profundidad maravillosa será entendida plenamente por los discípulos después de la resurrección de Cristo, cuando el Espíritu Santo los guiará hasta la verdad completa (cf. *Jn* 16, 13).

Es Jesús mismo quien toma la iniciativa y llama a seguirle. La llamada está dirigida sobre todo a aquellos a quienes confía una misión particular, empezando por los Doce; pero también es cierto que la condición de todo creyente es ser discípulo de Cristo (cf. *Hch* 6, 1). Por

⁸⁸⁸ Häring, *La ley de Cristo* I, 97.

⁸⁸⁹ Romo, “*La conciencia moral, mediación personal de la salvación*”, 181.

⁸⁹⁰ Múnera, “Apuntes de clase. Tema 13: La teología moral tradicional, el catecismo y la *Veritatis splendor*”, 4-5.

esto, *seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cf. *Ex* 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cf. *Jn* 6, 44).

No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: *adherirse a la persona misma de Jesús*, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquél que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente *discípulo de Dios* (cf. *Jn* 6, 45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cf. *Jn* 8, 12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cf. *Jn* 10, 11-16), es el camino, la verdad y la vida (cf. *Jn* 14, 6), es aquel que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, al Hijo, es ver al Padre (cf. *Jn* 14, 6-10). Por eso, imitar al Hijo, <<imagen de Dios invisible>> (*Col* 1, 15), significa imitar al Padre.

20. *Jesús pide que le sigan y le imiten en el camino del amor, de un amor que se da totalmente a los hermanos por amor de Dios*: <<Éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado>> (*Jn* 15, 12). Este <<como>> exige la *imitación de Jesús*, la *imitación* de su amor, cuyo signo es el lavatorio de los pies: <<Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis *como* yo he hecho con vosotros>> (*Jn* 13, 14-15). El modo de actuar de Jesús y sus palabras, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana. En efecto, estas acciones suyas y, de modo particular, el acto supremo de su pasión y muerte en la cruz, son la revelación viva de su amor al Padre y a los hombres. Éste es el amor que Jesús pide que imiten cuantos le siguen. Es *el mandamiento «nuevo»*: <<Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, *como* yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros>> (*Jn* 13, 34-35).

Este *como* indica también la *medida* con la que (sic) Jesús ha amado y con la que (sic) deben amarse sus discípulos entre sí. Después de haber dicho: <<Éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros *como* yo os he amado>> (*Jn* 15, 12), Jesús prosigue con las palabras que indican el don sacrificial de su vida en la cruz, como testimonio de un amor «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1): «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (*Jn* 15, 13).

Jesús, al llamar al joven a seguirle en el camino de la perfección, le pide que sea perfecto en el mandamiento del amor, en *su* mandamiento: que se inserte en el movimiento de su entrega

total, que imite y reviva el mismo amor del Maestro *bueno*, de aquel que ha amado *hasta el extremo*. Esto es lo que (sic) Jesús pide a todo hombre que quiere seguirlo: <<Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame>> (*Mt* 16, 24).

21. *Seguir a Cristo* no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa *hacerse conforme a él*, que se hizo servidor de todos hasta el don de sí mismo en la cruz (cf. *Flp* 2, 5-8). Mediante la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (cf. *Ef* 3, 17), el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con él; lo cual es *fruto de la gracia*, de la presencia operante del Espíritu Santo en nosotros.

Inserido en Cristo, el cristiano se convierte en *miembro de su Cuerpo, que es la Iglesia* (cf. *I Co* 12, 13. 27). Bajo el impulso del Espíritu, el *bautismo* configura radicalmente al fiel con Cristo en el misterio pascual de la muerte y resurrección, lo <<reviste>> de Cristo (cf. *Ga* 3, 27): [...]. El bautizado, muerto al pecado, recibe la vida nueva (cf. *Rm* 6, 3-11): viviendo por Dios en Cristo Jesús, es llamado a caminar según el Espíritu y a manifestar sus frutos en la vida (cf. *Ga* 5, 16-25). La participación sucesiva en la Eucaristía, sacramento de la nueva alianza (cf. *I Co* 11, 23-29), es el culmen de la asimilación a Cristo, fuente de <<vida eterna>> (cf. *Jn* 6, 51-58), principio y fuerza del don total de sí mismo, del cual Jesús —según el testimonio dado por Pablo— manda hacer memoria en la celebración y en la vida: <<Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga>> (*I Co* 11, 26).⁸⁹¹

Frente a este horizonte, se sitúa otra consideración relevante, en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, numeral 20; ahí se acentúa que:

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>> (*Col* 3,12) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cf. *Ga* 5, 22; *Rm* 6, 22).⁸⁹²

⁸⁹¹ Juan Pablo II. “Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia” 19, 20, 21.

⁸⁹² Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*” 40.

En este sentido, nuestra santidad consiste en el seguimiento a Cristo, en donde es posible entregarse a la gloria, a la Gracia de Dios y al servicio del prójimo⁸⁹³; no es una posición individualista, es elegir vocacionalmente una opción fundamental⁸⁹⁴. 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. Así es como el ser humano se orienta, en la moral cristiana, desde la sublime vocación que le fue asignada en la persona de Cristo⁸⁹⁵. En efecto, “la <<ley de Cristo>> es una ley de la gracia. No una gracia impersonal, sino una red de relaciones con personas vivas: es la benevolencia del Padre que nos llama y nos salva en Cristo por el Espíritu del amor. Y la gracia es siempre primera: somos ante todo un nuevo ser <<en Cristo>>. Este nuevo ser de gracia suscita un nuevo obrar <<siguiendo a Cristo>>”⁸⁹⁶.

Entretanto, desde la percepción de Schnackenburg en torno al tema en discusión, proviene la afirmación de Múnera que toma en consideración nuestra posibilidad de cristificación:

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.⁸⁹⁷

⁸⁹³ Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 101.

⁸⁹⁴ La opción fundamental del cristiano, ha de entenderse como aquel compromiso humano por el Dios del NT que abraza la vida en su totalidad y que, en medida más o menos profunda, puede constituirse en objeto de reflexión. Algunos autores, que dependen de la antropología tomista y toman también en consideración la praxis arraigada de bautizar a los niños antes del uso de razón, hace coincidir la conversión-opción fundamental primera y originaria con el primer acto de libertad, o bien con la primera elección verdaderamente responsable del hombre (Demmer, “Opción Fundamental”, 1274).

⁸⁹⁵ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 93; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 50.

⁸⁹⁶ Cfr. André, en apéndice de la obra F. Bourdeau-a. Danet, *Introducción a la Ley de Cristo*, 218.

⁸⁹⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 11: Antropología teológica: La ley y el espíritu – objetivo y subjetivo”, 5.

De esta afirmación, al enfatizar la posibilidad de ser transformado en Cristo, tomándole como Ley, Gil entiende que el seguimiento solo puede comprenderse en términos de opción fundamental: como concreción de la mencionada aceptación cristi-ficación en Él, por parte del hombre, de la oferta que ha recibido por parte de Dios⁸⁹⁸. Gil afirma que:

...el seguimiento convierte al seguidor en discípulo de Jesús. Sin embargo, lo determinante no es la voluntad del discípulo, ya que (sic) 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.).

Por tanto, seguir significa adhesión total. En efecto seguir a Jesús no es solo adherirse a una enseñanza moral y espiritual sino compartir su destino. Seguirle presupone ser su discípulo, y ser su discípulo presupone vivir en la gracia, y la gracia es él; seguirle y ser su discípulo presupone reproducir sus sentimientos mediante la fe y la caridad.⁸⁹⁹

Seguir a Cristo y a su llamada, entonces, presupone ser discípulo; ser su discípulo implica estar en Gracia, solo así es posible adentrarse en la oferta gratitud y radical de salvación. La Gracia motiva la aceptación del seguimiento, convirtiéndose en un alumno que reproduce sus sentimientos mediante 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...”⁹⁰⁰. Como afirma Alberto Múnera, complementando a Gil, el seguimiento como opción fundamental debe situarse en una profunda experiencia religiosa que desemboca en un compromiso existencial con Cristo⁹⁰¹.

Es evidente que Cristo hace un llamado universal. De ahí, se desprende aquella invitación global de elegir una opción fundamental positiva. Para los primeros cristianos dicha opción representaba una forma de *imitación* que, sumada a todas las exigencias que se vinculaban al seguimiento⁹⁰², se construía de forma personal (importante considerar la

⁸⁹⁸ 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 (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 161).

⁸⁹⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 110.

⁹⁰⁰ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 68.

⁹⁰¹ Múnera, “Apuntes de clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana, la opción fundamental”, 7; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 61.

⁹⁰² Ver Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento I*, 73-76; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 62.

presencia en una comunidad de fe) y de diversos modos⁹⁰³. Entonces, ¿cómo puede concretizarse el seguimiento como respuesta y opción fundamental de la Gracia ofertada? A tal pregunta responde 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 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 el esquema ley-cumplimiento.⁹⁰⁴

Cabe señalar lo expresado por Gil, precisando que la respuesta al seguimiento se hace en comunidad y en relación con los demás, es decir, no es un proceso meramente individualista, sino también es comunitario. Es en la comunidad y desde las expresiones de amor y caridad, que se confirma tal seguimiento. Frente a esa observación, complementa Fuchs:

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.⁹⁰⁵

En esta misma perspectiva, Nello Figa explicita 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...”⁹⁰⁶. Por eso, la vocación que recibimos de Cristo es de suma

⁹⁰³ Ver Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 14-16.

⁹⁰⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 472-473.

⁹⁰⁵ Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 17.

⁹⁰⁶ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 192.

importancia. Estamos llamados a este seguimiento que tiene una correspondencia con la salvación, es decir, con la *vida perfecta en caridad*, a ejemplo de la vida de Cristo⁹⁰⁷.

Quisiéramos, desde esta visión global, hacer una consideración sobre la fe, que es primordial en todo este proceso del seguimiento, configurando así la opción fundamental a favor de la salvación de cada creyente. Tal proceso se da mediante la fuerza de la Gracia, recibida gratuitamente por parte de Dios⁹⁰⁸. Veamos esta consideración en la secuencia.

Fe y Gracia, fundamentos del seguimiento a Cristo

Hemos visto que el seguimiento a Cristo es don y Gracia. Quien sigue a Cristo deberá tener fe⁹⁰⁹ en Él y a su vez, tendrá que considerar que esa Gracia le mueve interiormente al hacerle partícipe de Él; siempre con la certeza de que esa Gracia proviene de Dios⁹¹⁰ y le guiará a la salvación definitiva.

A su vez, Trigo demuestra que la caridad y la fe⁹¹¹, como la misma intencionalidad, son también rasgos que caracterizan a la moral cristiana⁹¹². No es posible una conversión si no hay fe; la conversión es una actitud que nos permite acceder al Reino de Dios y nos motiva en su construcción⁹¹³. Es una toma de consciencia por una opción fundamental, con miras a la salvación, totalmente relacionada y comprometida con la conversión⁹¹⁴. En este sentido, Vidal señala la contribución de la encíclica *Veritatis splendor*, y acentúa el valor de la fe, desde la libertad:

⁹⁰⁷ Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 19.

