

Iniciación
a la
práctica
de la
Teología

**** **Etica**

INICIACION
A LA
PRACTICA DE LA TEOLOGIA

Publicada bajo la dirección de
BERNARD LAURET
Y
FRANÇOIS REFOULÉ

Tomo IV

EDICIONES CRISTIANDAD

ETICA

Colaboradores

J.-F. COLLANGE - A. DUMAS - B. QUELQUEJEU
J.-P. LECONTE - J. DELESALLE - R. BERTHOUSOZ - J.-M. AUBERT
P. GUILLUY - PH. SECRÉTAN - H. MOTTU
P. VERSPIEREN - E. FUCHS - X. THÉVENOT

Joseph Bertalan



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

Publicado por
LES ÉDITIONS DU CERF
París 1983, con el título
Initiation à la pratique de la Théologie

IV. *ETHIQUE*

* * *

Traducción de
J. FERNANDEZ ZULAICA

Acomodación de textos y bibliografías por
Ediciones Cristiandad

Los textos bíblicos han sido tomados de
NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA
traducida por L. Alonso Schökel y J. Mateos

Nueva reimpresión, 1984

Derechos para todos los países de lengua española
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
28020 Madrid, 1985

ISBN: 84-7057-348-9 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-379-9 (Tomo IV)
Depósito legal: M. 12.407.—1985 (IV)

Printed in Spain

CONTENIDO SUMARIO

Introducción	11
---------------------	----

PRIMERA PARTE

ETICA CRISTIANA EN SITUACION

Cap. I: Fe, esperanza, amor y ética [J.-F. Collange]	17
Cap. II: Competencias técnicas y especificidad cristiana [A. Dumas]	59
Cap. III: «Ethos» históricos y normas éticas [B. Quel- quejeu]	71
Cap. IV: «Ethos» cultural y diferenciaciones sociales [J.-P. Leconte]	90
Cap. V: Grandes corrientes del pensamiento moral [J. De- lesalle]	104

SEGUNDA PARTE

LAS CATEGORIAS DE LA VIDA MORAL

Cap. I: Gracia y libertad [R. Berthouzoz]	153
Cap. II: Conciencia y ley [J.-M. Aubert]	191
Cap. III: Perdón y pecado [P. Guilluy]	238
Cap. IV: Valor y prudencia [Ph. Secrétan]	279
Cap. V: Esperanza y lucidez [H. Mottu]	301

TERCERA PARTE

LUGARES DE LA ETICA

Cap. I: Vida, salud y muerte [P. Verspieren]	339
Cap. II: La sexualidad	376
1. Una ética cristiana de la sexualidad [E. Fuchs] ...	376
2. Situaciones sexuales especiales [X. Thévenot] ...	415
Índice general	457

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías	Jos	Josué
Ag	Ageo	Jr	Jeremías
Am	Amós	Jue	Jueces
Ap	Apocalipsis	Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc	Lc	Lucas
Cant	Cantar de los Cantares	Lv	Levítico
Col	Colosenses	1 Mac	1.ª Macabeos
1 Cor	1.ª Corintios	2 Mac	2.ª Macabeos
2 Cor	2.ª Corintios	Mal	Malaquías
1 Cr	1.º Crónicas	Mc	Marcos
2 Cr	2.º Crónicas	Miq	Miqueas
Dn	Daniel	Mt	Mateo
Dt	Deuteronomio	Nah	Nahún
Ecl	Eclesiastés	Neh	Nehemías
Eclo	Eclesiástico	Nm	Números
Ef	Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 Pe	1.ª Pedro
Fst	Ester	2 Pe	2.ª Pedro
Éx	Éxodo	Prov	Proverbios
Ez	Ezequiel	1 Re	1.º Reyes
Flm	Filemón	2 Re	2.º Reyes
Flp	Filipenses	Rom	Romanos
Gál	Gálatas	Rut	Rut
Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Hab	Habacuc	Sal	Salmos
Heb	Hebreos	Sant	Santiago
Hch	Hechos	1 Sm	1.º Samuel
Is	Isaías	2 Sm	2.º Samuel
Jds	Judas	Sof	Sofonías
Jdt	Judit	1 Tes	1.ª Tesalonicenses
Jl	Joel	2 Tes	2.ª Tesalonicenses
Jn	Juan	1 Tim	1.ª Timoteo
1 Jn	1.ª Juan	2 Tim	2.ª Timoteo
2 Jn	2.ª Juan	Tit	Tito
3 Jn	3.ª Juan	Tob	Tobías
Job	Job	Zac	Zacarías
Jon	Jonás		