⁹⁰⁸ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 62-63.

⁹⁰⁹ La fe, en esta perspectiva, converge en la persona de Jesús; la fe en las curaciones está vinculada a la persona de este Salvador; la fe en la oración se apoya en las acciones que él lleva a cabo, lo mismo que en su palabra y sus promesas; la fe en el Evangelio no es otra cosa sino la aceptación del reino de Dios que se inicia con él. [...]. Esta fe se vincula a la persona de Jesús, en quien se hacen presentes la bondad auxiliadora y el poder salvador de Dios (Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* II, 132).

⁹¹⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 63.

⁹¹¹ Desde una concepción paulina, podemos comprender la fe como aquel elemento muy poderoso y específico de la vida de un cristiano, que es un verdadero compromiso del hombre en su totalidad, con voluntad e inteligencia. Es un tipo de fe que justifica, o sea, que perdona a los pecados, porque ella es en sí formada por la caridad y por la Gracia del propio Dios.

⁹¹² Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 274-176.

⁹¹³ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, 18.

⁹¹⁴ Este tema puede ser estudiado en *Ibíd.*, 25-32.

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 (sic) “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).⁹¹⁵

Esta trasmutación es la aceptación de Jesús, de ahí que la fe involucra, necesariamente, una actitud que orienta a toda persona hacia Dios⁹¹⁶. Para Gil, “se torna entonces, evidentemente que el primero lugar corresponde a la fe y la 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”⁹¹⁷. Por consiguiente, quien cree⁹¹⁸ 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 Dios⁹¹⁹.

De lo anterior expuesto, afirma Häring, la intimidad con Cristo es sólo para quien se entrega a Él verdaderamente como su discípulo⁹²⁰. Eso implica una opción radical por Dios, en donde la persona elige en plena libertad, aunque, debe permanecer en ella, como muestra Fuchs, debe concretizarse en decisiones categoriales en el plano moral⁹²¹. En síntesis, Gil señala que: “...la fe es la opción radical por Dios que, primeramente, afecta la realización transcendental de la libertad. J. Fuchs habla con razón de una “intencionalidad cristiana”, de

⁹¹⁵ Juan Pablo II. “Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia” 66.

⁹¹⁶ Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 77. La traducción es mía.

⁹¹⁷ *Ibíd.*, 78.

⁹¹⁸ Una relación de este tipo, entre fe y vida moral, comprende un sistema abierto de implicaciones antropológicas. El cristiano que realiza una opción fundamental por una visión global del hombre, tiene un autoconocimiento típico y una comprensión consiguiente de la realidad terrestre; es decir, tiene una clave hermenéutica a cuya luz y perspectiva lee e interpreta la naturaleza humana normativa común. Piénsese en la dignidad indestructible de la persona humana, que para el cristiano se funda en la relación con el Dios transcendente (Demmer, “Opción Fundamental”, 1275).

⁹¹⁹ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* II, 132.

⁹²⁰ Häring, *La ley de Cristo* II, 104; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 63.

⁹²¹ 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).

una “toma de decisión” y de un “permanecer en la decisión”, que tienen que concretizarse en las decisiones categoriales reflejadas en el plano moral. Se trata de la opción fundamental”⁹²², en vista del fin último.

No obstante, aunque la fe se hace presente, es importante la misericordia que, sin duda alguna, va unida a la caridad. Resalta Vidal que “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...”⁹²³. Para Nello Figa, entretanto, la opción fundamental por Dios se actúa o se construye bajo la acción de la Gracia y constituye un acto de fe⁹²⁴; entendiendo la fe como adhesión vital a Cristo.

De lo anterior, cabe resaltar lo mencionado por G. Bof, en torno al valor de la Gracia, a partir de la perspectiva bíblica, que describe su carácter prioritario y es, fundamentalmente

...la actitud de Dios hacia el hombre y hacia el mundo, expresada allí donde se habla explícitamente de gracia o de manera más general de don, de benevolencia, de misericordia, de perdón, etc., y, sobre todo, donde se informa del amor de Dios hacia su criatura o, más bien, donde Dios mismo es denominado simplemente amor.

Gracia es categoría radicalmente teológica; quiere decir, *originalmente*, Dios mismo, Dios en su ser y en su esencia, tal como son cognoscibles y definibles en el marco de la revelación, donde Dios se manifiesta en relación con el hombre.⁹²⁵

Sobre esto, cabe considerar que entre fe y Gracia debe existir un acto pleno de conciencia y libertad, que posibilite una verdadera justificación, más allá de una mera confesión explícita de la fe⁹²⁶. Al estar inmerso en la Gracia, la persona es transformada en el orden físico/terrenal, es decir, al recibir la Gracia no continúa siendo la misma persona. Como anota Gil, al retomar los documentos conciliares, “vivir de la gracia recibida y responder a ella es la exigencia fundamental de la moral cristiana. Por tanto, la llamada de

⁹²² Gil, “Teología Moral e centralidade do mistério de Cristo”, 79 (La traducción es mía).

⁹²³ Vidal, *Nueva Moral Fundamental: El hogar teológico de la Ética*, 515.

⁹²⁴ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45.

⁹²⁵ Bof, “Gracia”, 789.

⁹²⁶ Para el evangelista 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).

Cristo no es una llamada externa. La invitación es a seguirle, y el seguimiento es una forma de estar y vivir con y en él”⁹²⁷.

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”⁹²⁸; así lo explicita el profesor Múnera. De otra forma, el pastor Bonhoeffer elabora una importante consideración en torno a aquel que sigue al Señor:

La imagen de Jesucristo que el seguidor tiene incesantemente ante los ojos, frente a la cual desaparecen todas las otras, penetra en él, le inunda, le transforma, para que el discípulo se vuelva semejante, e incluso idéntico, a su Señor. En la comunión diaria, la imagen de Jesucristo esculpe la imagen del discípulo. El seguidor no puede contentarse con mirar la imagen del Hijo de Dios en una contemplación muerta y pasiva; de esta imagen brota una fuerza transformadora. El que se entrega plenamente a Jesucristo, llevará necesariamente su imagen. Se convierte en hijo de Dios, se mantiene junto a Cristo como su hermano visible, semejante a él, como imagen de Dios.⁹²⁹

Es válido mencionar que “todas las determinaciones bíblicas del ser de Dios, interpretadas en perspectiva de historia de salvación, denotan en realidad la gracia”⁹³⁰. De otra parte, con respecto a la libertad, es fundamental la aclaración de Nello Figa, al considerar la incidencia de la gracia sobre el pecado⁹³¹:

Desde esta estructuración de la persona como libertad se desarrolla una reflexión sobre el lugar de actuación y la incidencia de la gracia. La gracia, curación del pecado original y elevación del alma a la vida sobrenatural, actúa en el corazón mismo de la persona, ahí dónde ésta se decide a sí misma, a nivel de la libertad fundamental.

La gracia supone la ruptura del círculo mágico del pecado, del egoísmo en que se halla el hombre como secuela del pecado original. Supone la apertura de la persona al Dios del amor como posibilidad eficazmente presente en su vida. Es la llamada de Dios que penetra hasta lo

⁹²⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 273.

⁹²⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 1.

⁹²⁹ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 229.

⁹³⁰ Bof, “Gracia”, 790.

⁹³¹ Para una mayor y rápida comprensión del pecado a partir de las orientaciones del Concilio Vaticano II, véase Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 280-282.

más profundo del ser personal y, sanándolo, lo invita, lo atrae y lo empuja hacia su aceptación total y amorosa en la fe-esperanza-caridad.⁹³²

Sobre lo mencionado por Nello Figa, es menester traer a colación la consideración hecha por Sánchez García⁹³³, cuando alude al pecado, pues cree que es una opción incoherente⁹³⁴ que atenta contra la personalidad y la opción fundamental de cada persona, por consiguiente, el pecado⁹³⁵ destruye o deteriora la vocación recibida. Como describe Piana “el pecado, verificable en todos los pecados y que constituye la naturaleza más profunda de los mismos, es el rechazo autónomo y egoísta de la gracia ofrecida por el Dios de nuestra salvación”⁹³⁶. Para Bof “la gracia es la respuesta cristiana al pecado y a la necesidad que éste ha introducido en el mundo; promesa y don de salvación. [...]. La gracia es el don de Dios al hombre pecador, se realiza en concreto como dialéctica de gracia y de pecado”⁹³⁷.

En ese contexto, desde la fe⁹³⁸ y la Gracia, la injusticia ética⁹³⁹ de todo pecado se extiende a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo. Sánchez considera que quien rechaza la vocación recibida y no desea seguir a Cristo peca, es decir, que quien peca:

-*desobedece*: contraría la justa voluntad de aquel a quien debe sumisión; no le glorifica (Rom 1,21.23);

-*lesiona los derechos de Dios*, como Señor del orden moral o como persona directamente ofendida;

-*atenta contra la justicia de Dios*: su pecado es la pérdida o disminución de los talentos recibidos;

⁹³² Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 191.

⁹³³ Sánchez, *La opción del cristiano I*, 254.

⁹³⁴ La opción incoherente para quien no tiene fe adquiere valor de antihumana, antiética. Pero esta opción, como pecado, constituye una ofensa contra Dios, que es un valor absoluto, total y supremo legislador, es Padre y Creador, por tanto, el pecado es el <<no>> que el hombre da al amor de Dios, manifestado en algunos de los valores y, es un fin supremo rechazado por quien desprecia el camino que conduce a él (Sánchez, *La opción del cristiano I*, 254).

⁹³⁵ La victoria de Dios sobre el pecado y el triunfo de su gracia se manifiesta y se realizan en la justificación y en la salvación; las categorías neotestamentarias de la nueva creación, de la vida eterna y de la vida en el Espíritu hacen en la gracia principio y germen de nueva vida (Bof, “Gracia”, 797).

⁹³⁶ Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1076.

⁹³⁷ Bof, “Gracia”, 795.

⁹³⁸ Para algunas observaciones referente a la fe en el mensaje salvífico de Dios y desde el contexto de las curaciones milagrosas de Jesús véase Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 58-62.

⁹³⁹ La gracia está, pues, en contra de una ética reducida a normas, en contra de una ética sin hábito de vida. El carácter de acontecimiento que hemos reconocido a la gracia la lleva a quebrantar toda cerrazón, a la vez que garantiza la apertura de horizontes siempre nuevos (Bof, “Gracia”, 804).

-rechaza el amor de Dios y del prójimo, que cae bajo el concepto bíblico de injusticia: todo pecado es una injusticia (*adikía*) (1 Jn 5, 17).

El creyente sabe que Dios no es una simple persona con derechos, sino que está por encima de personas y comunidades. Por ello la injusticia cometida contra él es mayor: pecar significa preferir el mundo corrompido al amor infinito de Cristo, cambiar la filiación por la esclavitud (2 Pe 2,20).⁹⁴⁰

Bajo esa advertencia, podemos afirmar que “el primer acto moral, y por consiguiente la opción fundamental, solo puede actuarse positivamente bajo el influjo de la gracia”⁹⁴¹, sin ellas no podríamos hablar de salvación⁹⁴² y entraríamos en pecado; abandonaríamos la condición de filiación y nos aproximaríamos nuevamente a la esclavitud.

Al precisar esta posible existencia del pecado, ¿Cómo podríamos entender la plenitud de la Gracia? A este asunto responde Múnera que:

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 ésta 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.

Esta posibilidad determina que el sujeto humano, constituido también por la pecaminosidad consistente en la posibilidad de la relación negativa con el otro, pueda superar esa negatividad y realizar la positividad. Así el sujeto humano logra un proceso de tránsito o paso del Pecado a la Gracia. Este proceso se llama la “justi-ficación”, esto es, el “hacerse justo” (del latín “*iustus*” = justo, y “*fieri*” = hacerse).⁹⁴³

⁹⁴⁰ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 254.

⁹⁴¹ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45.

⁹⁴² Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 64.

⁹⁴³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 2-3.

A partir de esa consideración entre pecado y Gracia, Gil enfatiza la relevancia de la fe, expresando su relevancia en el tema:

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 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”.⁹⁴⁴

En lo expuesto, se entiende el don gratuito de Dios que llama al hombre y el hombre ha de responder, al adherirse. Entonces, la salvación es la acogida de la Gracia⁹⁴⁵ que actúa en el hombre. Eso es posible en toda persona donde coexiste la presencia eficaz de la Gracia⁹⁴⁶. La fe expresa la confianza y cercanía con Dios, que se manifiesta en Jesús y atrae la salvación⁹⁴⁷.

Por ello, Häring vincula la relación entre fe⁹⁴⁸ y salvación: la “fe significa totalidad y salvación en la medida en la que (sic) está llena de esperanza y de confianza y produce fruto en el amor para la vida del mundo⁹⁴⁹. 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;

⁹⁴⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 108.

⁹⁴⁵ Sobre la historia de las interpretaciones de la Gracia véase Bof, “Gracia”, 798-803.

⁹⁴⁶ Ver Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 45-46.

⁹⁴⁷ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 107; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 64.

⁹⁴⁸ Häring mantiene que entre la <<ley de la gracia>> y <<ley de la fe>> hay una relación mutua; es la misma realidad enfocada desde distintos ángulos. <<Se trata siempre de la iniciativa misericordiosa de Dios, de personas en diálogo, de apertura y de respuesta-responsabilidad. Siempre de una relación tú-yo con Dios, en la cual Dios y su llamada nos proporcionan la unicidad de nuestro nombre en una relación de nosotros-tú-yo dentro del pueblo de Dios>>. *Moral y la persona*, 223. Si la fe es esa relación dialogal, responsable, entre Dios y el hombre, y la fe -delante de la persona de Cristo- responde al Padre en gozosa receptividad y creatividad frente a la verdad salvadora, la fe será el fundamento de las leyes, concluye Häring (Cfr. *Teología morale verso il terzo millennio*, 124; Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 128).

⁹⁴⁹ Todo este proceso que conlleva a la salvación fue iniciado por Cristo, y ha de ser llevado a cumplimiento por el hombre. [...]. Sin acontecimientos históricos liberadores no se da crecimiento del reino; y, no obstante, el proceso de liberación no se cumplirá de manera definitiva hasta la llegada del reino, que, ante todo, es un don. El hecho histórico liberador no es toda la salvación; más bien es el anuncio de una plenitud que todavía tiene que realizarse. Todo esto lo requieren, en definitiva, la radicalidad y la totalidad del proceso salvador de Cristo. Nada escapa a Cristo, nada queda fuera de su acción y del don del Espíritu, que confiere a la historia humana su profunda unidad. Por eso la globalidad del proceso liberador alcanza en Cristo su pleno significado. Su misión salvadora es total, abarca a la persona en todas sus dimensiones – toda la persona y todas las personas –; por ello es también salvación política en el sentido más profundo y auténtico (Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1078-1079).

son parte esencial de la fe como opción fundamental”⁹⁵⁰. De igual modo, para Sánchez García la fe es una opción permanente, fundamental y total, que imprime una orientación definitiva en la persona, que acepta a Cristo con entrega total en amor y obediencia⁹⁵¹. Además, indica que:

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.⁹⁵²

La importancia de la fe se avista en un seguimiento libre y consciente a ese llamado de Cristo a la salvación. 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”⁹⁵³. En esa perspectiva, 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”⁹⁵⁴; tal como indica Crespo. En consonancia, Múnera reitera que:

Cuando la Gracia crística opera en nosotros y sucede la opción por el Bien, por el otro, por la relación positiva con el prójimo, se inicia la liberación de nuestra libertad cautiva. Cuando acontece la presencia activa del Amor infinito de Dios en nosotros, el Santo Espíritu de Jesús y del Padre, entonces nuestra voluntad encuentra cada vez más fácil seguir optando por el Bien, por el amor, por el sí al hermano.⁹⁵⁵

A este respecto, Schnackenburg reitera un elemento importante, alude: “una consideración meramente psicológica no daría razón adecuada de la fe. Jesús ha dado a entender frecuentemente, y con suficiente claridad, que la fe es en último término, una

⁹⁵⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 210-211.

⁹⁵¹ Sánchez, *La opción del cristiano II*, 76.

⁹⁵² *Ibíd.*

⁹⁵³ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 200.

⁹⁵⁴ Crespo, “Opción fundamental”, 33.

⁹⁵⁵ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 2.

gracia”⁹⁵⁶. Si tenemos certeza que la fe, entonces, es igualmente una Gracia, ¿cómo podemos entender la capacidad de una relación con los demás? A eso responde Múnera que:

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.⁹⁵⁷

No queda duda que el seguidor de Cristo es direccionado por la fe que posee, pero también es motivado por la Gracia recibida de Dios, a una buena relación con las demás personas. Por otro lado, Gil aclara que Gracia y justificación⁹⁵⁸, al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación y, por consiguiente, elementos fundamentales en una moral específicamente cristiana⁹⁵⁹.

Entonces, la Gracia no es una alternativa que se presenta cuando el hombre es justificado, como si se consideraba en otros momentos de la historia⁹⁶⁰. Es un don propio, de sí mismo, como acto fundante y oferta permanente de la salvación⁹⁶¹. Por ello, Gil muestra que “...la gracia se nos presenta como posibilidad de una verdadera y auténtica libertad que, a su vez, puede ser llevada a cabo en la vida real y efectivamente; porque la gracia es Dios

⁹⁵⁶ Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* II, 29; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 65.

⁹⁵⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 2.

⁹⁵⁸ 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).

⁹⁵⁹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-413.

⁹⁶⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 66. Podemos encontrar detalles de esta consideración; gracia y justificación en Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 412-419.

⁹⁶¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa* 419. Ver también a Berríos, “Von Balthasar y Rhaner: vigencia de una interlocución”, *Teología y Vida* 50 (2009): 285-298.

mismo que se autodona y se autocomunica al hombre en la profundidad de su existencia”⁹⁶². La Gracia, por tanto, es capaz de liberar nuestra libertad, facilitando nuestra cercanía a Dios, al contemplarnos en su plan divino de salvación. En este sentido, Fuchs señala cómo debemos interpretar la Gracia que proviene de Dios:

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 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 *carнал*, 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.⁹⁶³

Esto eleva la trascendencia de nuestro estar con Cristo, por el seguimiento vocacional, desde donde somos guiados, por la Gracia de Dios. Al considerar que Cristo es el centro del orden cristiano, como creador, redentor y mediador universal, en Él todas las cosas son restauradas; somos cristianos porque estamos configurados a imagen⁹⁶⁴ del Verbo Encarnado; somos hijos de Dios participando en la santidad del verbo, en la consagración de

⁹⁶² Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 468-469.

⁹⁶³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 134-136.

⁹⁶⁴ Asemjarse a la forma de Jesucristo no es un ideal que se nos haya encomendado, consiste en conseguir cualquier parecido con Cristo. No somos nosotros quienes nos convertimos en imágenes; es la imagen de Dios, la persona misma de Cristo, la que (sic) quiere configurarse en nosotros (Gal 4, 19). Es su propia forma la que (sic) quiere hacer brotar en nosotros. Cristo no descansa hasta habernos transmitido su imagen. Debemos asemejarnos a la *persona* entera del *encarnado*, *crucificado* y *glorificado* (Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 232).

Cristo y en su testimonio. Todo eso sucede a través de la Gracia⁹⁶⁵, como nos comenta Sánchez. Participamos íntimamente con el Espíritu de Dios, al superar el egoísmo. Recordemos que siempre se desarrolla en un esquema procesual⁹⁶⁶. El profesor Múnera, en torno a ese esquema, plantea que:

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. Esta versión nos permite comprender la verdadera estructura interior del ser humano en términos de Antropología Teológica neotestamentaria.⁹⁶⁷

La persona, en cuanto más se deja guiar por esta Gracia, se aproxima más a la salvación definitiva, alejándose, al tiempo, del pecado, pues esta concentra la presencia del Espíritu⁹⁶⁸ 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 discípulos⁹⁶⁹. Esta Gracia como presencia en la opción fundamental positiva, es interpretada por Nello Figa como una fuerza que actúa desde el interior hacia el exterior, al obstaculizar aquella comprensión empírica de la persona. Esa fuerza del hombre nos orienta, propiamente, aquello que es él⁹⁷⁰. De ahí es posible extrapolar que la “Gracia significa que, en la absoluta libertad de su amor, Dios ha entrado y se ha revelado en relación con otro, con la criatura”⁹⁷¹.

⁹⁶⁵ Sánchez, *La opción del cristiano* I, 164.

⁹⁶⁶ Entre el “ya” del cumplimiento en Cristo de las promesas veterotestamentarias y el “todavía no” de la promesa contenida en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, está la acción responsable del hombre, llamado a transformar el mundo y la historia. Por eso, el acontecimiento Cristo implica la responsabilidad total del hombre frente a la historia, en la cual va obrándose el misterio de la salvación de Dios. La liberación cristiana es, pues, una liberación realizada en la historia (Piana, “Libertad y responsabilidad”, 1077).

⁹⁶⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 7-8.

⁹⁶⁸ Bajo el influjo del Espíritu se desarrolla y madura el dinamismo cristiano. Una vida cristiana sin crecimiento es una contradicción en los términos; el cristianismo, en todas sus dimensiones, es una llamada del desarrollo continuo (Ef 4,15; Col 1,10; Hch 12,24). La gracia, como la totalidad de vida divina en nosotros, está llamada a crecer en intensidad y cualidad (Sánchez, *La opción del cristiano* I, 165).

⁹⁶⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 200. Ver, Jn 15, 7-9.

⁹⁷⁰ Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 188-190; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 67.

⁹⁷¹ Bof, “Gracia”, 789.