INTRODUCCION

En teología suele hacerse una distinción entre dogmática y ética. La primera trata de mostrar la coherencia de la fe en Dios partiendo de su revelación en la historia. Y eso es lo que hemos hecho en los dos volúmenes anteriores. La segunda intenta decir cómo puede realizarse concretamente la fe en el mundo. Se trata de una distinción, no de una separación entre dos disciplinas diferentes. Las dos se desarrollan bajo la autoridad de la tradición bíblica, que ambas deben conocer e interpretar en nuestro tiempo. Las dos se sitúan en la historia de las representaciones y de las prácticas cristianas dentro de un mundo lleno de dudas sobre su presente y su futuro. Por eso toda postura dogmática tiene consecuencias éticas; por ejemplo, el redescubrimiento, a comienzos de nuestro siglo, de la escatología y de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios echó por tierra los falsos dualismos entre el mundo y el más allá e impulsó a los cristianos a descubrir a Dios en la historia, sin conformarse con un mundo injusto. Por otra parte, las decisiones éticas cristianas implican puntos de vista dogmáticos: ante la carrera de armamentos, la trivialización del aborto o la dependencia económica, los cristianos se preguntan también cómo actúa Dios a través de los dos Testamentos y cuáles son las respuestas que han dado las generaciones cristianas. Hay una estrecha correlación entre confesión de fe y experiencia cristiana a lo largo de la historia, como indicábamos en el volumen anterior.

Sin embargo, a pesar de ser solidarias, la dogmática y la ética no dejan de ser diferentes y originales en su respectivo enfoque de la fe cristiana.

Originalidad de la ética

La ética teológica adopta con frecuencia una actitud más concreta que la dogmática, pues se interesa sobre todo por los comportamientos y por las condiciones de realización de la fe en el mundo. Y esta actitud se basa necesariamente en los diferentes planteamientos científicos y técnicos de la realidad para no reducir la fe a una simple buena voluntad, generosa pero ciega. Ceguera de que se ha acusado a cierto «moralismo cristiano», a menudo lleno de buenas intenciones, pero alejado de la realidad e incluso rayano en la hipocresía.

La ética teológica cumple, por tanto, una función mediadora entre la fe y lo real, interrogando a las ciencias y a las tradiciones cristianas. Como dice más adelante E. Fuchs, se trata de una etapa imprescindible para no caer en el idealismo y por la que se debe pasar sin confundir los órdenes: «A las ciencias les compete conocer lo real, y a la teología, la realidad de lo real, es decir, lo que ocurre con lo real cuando es reconocido como don de Dios para el hombre, como algo llamado, lo mismo que el hombre, a una transformación, a una metamorfosis crística que revela su significación última, escatológica».

Sin embargo, esta mediación entre fe y realidad puede abordarse de distintas maneras, según los autores:

— unos centran el análisis de la *acción ética* en un ámbito determinado (biología, derecho, etc.), para examinar sus determinaciones prácticas, en el plano de las conductas y de las sociedades;

— otros son más sensibles a las *motivaciones teológicas* y al simbolismo bíblico, que presiden la praxis ética cristiana en un ámbito determinado (sexualidad, economía, etc.).

Esta diversidad de planteamientos —no siempre tan marcada— refleja con claridad la situación de la ética en el momento actual de las Iglesias (J. M. Aubert hace alusión a este debate al final de la bibliografía que cierra su colaboración en este mismo volumen, capítulo II de la 2.^a parte). El eco de tal situación se manifiesta incluso en la terminología: «teología moral», «ética», «ética teológica». Lo mismo sucede con las asociaciones de moralistas: ATEM («Association de théologiens pour l'étude de la morale», francófona y ecuménica), ATISM («Associazione teologica italiana per lo studio della morale»), *Societas ethica* (germanófona), *American Society of Christian Ethics* o *Catholic Theological Society of America*, que no se limita a problemas éticos. El presente volumen no puede eludir este contexto, pero se sitúa decididamente en una perspectiva a la vez dogmática y práctica, en la que los problemas éticos aparecen siempre en relación con la dinámica creyente y comunitaria.