Sobre lo anterior, no queda duda de cómo entender y cuáles son los elementos constitutivos de la Gracia⁹⁷² que, a su vez, nos permiten comprender mejor la definición de pecado; al conducirnos a una correcta y apropiada noción de salvación, nos permitiendo entender el verdadero sentido de la justificación. A partir de esa inquietud, Múnera matiza que:

El primer elemento que se destaca en el Nuevo Testamento y que, sin duda, describe la realidad que nos ha obtenido Cristo con su Pascua redentora, es lo que (sic) llamamos la “Cristificación”. Esta cristificación o hacerse Cristo equivale a tres aspectos fundamentales, perfectamente perceptibles en el Nuevo Testamento:

- La inhabitación de la Trinidad en el cristiano. El sentido teológico de este dato es que el hombre, unido a Cristo, entra en forma misteriosa en el proceso interno de la vida trinitaria, en la vida íntima de Dios. Significa el establecimiento de una relación vital ontológica con cada una de las tres divinas personas o realidades individuales relacionales constitutivas de Dios. De manera misteriosa el entendimiento humano es elevado a la categoría divina para participar del conocimiento divino (el conocimiento divino, la sabiduría divina, la palabra divina es el Hijo eterno de Dios); de igual manera la capacidad volitiva humana es elevada misteriosamente a la categoría divina para poder amar con el mismo amor de Dios y para ser objeto pasivo del amor trinitario (participación de lo que (sic) es el Espíritu Santo en la Trinidad). En forma misteriosa la participación del hombre en la vida íntima trinitaria por la inhabitación de las divinas personas, significa también una co-relación directa con el Padre en cuanto generador del Hijo y co-espirador del Espíritu.

- La filiación adoptiva. No se trata, evidentemente, de un simple título jurídico. Es una realidad que comporta la infusión de una nueva vida (la divina), la comunicación íntima del Espíritu, el derecho a tener a Dios Padre por herencia, la inserción dinámica en la Imagen de Dios (el Hijo de Dios encarnado) por una semejanza con El, por la reproducción de sus rasgos en nosotros. El seguimiento de Cristo no es una simple decisión histórica de imitación de sus actitudes o de sus acciones. Es algo supremamente profundo, es la reproducción de su misma realidad como Hijo de Dios-humanado.

⁹⁷² Una Teología Moral que no se ocupe principalmente del acontecer de la justificación y de la Gracia en cada sujeto, está desconociendo la trascendencia del obrar moral y está posiblemente impidiendo un conocimiento de esta trascendencia, al que todo ser humano tiene derecho. En efecto, la obligación de evangelizar o anunciar esta realidad nos compete absolutamente a todos los cristianos, a quienes nos ha sido anunciada esta “buena noticia”. No comunicar este mensaje es mantener a nuestras hermanas y hermanos en la esclavitud de la ignorancia teológica fundamental y necesaria para la salvación. La responsabilidad en un silencio esclavizante, por las repercusiones posibles de la subsiguiente ignorancia, es algo que tiene que motivarnos a predicar la verdad salvífica (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 8).

- La participación creada de la vida increada. “Para que... os hicierais partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1, 4). El sentido teológico de esta afirmación, corresponde a lo que (sic) los Padres Griegos llamaron la “divinización” del hombre. La fe de la Iglesia afirma, como lo indicábamos al hablar de justificación, que se trata de una realidad ontológica, no simplemente poética ni extrínseca a la realidad constitutiva del ser humano. Aquí reside la afirmación más honda Antropológico-Teológica del Nuevo Testamento. Como bien lo expresó San Agustín, esta “divinización” sería imposible si la humanización de Dios no nos hubiera demostrado la factibilidad de co-existencia de dos naturalezas en una simbiosis admirable lograda por la unidad de la persona.⁹⁷³

En este esquema, compartimos con el mismo Espíritu de Cristo⁹⁷⁴ y con su amor, “... 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 integra ley de Cristo*”⁹⁷⁵. Esta ley de Cristo⁹⁷⁶ 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 consciente⁹⁷⁷. En últimas, “por su gracia, Cristo mismo es nuestra ley. Su Espíritu realiza en nosotros el amor, que es la plenitud de la ley”⁹⁷⁸.

El teólogo Bonhoeffer manifiesta que la justificación del pecado y no del pecador, es una Gracia barata, es una predicación del perdón sin arrepentimiento, que le convierte en una Gracia sin seguimiento de Cristo, sin cruz, sin un Jesucristo vivo y encarnado. Por

⁹⁷³ *Ibíd.*, 6-7.

⁹⁷⁴ La gracia del Espíritu Santo pone, en lugar del egoísmo consiguiente al pecado original, el amor, que con un impulso que brota de lo más íntimo empuja a realizar personalmente el ser de hombre y el ser de cristiano por el que uno está radicado en el modelo, Cristo. Pero en cuanto uno es llevado por la gracia del Espíritu, *también el imperativo de su <<ser en Cristo>> viene a ser su propio querer y amar*, y cuanto más se deja él penetrar por la gracia de Cristo, tanto más se convierte para él este imperativo – que es a la vez disposición de ley natural y de orden sobrenatural – en asunto íntimo, en ley interior (Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 136).

⁹⁷⁵ *Ibíd.*, 137.

⁹⁷⁶ No hay que olvidar que, para nuestro autor (Häring), la ley de Cristo es una ley de solidaridad de salvación, de amor solidario, donde forma parte esencial del núcleo de la alianza el ethos de co—humanidad, el amor al prójimo. La fidelidad a la ley, que viene vista como don y no como impuesta, depende de la ley del amor inscrita en el corazón. Conforme a esta actitud cabe preguntarse: ¿el núcleo del mensaje de Jesús sólo es el anuncio de estos mandamientos genéricos? ¿Lo específico del cristianismo es la opción fundamental identificada con la conversión predicada por Cristo? ¿La predicación de Jesús no lleva una normativa concreta? ¿Es tarea del hombre ir configurando el ethos mundano y orientarlo hacia Dios? Parece que -en la reflexión de B. Häring- al anunciar Cristo el Reino y la salvación —el ethos salvífico—, en realidad se mueve a nivel trascendental, dejando la elaboración de una ética normativa en manos de los hombres. Para esta elaboración, el mensaje de Jesús influye directamente y ayuda al hombre, pero es el hombre con su razón autónoma quien establece el ethos mundano, histórico (Pardo, *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*, 129).

⁹⁷⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 67-68.

⁹⁷⁸ Häring, *La ley de Cristo* I, 98.

consiguiente, una Gracia verdadera, ese rostro que es tesoro oculto en el campo por el que el hombre vende todo para comprarlo, es la llamada de Jesucristo que invita al discípulo a abandonar sus redes para seguirle, es el Evangelio que siempre hemos de buscar. Es rostro porque llama al seguimiento, es Gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo. La Gracia⁹⁷⁹ rostro es la encarnación de Dios⁹⁸⁰.

En ese horizonte, nos muestra 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”*”⁹⁸¹. Como bien recuerda Vidal, el cristiano que elige, conoce la senda que nunca deberá abandonar. Así las cosas, “la moral cristiana tiene que ser una moral de la *historia de salvación*”⁹⁸². Entretanto, Múnera subraya que:

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.⁹⁸³

Ahora, se tiene conciencia que cada persona es llamada por Cristo, desde una vocación; cada sujeto es libre de elegir el seguimiento, desde la fe que posee movido por la Gracia⁹⁸⁴

⁹⁷⁹ Si la gracia es el resultado, dado por el mismo Cristo, de la vida cristiana, entonces esta vida no está dispensada del seguimiento en ningún instante. Si, por el contrario, la gracia es el presupuesto básico de mi vida cristiana, poseo de antemano la justificación de los pecados que cometo durante mi vida en este mundo (Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 21).

⁹⁸⁰ *Ibíd.*, 16-17.

⁹⁸¹ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 134-135.

⁹⁸² Vidal, *Moral de opción fundamental y de actitudes*, 30.

⁹⁸³ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 7: Antropología teológica cristiana: La justificación y la gracia Constitutiva”, 8.

⁹⁸⁴ Si la gracia de Dios ha de ser la última y suprema 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 esta gracia de Cristo, ha alcanzado su última plenitud de sentido. Por consiguiente, la gracia de Cristo – en cuanto norma 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 determinación modalidad en el orden de la ley natural. Le ley en Cristo es, por tanto, una *ley interior entendida*

del Espíritu de Dios o, incluso, está abierta la posibilidad de negación de todo este proceso. La negación no es el camino querido por Dios. Aquí es central la contribución de Gil, al considerar que:

Desde la perspectiva de la caridad, la moral cristiana no consiste en la fidelidad a preceptos, normas o leyes porque aun cuando estén contenidos en el Nuevo Testamento, sin la gracia previa, son letra que mata. Así pues, la gracia genera el amor que acepta y vive el llamamiento de Cristo. Por consiguiente, el pecado no consiste, de ninguna manera, tan solo en la trasgresión, la infracción o la violación de leyes.⁹⁸⁵

Entonces, a pesar de la maravillosa presentación ofertada por el Concilio Vaticano II para la Teología moral, que sitúa nuevamente a Cristo como su centro, y en donde la persona retoma la responsabilidad y libertad de sus decisiones morales, nos queda claro que mediante la fe y la Gracia, ofertadas gratuitamente por Dios, concretizamos el seguimiento, es decir, damos respuesta a la vocación recibida que, en últimas, es el camino de construcción de la opción fundamental positiva que garantiza la salvación. Ahora, ¿qué pasaría con aquella persona que elige una opción de rechazo ante esa vocación recibida? Es decir, ¿qué podría suceder al sujeto que escoge una opción fundamental de rechazo al seguimiento? Una aproximación a esos interrogantes será introducida en la secuencia de esta investigación.

3.4 Algunas consecuencias para la salvación

Al considerar la labor hecha durante esta investigación magistral, cabe precisar 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 desde su libertad. Cristo nos invita a seguirlo, es decir, a hacer el bien y evitar el mal; bien como lo incita la Gracia recibida por cada persona.

Ahora, como muestra Häring⁹⁸⁶, cabe aclarar que existen opciones fundamentales infructuosas como, por ejemplo, el individualismo. Esa posibilidad representa un gran riesgo.

como a la misión interior implicada en nuestro <<ser en Cristo>> (Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 135).

⁹⁸⁵ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 276.

⁹⁸⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222.

De ahí la importancia de la caridad, del amor al prójimo, de aquella elección que tiene en mente el bien de los demás y de toda la comunidad⁹⁸⁷, expresada en una buena orientación moral en libertad y responsabilidad.

Sobre lo anterior, persiste un interrogante que emerge al considerar la existencia de ese concepto infructuoso del que habla Häring, ¿es posible una opción fundamental contraria? En otras palabras, se trataría de indagar si es posible optar por el rechazo de la Gracia de Dios. 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”⁹⁸⁸.