Plan del volumen

La primera parte —la *ética cristiana en situación*— comienza enunciando la originalidad de la ética cristiana animada por la fe, el amor y la esperanza, pero en situación, es decir, en relación con otros enfoques de la ética: competencias técnicas, diversidad histórica y sociológica, grandes sistemas morales. En efecto, la ética cristiana, lo mismo que la dogmática, no puede desarrollarse alu-

diendo únicamente a la convicción íntima o a un planteamiento unilateral sin diálogo con posiciones diferentes. Por razones epistemológicas y prácticas (en orden a entender lo que significa en realidad la ética cristiana), esta introducción es necesaria para la salud moral de las comunidades eclesiales.

La segunda parte —las *categorías de la vida moral*— enumera y desarrolla las grandes dimensiones que ayudan a comprender la vida ética cristiana: la libertad en su relación con la gracia, la conciencia ante la ley, la alianza con Dios (con sus rupturas y restauraciones), la precariedad de la vida moral en el tiempo, la tensión entre el realismo cotidiano y el dinamismo escatológico.

La tercera parte —los *lugares de la ética*— considera los diferentes terrenos en que se realiza la fe. Aquí presentamos respuestas éticas cristianas a los grandes temas de toda existencia humana: la vida y la muerte, la salud, la sexualidad, la economía, la política, el derecho y la cultura.

La *conclusión* es una invitación a inscribir todo este conjunto en la perspectiva de la felicidad o, más bien, de las bienaventuranzas. Estas se dirigen a quienes se encuentran ante un sufrimiento injustificable. Dado que se trata de una ética teológica, el volumen termina situando la culminación de la vida moral en el contexto de la espiritualidad y la mística*.

B. L. y F. R.

* Por motivos de extensión, en la edición española dividiremos esta tercera parte, dejando para el tomo V los caps. sobre economía, política, derecho y cultura, al igual que la conclusión general (N. del editor español).

PRIMERA PARTE

ETICA CRISTIANA EN SITUACION

FE, ESPERANZA, AMOR Y ETICA

[JEAN-FRANÇOIS COLLANGE]

Durante largo tiempo se ha asimilado o reducido el cristianismo a una moral. En esta perspectiva, ser cristiano consistía en hacer o dejar de hacer algo considerado en sí mismo «bueno» o «malo». La moral cristiana tenía como función no sólo establecer los criterios del bien y del mal, sino también confeccionar listas de actos considerados buenos o malos y emitir un juicio sobre ellos. De ahí el reproche que con frecuencia se hacía al cristianismo de ser moralizante, esterilizante, alienante.

Ahora bien: el cristianismo es liberador, quiere ser fuente de vida. Como indican los dos primeros volúmenes de esta *Iniciación*, lo primario es la *fe cristiana*, y la moral sólo tiene sentido dentro de la corriente de vida que nace de la fe; por tanto, ni es lo primero ni puede agotar la realidad de la vida cristiana. Esta debe definirse en todo momento como fe, esperanza y amor, so pena de traicionarse, pervertirse o perderse.

Pero la fe, la esperanza y el amor, ¿no fomentan unos comportamientos específicos con sus correspondientes formas de ser? Precisamente ahí es donde se plantea el problema de una ética cristiana que actualice, concrete e inserte en lo cotidiano la fe, la esperanza y el amor¹.