Tal posibilidad, anteriormente evidenciada, se reaviva durante el proceso de la vida, aunque no ocurre de un solo golpe-acto o instante⁹⁸⁹; de ahí la importancia de considerar la persona como un sujeto procesual e integral. En este sentido, complementa Häring que “la opción fundamental puede convertirse en opción por la seguridad bajo la ley que lleva a un culto idolátrico de las leyes y desvía de la ley de la gracia, de fe y de amor. Puede convertirse en elección de fidelidad externa a los poderes – incluyendo los poderes religiosos, mientras que gradualmente se ahoga y se elimina la fidelidad hacia el Dios viviente”⁹⁹⁰. Entonces, desde la libertad que cada persona posee, ¿puede recaer en el pecado? ¿en aquella realidad de muerte alejada de la vida divina, de la cual le constituye? o aún, ¿puede volver a la esclavitud del pecado, alejado de la Gracia salvífica de Dios? Como nos ilustra Múnera y, del mismo modo, es compartido por Häring: infortunadamente sí. Múnera es consecuente al respecto:

Y esto en razón, precisamente, de su posibilidad de decir “no” al hermano y, por tanto, a Dios. Esto es, en razón de la pecaminosidad original presente en él a nivel trascendental.

Pero es evidente que este hecho de regresar a la situación o realidad del pecado, implica un proceso tan importante, de tanta trascendencia y complejidad, como el que ha sucedido para que se haya constituido en cristiano poseído por la Gracia y por el Espíritu Santo. Podríamos decir, entonces, que pasar de la Gracia al Pecado en términos estructurales y constitutivos es también

⁹⁸⁷ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 102.

⁹⁸⁸ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8.

⁹⁸⁹ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 413.

⁹⁹⁰ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 224.

algo supremamente serio, importante, delicadísimo. Y podemos afirmar que también para ello se requiere un proceso. Esto no puede suceder de un solo golpe o en un solo instante.⁹⁹¹

Ante esas afirmaciones, enfatizamos que “este proceso de salir de la Gracia y pasar al pecado en donde el sujeto resulta muerto a la vida divina, es lo que (sic) hoy en día, siguiendo los planteamientos del Nuevo Testamento, entendemos por “pecado de muerte” o, si se quiere, por pecado “mortal”⁹⁹². En otras palabras, es una opción libre hecha por la persona, bajo el abandono de la Gracia de Dios, es un no a la oferta salvífica, es decir, ha optado por el egoísmo. Entonces, en este sentido, ¿también es posible un cambio de opción fundamental?⁹⁹³ Múnera responde claramente:

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 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.⁹⁹⁴

⁹⁹¹ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 1-2.

⁹⁹² *Ibíd.*, 2.

⁹⁹³ Encontramos algunas alusiones sobre el tema en: Libanio, *Pecado e Opção Fundamental*, 64.

⁹⁹⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental”, 8-9.

Al ser así, se evidencia que la persona es totalmente responsable de sus opciones, por aquel camino que toma rumbo a su salvación o en rechazo a ella. En esa perspectiva, se puede hablar de pecado⁹⁹⁵, desde una comprensión posconciliar, orientada a una negación de Dios, de su Gracia y de sus planes salvíficos. Como plantea Häring, “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”⁹⁹⁶. Para Böckle, el pecado no equivale a una falta, no es una simple acción que viola la ley⁹⁹⁷. Es un no rotundo al otro y a Cristo, ejercido contra Dios, contra el bien, en donde se rechaza la vocación en Cristo y se niega el seguimiento, a aquel llamado recibido⁹⁹⁸; en últimas, es un rechazo a la oferta de salvación ofrendada por Dios.

Esa posibilidad, de una libre 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”⁹⁹⁹. Por lo tanto, aclara Demmer que:

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.¹⁰⁰⁰

Eso muestra que no es posible en un solo acto, por malo que sea, cambiar de opción, es plausible en la sucesividad y constancia durante toda la vida. Por eso, la invitación de la moral posconciliar pretende contemplar a la persona en su totalidad, en todo lo vivido. Jamás

⁹⁹⁵ Si un cristiano peca personalmente con pecado de muerte, porque cambia su opción fundamental, si retorna a la realidad del pecado, lógicamente pierde las características propias de la Gracia: deja de ser hijo adoptivo de Dios, cesa su cristificación, ya no participa de la vida divina. En consecuencia, deja de pertenecer a la comunidad de los “santos”, de los “justos”, de los “espirituales”. Cesa su pertenencia a la Iglesia en el sentido teológico de la palabra. Le acontece una verdadera ex-comunión o salida de la comunidad (Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 3-4).

⁹⁹⁶ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 224.

⁹⁹⁷ Böckle, *Moral fundamental*, 139.

⁹⁹⁸ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 414.

⁹⁹⁹ Böckle, *Moral fundamental*, 141.

¹⁰⁰⁰ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 95.

podríamos considerar que un niño puede estar en pecado mortal, pues es incapaz de tamaña decisión¹⁰⁰¹.

Con respecto al tema, es importante nuevamente enfatizar, como lo aclara Häring, que el “pecado en su sentido plenamente maligno es rechazar a Dios. Destruye la opción fundamental en favor de la propia entrega al servicio de Dios y al amor al prójimo”¹⁰⁰². Gil muestra determinadamente cómo ha de ser comprendido el pecado¹⁰⁰³ en la actualidad:

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*)...”¹⁰⁰⁴

En este sentido, solo podemos hablar de un pecado mortal cuando ocurre la negación del llamado y de la Gracia de Dios, que la persona hace consecuentemente. 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 sensualidad¹⁰⁰⁵. Subrayemos, entonces, una auténtica conciencia o comprensión de pecado en algunos puntos:

a) Que si la Gracia es la aceptación y apertura radical al Dios que se comunica a sí mismo, el pecado consiste esencialmente en un cerrarse a esta oferta de gracia y salvación, que no son otra cosa que la libre y gratuita autodonación y autocomunicación de Dios al hombre.

¹⁰⁰¹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 105.

¹⁰⁰² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 225.

¹⁰⁰³ Desde el punto de vista moral, comprendemos que pecados cometidos repetidas veces, a causa de la carencia de arrepentimiento, pueden ser señal de una opción fundamental contra Dios, contra el bien o, al menos, un gran peligro de socavar la opción fundamental buena. El peligro de optar contra el amor de Dios sobre todas las cosas, es más evidente si un cristiano piensa para sus adentros después de cometer pecado: <<Puesto que igualmente tengo que confesarlo, voy a repetirlo>>. Si prestamos atención a la opción fundamental no podemos mantener una postura de matemáticos. En lugar de contar el número de pecados, deberemos preguntarnos, sobre todo, si luchamos seriamente contra el hábito o si nos arrepentimos rápidamente después de cometer un pecado (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 396).

¹⁰⁰⁴ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 335; Ver Juan Pablo II, “Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et paenitentia* sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy” 70.

¹⁰⁰⁵ Häring, *La ley de Cristo* I, 407; Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 107; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 417.

b) Que una auténtica conciencia de pecado solo es posible en el contexto de la absoluta e indulgente cercanía de Dios mediante su propia autocomunicación.

c) En consecuencia, la auténtica verdad (conciencia) del pecado del hombre solo podría abrirse para este donde él experimenta el perdón, porque solo en el suceso del perdón, admitido y aceptado, puede entenderse qué es el pecado perdonado.

d) Solo es posible hablar de una auténtica conciencia de pecado a partir de la fe que nos permite comprender que la gracia y la salvación no son otra realidad más que la cercanía y proximidad del Dios, que al comunicarse a sí mismo, ha pasado a ser el constitutivo más íntimo de nuestra existencia.

e) Por tanto, podemos afirmar que *el pecado tiene su último radicalismo en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender el pecado en su profundidad.*¹⁰⁰⁶

Ante este horizonte expuesto por Gil, sumado a una adecuada comprensión sobre el pecado, es fácil interpretar apropiadamente el tema de la salvación. Múnera al respecto, expresa que:

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.

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.¹⁰⁰⁷

Entonces, consideramos que mientras la conciencia no se haga manifiesta en torno al alejamiento de Dios, no es posible hablar de pecado mortal ni, incluso, de un cambio de opción fundamental antes existente. Pero, queda un interrogante al respecto, ¿y los actos intrínsecamente malos? Para responderla, citamos a De Lubac, quien amplía el tema:

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

¹⁰⁰⁶ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 475-476.

¹⁰⁰⁷ Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 4: La moral como antropología teológica Dios revelado, fundamento de esta antropología", 9.

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 (sic) 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 humana 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.¹⁰⁰⁸

Esta cita es, abiertamente, una gran apuesta para la Teología moral, pues durante el caminar o peregrinar, la persona construye su opción positiva de respuesta al llamado, que se establece justamente hacia esa Gracia de Dios. Pues bien, ahora cabe recordar lo expresado al final del segundo capítulo: el cristiano por la Gracia de Dios conoce esa senda que nunca debe abandonar/rechazar¹⁰⁰⁹; sabemos que pueden surgir algunos tropiezos, pero eso no implica que quede en total abandono aquella opción fundamental¹⁰¹⁰ como respuesta positiva.

Lo anterior acaece debido a las oscilaciones en el comportamiento del individuo, por sus características de sujeto procesual y dinámico. Esto nos permite considerar la totalidad de la persona, valorar sus 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

¹⁰⁰⁸ De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, 12-15.

¹⁰⁰⁹ Según la doctrina del Nuevo Testamento podemos afirmar con San Juan (1Jn 5,18), que el cristiano, así transformado, no peca. No pertenece al sector del pecado. No es pecador. No está poseído por la “hamartia”. Es hijo adoptivo de Dios, está en la luz y no en las tinieblas, posee la vida divina, ha sido liberado del pecado y de la muerte. Es una nueva creatura (Múnica, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 1).

¹⁰¹⁰ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 108.

fundamental se interpreta mediante cada una de las elecciones concretas”¹⁰¹¹. Esa aseveración es fundamental para comprender en donde podemos situar una correcta opción fundamental. Por otra parte, no se trata de una negación a la llamada de Cristo, pero tampoco es una entrada definitiva al pecado moral¹⁰¹², o sea, la negación de ser partícipes de los planos salvíficos.

Cada persona es responsable por su salvación

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, (de una caída o de no hacer el bien que queríamos hacer). Nos obliga a esforzarnos, sinceramente, a obrar bien, aunque temamos sucumbir. Finalmente, nos invita a intentar pasar de lo bueno a lo mejor, aun cuando nos figuremos que somos buenos, como ilustra Fuchs¹⁰¹³. De otra forma, Demmer explicita que “el impulso último es determinante de la opción fundamental, y de ella dependería la moralidad de la persona”¹⁰¹⁴ al hacer considerar, desde esta perspectiva, la intencionalidad principal del seguimiento y no valorando 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 no llevan una existencia separada, sino que ocurren oscilaciones dialécticas desde la una a la otra¹⁰¹⁵. Tal comprensión, es igualmente demostrada por María Gil y Alberto Múnera, con lo cual se supera la orientación objetivista defendida por los tradicionales. Al acaecer 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.

¹⁰¹¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 241.

¹⁰¹² Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 103.

¹⁰¹³ Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 103; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 414.

¹⁰¹⁴ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 83.

¹⁰¹⁵ *Ibíd.*, 86.

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.¹⁰¹⁶

Ese pensamiento de Múnera nos demuestra que no se puede concebir que, por un acto aislado, se rompa definitivamente la relación con Dios. Tal comprensión implicaría, sin duda, una elevada pretensión de asignar a una acción temporal una carga de eternidad¹⁰¹⁷.

Si quisiésemos hablar de pecado mortal, habría que considerar una ruptura total en el seguimiento a la llamada de Cristo¹⁰¹⁸, en la cual el sujeto es totalmente responsable por ella. El pecado es la inversión de la opción fundamental, en respuesta al seguimiento de Cristo, donde entra en juego el mismo hombre¹⁰¹⁹ y la responsabilidad de su propia salvación. Entonces, no basta apenas dejarse guiar por la Gracia de Dios teniendo fe en Él, sino que se debe purificar, cada vez más, la opción inicial, esforzándose igualmente en amar a los demás, al prójimo¹⁰²⁰.

Sin lugar a dudas, retomaremos el pensamiento jesuítico de Múnera que nos aclara aún más el tema. Así se indica la dificultad al calificar la opción fundamental de una persona, sea ella positiva o negativa. Veamos tres momentos:

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.

¹⁰¹⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2.

¹⁰¹⁷ Demmer, “Opcionalismo: Elección y opción fundamental”, 94.

¹⁰¹⁸ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 415.

¹⁰¹⁹ Zanon, “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar”, 103.

¹⁰²⁰ El educador religioso deberá conocer esta dinámica del desarrollo, que ignoramos o ahogamos, malograremos la opción fundamental. Debemos comprender también que amar a Dios por él mismo, significa compartir su amor paterno a todas las personas. Nuestra opción genuina y específica cristiana es por Cristo, alianza del pueblo, y, por consiguiente, por el único Dios y Padre de todos (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 223).

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 (sic) 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, 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.¹⁰²¹

Es importante subrayar que cuando no nos arrepentimos de cada pecado cometido, se encierra la posibilidad aterradora de que aquel sea el primer y próximo paso para otras caídas¹⁰²² que, por supuesto, debemos evitar¹⁰²³. El pastor Bonhoeffer decía “que Dios nos conceda la alegría en medio de la seriedad del seguimiento, el <<sí>> al pecador en todo

¹⁰²¹ Múnica, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2-3.

¹⁰²² Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 227.

¹⁰²³ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 416.

<<no>> al pecado, la palabra triunfante y victoriosa del Evangelio en medio de la resistencia contra nuestros enemigos”¹⁰²⁴.

En esta línea, Häring acentúa una advertencia, mostrando incluso cómo es posible perder la amistad con Dios:

Aun cuando es esencialmente sincera, la opción fundamental puede estar en peligro, si tiene aquellas cualidades negativas a las que (sic) 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 (sic) un acto concreto puede revocar la opción fundamental.¹⁰²⁵

¹⁰²⁴ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 12.

¹⁰²⁵ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 226-227; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 416-417.

Con esta claridad de Häring, resaltada por Zanon, se demuestra que en un día es imposible cambiar de opción fundamental¹⁰²⁶, aunque si es posible con el pasar del tiempo, incluso, aquellos pequeños actos infructuosos pueden conducir hasta el pecado mortal¹⁰²⁷. En otras palabras, no podemos aceptar que, en un instante de la vida, la persona rechace o abandone definitivamente la posibilidad de salvación, pues, eso solo será posible en el transcurso de toda la existencia. Häring precisa el tema:

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 (sic) 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.¹⁰²⁸

Por tanto, es claro que, 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 acto¹⁰²⁹. Vale considerar, a su vez, que el seguimiento de Cristo será la respuesta positiva u opción fundamental a la excelencia de la vocación recibida en Él¹⁰³⁰; la fe es aquella apertura y entrega en disposición a Dios, es una entrega personal, confiada y amorosa al Dios que llama y ama incondicionalmente; el sacrificio ya no es la *conditio sine qua non* para adquirir el perdón, la justificación, para acceder a la salvación y participar de la Gracia¹⁰³¹.

¹⁰²⁶ Böckle entiende que la eventualidad de la inversión de la opción fundamental, en un caso concreto, es algo que ocurre a consecuencia de la ininteligibilidad de la gracia, no podemos comprobar con nuestras facultades cognitivas naturales (Böckle, *Moral fundamental*, 143).

¹⁰²⁷ 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 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).

¹⁰²⁸ Häring, *La ley de Cristo I*, 407.

¹⁰²⁹ *Ibíd.*; Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 417.

¹⁰³⁰ Ver Concilio Vaticano II, “Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal” 16.

¹⁰³¹ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 473.

De lo expuesto hasta el momento, al interpelar una apropiada comprensión de la salvación, es menester retomar la comprensión de Múnera, que sitúa a la Gracia como el elemento fundamental a favor de la salvación que, por supuesto, se opone al pecado:

Escatológicamente hablando, podemos decir que por la Gracia se llega de tal manera a ir suprimiendo en nosotros la posibilidad del no al otro, del no-amor, que al pasar a la realidad de Dios seremos finalmente del todo semejantes a Él: seremos sólo Amor, constituidos por una libertad perfecta como la suya, capaz únicamente de entrega y donación. Y la felicidad consiste más en dar que en recibir, como nos lo enseña el Nuevo Testamento. Seremos los hombres libres que allí se mencionan (Sant 1,25; 2,12; Gal 4,21).¹⁰³²

Visando la propia salvación, se aclara que tal interés no está por encima de los intereses del reino de Dios, aunque cada persona tiene gran responsabilidad en torno a este objetivo. El eje está en Dios, la comunión de amor con Él y, la responsabilidad dada ante Él. Por lo tanto, el legítimo interés por la propia salvación será siempre el punto de apoyo para sacar al alma de su propio yo, de su egoísmo, ubicándola en su verdadero centro: Dios¹⁰³³.

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 mortal y salir de otras tantas. Desde un punto de vista psicológico es esto casi imposible"¹⁰³⁴. Por otro lado, "...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"¹⁰³⁵. El pecado es una opción fundamental en contra de Dios y en contra de los demás, siendo la negación de la Gracia recibida¹⁰³⁶. Esta actitud conlleva al libre rechazo de la salvación, en donde la persona es responsable de ella, dándole un tinte procesual más no efímero.

¹⁰³² Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 9: Antropología teológica: La libertad cristiana - la opción fundamental", 5.

¹⁰³³ Häring, *La ley de Cristo* I, 94-96.

¹⁰³⁴ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo* I, 226;

¹⁰³⁵ Múnera, "Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana", 5.

¹⁰³⁶ Zanon, "La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar", 108-109.

Es fundamental, por consiguiente, considerar la orientación y aclaración final ofrecida por el jesuita Múnera; a partir de esa comprensión de pecado, visibilizaremos una coherente comprensión de salvación:

Para poder captar el sentido de este pecado que estructuralmente desbarata en el sujeto la obra de la Gracia, que suprime su filiación adoptiva, que lo priva de la vida divina, que lo desconecta de Cristo y de su Espíritu, tenemos que acudir al mismo hecho por el cual el cristiano se ha transformado por la Gracia. Decíamos que para ello el sujeto tiene que hacer una opción por Cristo, tomar una decisión de vinculación con él, determinar orientar su vida a reproducir los rasgos de Cristo Jesús. Esto es lo que (sic) hemos llamado una “opción fundamental” por Cristo.¹⁰³⁷

En este punto de la investigación, suponemos haber logrado una auténtica comprensión de pecado, la cual permite entender la salvación en términos cristianos y, a su vez, de acuerdo con las orientaciones conciliares del Vaticano II. Por tanto, el pecado solo puede situarse en el contexto de la Gracia como horizonte de esperanza y libertad, pues, como lo afirma la teóloga colombiana María Gil, “...ni el pecado ni la muerte tienen la última palabra frente a nuestra finitud. La última palabra la tiene la cercanía amorosa del Dios, que se ha comunicado a sí mismo y ha querido venir a formar parte de nuestra historia”¹⁰³⁸ de salvación. En otras palabras, Cristo desea que seamos partícipes de su plan salvífico, que seamos partícipes de su gloria infinita, que es la salvación en y con Él. Al respecto, Häring acota una aclaración e invitación:

Debemos comprender que nuestra propia plenitud y salvación están incluidas en la realidad superior de plenitud y salvación de toda la humanidad. Nadie podrá alcanzar su propia salvación, su libertad, dignidad y amistad final con Dios si no se preocupa por la salvación de la realidad omnipresente de la gloria de Dios. Debemos, pues, tratar los intereses personales de forma que la persona aprenda desde el principio a adorar a Dios en espíritu y verdad.¹⁰³⁹

Así quedan explícitas las consideraciones de un actuar ordenado, a favor de aquella libertad liberada por Cristo, escuchando a la conciencia y, aceptando la Gracia ofrendada por Dios como una vocación. Asimismo, Zanon elabora una precisión final y extiende una invitación:

¹⁰³⁷ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 10: El pecado personal del cristiano - reconciliación cristiana”, 2.

¹⁰³⁸ Gil, *Conciencia de pecado y de culpa*, 476.

¹⁰³⁹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 222.

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, rechazo de la voz que resuena en su ser. 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, la misericordia y la caridad.¹⁰⁴⁰

Para finalizar, si actuamos, de acuerdo con nuestra conciencia y libertad ya liberada por Cristo y movidos por su Gracia, no hay de que temer. Ya nos encontramos en el seguimiento a Cristo que es la nueva ley, ya no como obligación, sino como compromiso discipular para ser como Él, para actuar como Él.

La salvación, entonces, será consecuencia de nuestra opción fundamental positiva del sí a Dios, que, a su vez, nos permite entender el pecado mortal como elección contraria de lo mencionado, o sea, la libre decisión de no participar de la maravillosa invitación y oferta dada por el propio Dios a través de su Hijo amado. En últimas, cada persona es totalmente responsable, desde su conciencia y libertad en la construcción o destrucción de esa oferta dada por Dios mismo, abierta y gratuitamente, a todo ser humano.

¹⁰⁴⁰ Zanon, “La salvación a través de la conciencia y la libertad”, 418.

CONCLUSIONES

Después de haber hecho el debido recorrido, para lograr una comprensión de la salvación mucho más apropiada para nuestro tiempo, evidenciamos que es necesario superar, desde nuestras precompresiones, algunas categorías que nos han sido transmitidas en la catequesis o, incluso, en la Iglesia, las cuales requieren de actualización. Queda claro que, para hablar de la salvación, hemos de suponer una correcta comprensión del pecado, entenderlo como una ruptura de la amistad con Dios, más no ya como transgresión a una ley o precepto.

La ruptura de esta amistad con Dios ahora se entiende como el rechazo a la vocación recibida, para seguirle, para hacer parte de sus planes salvíficos, convirtiéndose en una negación de la Gracia frente a la libre opción por el egoísmo, por el cerrarse en sí mismo. Se trata, entonces, de un ser humano que no quiere ser discípulo del Señor, no quiere seguirle, es decir, hablamos de un sujeto que se niega a la libre oferta liberadora dada por Cristo. De ahí, la importancia de considerar a cada persona desde su opción fundamental, que se va construyendo a lo largo de su vida, procesualmente, y que determina su aceptación o rechazo ante la salvación.

Es importante ubicarnos siempre desde una moral cristocéntrica, ella nos conduce a una adecuada comprensión del sujeto como un ser autónomo y responsable de sus escogencias, teniendo a Cristo como ley a seguir, una ley guiada por la Gracia mas no por el decálogo/objetivismo. Por consiguiente, es necesario superar la visión de una moral formulada, que aún sigue presente y, apostar por una moral vivida, en donde cada persona actúa en libertad y conciencia, esta es una moral autónoma. Ambas perspectivas afectan directamente la vida de fe de los creyentes. Por eso, cada persona tendrá que hacer un discernimiento para determinar mejor cuál le permite, en libertad, ser un verdadero y fiel seguidor de Cristo.

Por esta razón, nos parece oportuno considerar las palabras del Papa Francisco en *Amoris Letitia*, cuando al hacer referencia al matrimonio, alude un punto central para nuestro tema, considera que:

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. Ciertamente, que hay que alentar la maduración de una conciencia iluminada, formada y acompañada por el discernimiento responsable y serio del pastor, y proponer una confianza cada vez mayor en la gracia. 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. De todos modos, recordemos que este discernimiento es dinámico y debe permanecer siempre abierto a nuevas etapas de crecimiento y a nuevas decisiones que permitan realizar el ideal de manera más plena.¹⁰⁴¹

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, al mismo tiempo, valora la importancia del discernimiento responsable que cada persona está llamada a realizar (el pastor podrá ayudar en ese crecimiento personal/autónomo); sin duda, este es un aspecto sumamente relevante que está íntimamente vinculado con nuestra reflexión sobre la salvación cristiana para nuestros días, como bien lo señalamos en el discurrir de esta investigación. Igualmente, el Papa subraya la necesidad de tener una mayor confianza en la Gracia, ella es quien nos motiva a seguir a Cristo, a ser sus discípulos, pues la Gracia es Dios mismo ofertado y presentado para toda la humanidad.

En la línea de una moral autónoma, abriendo puertas al discernimiento, el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* nos invita a una mirada abierta y crítica, considerando 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.

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

¹⁰⁴¹ Francisco, “Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia” 303.

Cristo y los Apóstoles al Pueblo de Dios “son poquísimos”. 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”. 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.¹⁰⁴²

Entonces, no debemos tener miedo de revisar aquellas normas eclesiales, porque el centro debe estar, no tanto en defender la ley y la norma; aunque son importantes y cumplen una función pedagógica, sino en honrar más al Espíritu Santo presente en la conciencia de cada persona, hablando a ella profundamente, considerando, a su vez, la acción de Gracia en esta persona, a la cual, no podemos hacer evaluación alguna, pues es extremadamente personal.

Al considerar nuestra apuesta por la moral autónoma, mucho más cercana y abierta al misterio de Cristo y su llamada al seguimiento, Francisco continúa señalando elementos preponderantes que ayudan a concluir nuestra investigación y, a su vez, nos extiende una importante invitación. Expresa que:

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”. Invito a los fieles que están viviendo situaciones complejas, a que se acerquen con confianza a conversar con sus pastores o con laicos que viven entregados al Señor. No siempre encontrarán en ellos una confirmación de sus propias ideas o deseos, pero seguramente recibirán una luz que les permita comprender mejor lo que (sic) les sucede y podrán descubrir un camino de maduración personal. E invito a los pastores a escuchar con afecto y serenidad, con el deseo sincero de entrar en el corazón del drama de las personas y de comprender su punto de vista, para ayudarles a vivir mejor y a reconocer su propio lugar en la Iglesia.¹⁰⁴³

¹⁰⁴² 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” 43.

¹⁰⁴³ Francisco, “Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia” 312.

No podemos olvidar que la Gracia es quien libera, santifica y salva; Gracia que está presente en la conciencia de cada individuo y, nuestra responsabilidad es colaborar con ella para que actúe de la manera más eficaz posible. Dios conoce a cada uno de nosotros, y por ser distintos de los demás, su acción también es única en cada persona.

Sobre esto, para finalizar esta investigación, deseamos hacer una breve consideración en torno a un tema que habíamos mencionado en la introducción de este escrito, y ahora es oportuno subrayar: El Magisterio y la Teología moral. Pues bien, sabemos que el Magisterio Eclesiástico (enseñanzas de los Obispos y del Papa), ejerce una autoridad específica de enseñanzas oficiales en la Iglesia Católica, pero nuestra Teología moral es también una ciencia, por ende, como teólogos/as tenemos nuestra propia función en la Iglesia.

La Teología Moral está subordinada al Magisterio cuando éste ejerce su autoridad decisoria para dirimir en el terreno de asuntos doctrinales de fe y de costumbres. Pero esta subordinación no disminuye en manera alguna la autoridad propia de la Teología Moral. Tampoco esta autoridad propia de la Teología Moral le sustrae valor a la autoridad propia del Magisterio. Simplemente son autoridades de carácter diferente.¹⁰⁴⁴

En este sentido, no compete a los teólogos/as¹⁰⁴⁵ repetir las enseñanzas de los obispos, pues nuestra función es distinta a la de ellos. Evidentemente, la jerarquía eclesiástica al pronunciarse sobre complejos temas éticos, lo hace en términos normativos (en exigencia) a sus miembros, que deben ser obedecidos como si fuesen absolutos. Al seguir esa norma establecida por la autoridad eclesiástica, la persona resolvería el problema/conflicto librándose de la responsabilidad moral, como nos aclara el padre Múnera. En cambio, nosotros como teólogos/as moralistas posconciliares, utilizamos

¹⁰⁴⁴ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 12: Magisterio y Teología”, 1.

¹⁰⁴⁵ Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empéñense en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos. Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, ya que (sic) no pocos de ellos se dediquen *ex professo* a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia (Ver Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 62).

...un método argumentativo no de carácter deontológico normativo sino contextualizado, en cuanto suele ofrecer a los miembros de la Iglesia Católica las proposiciones éticas iluminadas por la reflexión desde la fe, pero sin darles carácter de normatividad absoluta, porque parte de sus postulados se refiere, precisamente, al reconocimiento de que el actuar moral o ético de toda persona sucede contextualmente en circunstancias específicas existenciales que exigen tener en cuenta la intención y finalidad con que se obra, los condicionamientos presentes en todo comportamiento, la mayor o menor capacidad concienical y volitiva del individuo, los agravantes o atenuantes de la conducta, etc.

Ahora bien, a pesar de que la Jerarquía eclesiástica en la proposición de sus postulados éticos parezca pretender que éstos son normas de carácter absoluto, ella misma es perfectamente consciente de que existe una gradación en la obligatoriedad de las normas éticas propuestas.¹⁰⁴⁶

Sobre este particular, es menester que tengamos claro que existen dos clases de Magisterio: a) Magisterio definitorio, ejercido por los Obispos en comunión con el Papa; b) Magisterio ordinario, que no tiene carácter definitorio, por lo tanto, no pretende proponer doctrinas irreformables ni consideradas como definitivas. Vale subrayar que, en temas de moral, no hay Magisterio definitorio. En consecuencia, el asentimiento que el fiel católico debe prestar al Magisterio de los Obispos y del Papa, en el que se ejerce la infalibilidad, debe ser el de la fe teologal y, por otro lado, el asentimiento al Magisterio no-infalible, no puede ser absoluto sino condicionado, de lo contrario, no hubiesen sido posible las modificaciones magisteriales acaecidas durante el transcurso de la historia de la Iglesia¹⁰⁴⁷.

Lo anterior nos permite afirmar que no pretendemos repetir lo establecido por el Magisterio, nuestra labor teológica en la Iglesia¹⁰⁴⁸ tiene su propia función y valor, como también lo tiene, por su vez, el Magisterio. Por ese motivo, la teología¹⁰⁴⁹ tiene su propia

¹⁰⁴⁶ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 12: Magisterio y Teología”, 3.

¹⁰⁴⁷ Ver *Ibíd.*, 7-8.

¹⁰⁴⁸ Entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la Iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia. Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. [...]. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad ayuda al pueblo de Dios, según el mandamiento del Apóstol (cf. 1 P 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden (Iglesia Católica, “Congregación para la doctrina de la fe. Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo” 6).

¹⁰⁴⁹ A lo largo de los siglos la teología se ha constituido progresivamente en un verdadero y propio saber científico. Por consiguiente, es necesario que el teólogo esté atento a las exigencias epistemológicas de su

autonomía en la investigación, siendo ella una verdadera ciencia ejercida dentro de la fe de la Iglesia. La ciencia teológica y el Magisterio, desde sus diferentes funciones, operan en estrecha colaboración y reciprocidad. Aclara Múnera, al hablar desde la teología, que:

...esta ciencia goza de autonomía propia, [...]. Esto quiere decir que ya no es posible proponer desde la religión verdades científicas, sino que la ciencia, en razón de su autonomía, es la que (sic) debe establecer sus propias verdades. Si tanto la religión como la ciencia se mantienen dentro de sus propios límites y con plena honestidad presentan sus verdades, se evitarán los conflictos entre estas dos instancias:

En ejercicio de sus funciones, el teólogo/a presta su servicio a la comunidad cristiana y actúa por encargo y en nombre de la misma comunidad. No actúa por encargo y en nombre del Magisterio, si bien el oficio le es confiado por la autoridad eclesiástica, por medio de “la misión canónica o el mandato de enseñar. Esa se convierte, entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio” (Ins. DV N° 22). Pero en la realización de su actividad, el teólogo/a sabe que *ineludiblemente* debe presentar nuevas propuestas teológicas, aunque no puede ignorar que se trata solamente de una oferta a la Iglesia. Oferta que será o no aceptada en la comunidad eclesial, a medida que el Magisterio, ejerciendo su propia función, vaya realizando el discernimiento que le compete.¹⁰⁵⁰

Por ende, queremos resaltar que “una de las tareas del teólogo es ciertamente la de interpretar correctamente los textos del Magisterio, y para ello dispone de reglas hermenéuticas”¹⁰⁵¹. Entonces, nos compete dar una explicación sistemática y orgánica de la doctrina, frente a las interpretaciones de la razón humana. Asimismo, nos corresponde la adecuada interpretación y comprensión de los textos del Magisterio para ofrecerlos al pueblo de Dios que, en muchos contextos, carece de elementos indispensables para su correcta interpretación, como bien lo recuerda el jesuita Alberto Múnera¹⁰⁵².

disciplina, a los requisitos de rigor crítico y, por lo tanto, al control racional de cada una de las etapas de su investigación. Pero la exigencia crítica no puede identificarse con el espíritu crítico que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios. El teólogo debe discernir en sí mismo el origen y las motivaciones de su actitud crítica y dejar que su mirada se purifique por la fe. El quehacer teológico exige un esfuerzo espiritual de rectitud y de santificación (Iglesia Católica, “Congregación para la doctrina de la fe. Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo” 9).

¹⁰⁵⁰ Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 12: Magisterio y Teología”, 11.

¹⁰⁵¹ Iglesia Católica, “Congregación para la doctrina de la fe. Instrucción *Donum Veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo” 34.

¹⁰⁵² Ver Múnera, “Apuntes de Clase. Tema 12: Magisterio y Teología”, 10-13.

En últimas, evidenciamos la autonomía de la teología como ciencia y del teólogo como investigador autónomo. No cabe duda, que existirán algunas tensiones o conflictos entre nuestras posiciones frente a las del Magisterio eclesiástico. Del mismo modo, somos conscientes de la necesidad de nuevas propuestas teológicas morales para los Obispos y el Papa, a pesar de que nuestra investigación moral sobre el tema de la salvación no toma distancia, sino que bien se convalida ante las afirmaciones y posiciones magistrales del actual Obispo de Roma.

Finalmente, en concordancia con Múnera, resaltamos nuestra función y autonomía de lanzar nuevas propuestas teológicas a la Iglesia. Valorando nuestra vocación como teólogos/as, seguiremos investigando para dar nuevas y oportunas respuestas a los problemas morales que surgen constantemente en la Iglesia, aun con las “intervenciones prudentiales” del citado Magisterio de la Iglesia.

¡Que Dios nos ayude!

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. "Reino de Dios y compromiso ético". En *conceptos fundamentales de ética teológica*, por Marciano Vidal, 69-87. Madrid: Trotta, 1992.
- Alburquerque, Eugenio. *Moral social cristiana. Camino de liberación y justicia*. Madrid: San Pablo, 2006.
- Azpitarte, Eduardo López. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: SAL TERRAE, (colección presencia teológica 125), 2003.
- 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.
- Bof, G. "Gracia". En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Salvatore Privitera, 789-806. Madrid: Paulinas, 1992.
- Bonhoeffer, Dietrich. *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Casale, Carlos R. "Reflexiones sintéticas sobre la salvación y sus mediaciones". *Teología y vida* XLII, 172-201. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- 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 dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*". En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 21-112. 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.
- _____. "Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal". En *Documentos del Concilio Vaticano II*, 381-402. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- 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*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Salvatore 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*, por Mieth Dietmar, 79-100. Barcelona: Herder, 1996.
- Escudé, J.M. "Moral fundamental postconciliar". *Actualidad Bibliográfica* (15), 1978.
- Fabri, Márcio Dos Anjos. "A teologia Moral como vocação". En *Teologia Moral, fundamentos desafios perspectivas*, por Leo Pessini y Ronaldo Zacharias, 145-168. Aparecida: Editora Santuário, 2015.
- Flick, Maurizio y Alszeghy, Zoltán. *El hombre bajo el signo del pecado: Teología del pecado original*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1972.
- 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.
- _____. "Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia". Bogotá: Paulinas, 2016.
- Fronn, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- Fuchs, Joseph. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- _____. "Renovación de la teología moral". *Periodica de re morali*, Barcelona: Herder, (1966): 499-548.
- García de Haro, Ramon y Goytisoló. *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.
- _____. "Teologia Moral e centralidade do mistério de Cristo". En *Teologia Moral, fundamentos desafios perspectivas*, 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.

- _____. *Pecado y secularización*. Madrid: PS, 1974.
- Herráez, Fidel. “Opción Fundamental”. En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, por Marciano Vidal, 343-367. Madrid: Trotta, 1992.
- Hortelano, Antonio. *Problemas actuales de moral I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- Iglesia Católica. “Congregación para la doctrina de la fe. Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo”.
- Juan Pablo II. “Carta encíclica, *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia”. En *Encíclicas 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.
- Lafranconi, D. “Pecado”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Privitera, Salvatore, 816-842. Madrid: Paulinas, 1992.
- Libanio, J.B. *Pecado e opção fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- López, Eduardo, Azpitarte. *El nuevo rostro de la moral*. Buenos Aires: San Benito, 2003.
- _____. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Lorda, Juan Luis. *La gracia de Dios*. Madrid: Palabra, 2004.
- Lyonnet, Stanislas. *Libertad y Ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Mifsud, Tony. *Decisiones responsables: una ética de discernimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Miranda, Vidente. “Conciencia moral”. En *Conceptos fundamentales de ética teológica*, por Marciano Vidal, 317-341. Madrid: Trotta, 1992.
- Múnera, Alberto Duque. “Apuntes de Clase. Tema 1: Criterios eclesiales de discernimiento”. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2006.
- _____. “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 5: La moral como antropología teológica Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar”. 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.
- _____. “Apuntes de Clase. Tema 12: Magisterio y Teología”. 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* 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.
- Pardo, José María Sáenz. *Bernhard Häring y la renovación de la Teología Moral*. CimaDevilla: Septem Ediciones, S.L, 2004.
- Piana, G. “Libertad y responsabilidad”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Salvatore Privitera, 1064-1082. Madrid: Paulinas, 1992.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona (Navarra): EUNSA, 1988.

- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. “Historia del mundo e historia de la salvación”. En *Escritos de Teología*. Tomo V. Madrid: Taurus, 1964.
- _____. *La gracia como libertad*. Breves aportaciones teológicas. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. “La libertad en la Iglesia”. En *Escritos de Teología*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1959.
- _____. “Teología de la libertad”. En *Escritos de Teología*. Tomo VI. Madrid: Taurus, 1967
- _____. “Naturaleza y gracia”. En *Escritos de Teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus, 1962.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la biblia, la historia y la pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Ribeiro, Juliano Almeida. “Natureza, graça e cristianismo anônimos”. *Theologica Xaveriana* 188 (2019): 1-18.
- Richter, G. *Libertad: Conceptos Fundamentales de Teología II*. Madrid, 1966.
- Rudin, Josef. “La conciencia moral desde el punto de vista católico”. *La conciencia moral*. Tribuna de la revista de occidente, Madrid: TRIBUNA, (1961): 189-222.
- Romo, Waldo. “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”. *Teología y Vida*, XLII, 172-201. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- Sánchez García, Urbano. *La opción del cristiano I. Síntesis actualizada de Teología Moral*. La madurez en Cristo. Teología Moral Fundamental. Madrid: Colección Síntesis, 1984.
- _____. *La opción del cristiano II. Síntesis actualizada de Moral Especial*. La comunión en Cristo. Ante Dios, la persona, el sexo, el matrimonio y la familia. Madrid: Colección Síntesis (Atenas), 1985.
- Sayés, José Antonio. *Antropología y Moral. De la “nueva moral” a la Veritatis splendor*. Madrid; Ediciones Palabra, 1997.
- 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.

- Tremblay, Réal y Zamboni, Stefano. *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.
- _____. *Moral fundamental*. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Valsecchi, A. y Privitera, S. “Conciencia”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Privitera, Salvatore, 233-255. Madrid: Paulinas, 1992.
- Varone, François. *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufriente?* Santander: Sal Terrae, 1988.
- Vereecke, L. “Historia de la teología moral”. En *Nuevo diccionario de teología moral*, por Francesco Compagnoni; Giannino Piana y Salvatore Privitera, 816-842. Madrid: Paulinas, 1992.
- Vidal, Marciano. *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- _____. *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.
- Vogel, Cyrille. *La Penitencia en la Edad Media*. Cuadernos Phase 97. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999.
- _____. “El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia”. *Concilium* 72 (1972): 151-166.
- Zanon, Andrei. “Justificación en san Pablo ¿Por las obras de la Ley o por la fe?”. *Reflexiones Teológicas* 15 (2019): 57-71.
- _____. “La opción fundamental en el debate teológico moral postconciliar.” Trabajo de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, (Repositorio Institucional PUJ), 2016.

_____. “La salvación a través de la conciencia y la libertad”. *Perseitas* 6-2 (2018): 386-423, <https://doi.org/10.21501/23461780.2833> (consultado el 20 de mayo de 2019).

_____. “Misericordiae Vultus. Una lectura desde la moral postconciliar”. En *Memorias: Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología hoy*. Rodríguez Osorio, Hermann (org.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, (Repositorio Institucional PUJ), (2017): 385-391.

Zarazaga, Gonzalo J. *Dios comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

Complementario

Arrónz, J. M. “Ley y libertad cristiana en San Pablo”. *Lumen* 33 (1984): 385-411.

Arteaga, J. “Algunas reflexiones sobre moral y libertad”. *Teología y vida* 40 (1999):135-145.

Aubert, J.M. *Ley de Dios y leyes de los hombres*. Barcelona: Herder, 1969.

Barrufi, A. “Discernimiento”. En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 368-376. Madrid: San Pablo, 2000.

Bogliolo, L. “Fundamentación ontológica de la libertad psicológica”. *Sapientia* 39 (1984): 249-256.

Bustos, R. “La ley del Espíritu, experiencia de plenitud y consumación de la Ley Antigua”. *Revista Teológica Limense*, 32 (1998): 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, C. *¿Principios absolutos en Teología Moral?* Santander: Sal Terrae, 1970.

Derisi, O. “Carácter racional de la libertad”. *Sapientia* 40 (1985): 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.
- Fronidizi, R. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. Madrid: FCE, 1977.
- Fuchs, J. “Libertà fondamentale e morale”. En *Esiste una morale Cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, 115-139. Brescia: Morcelliana, 1970.
- Futrell, J. C. *El discernimiento espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ghidelli, C. *Peccato dell’uomo e misericordia di Dio*. Roma: Paoline, 1983.
- Gil, M. “El hombre y la libertad”. *Lumen* 34 (1985): 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): 225-238.
- Hortelano, A. *Problemas actuales de Moral*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Ladaria, L. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM, 1983.
- Libanio, J.B. *Peccato e opzione fondamentale*. Asís: Cittadella, 1977.
- _____. *Libertad cristiana y ley nueva*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Martín V. A. “La opción fundamental: ¿Quién soy yo, qué voy a hacer de mí?” *Sal Terrae* 82 (1994): 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): 20-40.

- Meguerditchian, N. *Vivir un discernimiento espiritual. Algunas indicaciones psicológicas*. Madrid: San Pablo, 2001.
- Molinero, A. *La conciencia moral del cristiano*. Barcelona: Herder, 1966.
- Monden, L. *Conciencia, libre albedrío, pecado*. Barcelona: Herder, 1968.
- Moya, C.J. “Libertad, responsabilidad y razones morales”. *Isegoria*, 17 (1997): 59-71.
- Peschke, K.H. *Ética Cristiana*. Tomo I. Roma: Urbaniana, 1986.
- Rey, B. *Creados en Cristo Jesús*. Madrid: Fax, 1968.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.
- Ruiz de la Peña, J. L. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- Schoonenberg, P. *El poder del pecado*. Buenos Aires: Lohlé, 1968.
- Söngen, G. *La ley y el evangelio*. Barcelona: Herder, 1966.
- Thévenot, X. *El pecado hoy*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- _____. “La libertad: frente ético de la sociedad actual”. En *Iglesia Viva* 144 (1985): 545-578.
- Vives, J. “Vida cristiana y discernimiento”. *Sal Terrae* 74 (1986): 59-76.
- Weber, H. *Teología Moral General*. Barcelona: Herder, 1993.