Por eso resulta necesario un conocimiento fundamental de la

¹ Pueden verse intentos diversos de renovación de la moral cristiana en D. Bonhoeffer, *Ethique* (Ginebra 1965, ed. original 1949); R. Mehl, *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne* (París 1957); M. Oraison, *Une morale pour notre temps* (París 1964); J. Ellul, *Le Vouloir et le Faire. Recherches éthiques pour les chrétiens* (Ginebra 1964); C. Yannaras, R. Mehl, J.-M. Aubert, *La loi de la liberté. Évangile et morale* (París 1972); P. Rémy, *Foi chrétienne et morale* (París 1973); R. Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique* (París 1974); J.-M. Aubert, *Vivre en chrétien au XX^e siècle I y II* (Mulhouse 1976); F. Böckle, *Moral fundamental* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980); T. Rendtorff, *Ethik, Gundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie I y II* (Stuttgart 1980-1981); R. Sublon, *Fonder l'éthique en psychanalyse* (París 1982); C. Yannaras, *La liberté de la morale* (Ginebra 1982); P. Grelot, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique* (París 1982); J. Ansaldi, *Ethique et sanctification* (Ginebra 1983).

fe, la esperanza y el amor a fin de evitar que la ética los traicione mientras intenta encarnarlos en la realidad concreta. La ética deberá, pues, recurrir constantemente a la «verdad» de la fe, de la esperanza y del amor, si no quiere perder la propia identidad y razón de ser. Ahora bien: si tenemos en cuenta que la fe y la esperanza no existen sin el amor (1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3), podemos decir que la sustancia íntima de la vida cristiana no consiste sino en la práctica inagotable del amor engendrado por la fe y la esperanza. «¡Ama y haz lo que quieras!», decía ya san Agustín. Pero el amor es también camino y progreso (1 Cor 12,31). Por ello, la ética cristiana no será verdaderamente tal sino en la medida en que no intente suplir la responsabilidad de cada uno, señalando autoritariamente las formas de vida cristiana. Su función es ayudar a poner de manifiesto los ejes fundamentales en torno a los que debe desarrollarse esta vida y trazar el camino que cada uno, individual o comunitariamente, puede emprender.

I. FE Y ETICA

La fe nace de un encuentro y conduce a un encuentro. Creer es encontrarse con alguien, contar con él y fiarse de él. La fe se distingue de la creencia o de la superstición en que no se dirige principalmente a un objeto, un dogma o una doctrina, sino a una persona con la que se entra en relación. Por ello, la fe es constitutiva de la personalidad. Yo no llego a ser yo mismo sino por un acto de fe, por la apertura al otro, por la aceptación del riesgo de ponerme en manos de otro para algo que me es esencial. Por tanto, mi «yo» verdadero sólo acontece cuando digo «yo creo»: «yo» existo por el acto de confiar en el otro.

Por su propia naturaleza, la fe engendra un dinamismo que es preciso calificar de ético. Confiar en alguien, ponerse totalmente en sus manos, es un acto ético que da lugar a otros, ordenados a confirmar y acrecentar la relación original y a responder fielmente a la misma.

1. El testimonio de los evangelios²

Los contactos entre Jesús y algunos enfermos, a los que él cura y llama a la fe, pueden esclarecer el vínculo fundamental que une fe

² Cf. J.-F. Collange, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament* (Ginebra 1980) 161-186.

y encuentro. En efecto, el encuentro cura poniendo fin a los males destructores y abriendo a una relación personalizadora. Por eso el hombre encontrado por Jesús está salvado; «su fe lo ha salvado» (Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50; 17,19), en la medida en que, con la desaparición de su enfermedad, le hace llegar a la condición de hombre o de mujer reconocidos en su personalidad propia y, por tanto, capaces de reconocer, de nacer a la comunión.

Características de la fe. La fe no es algo estereotipado ni intelectual: ni siquiera se expresa siempre con palabras, sino, más bien, con gestos o actitudes, como en el caso del paralítico (Mc 2,1-10), de la mujer con flujo de sangre (Mc 5,25) o del leproso samaritano (Lc 17,11-19); no es tanto cuestión de teólogos como de personas humildes, hasta de paganos, de quienes podrá decir Jesús que nunca había visto una fe tan grande en Israel (Mt 8,10/Lc 7,9). Pero esta fe entra claramente en el orden de la relación interpersonal; no sólo porque se ofrece en el encuentro con Jesús, sino también porque, en muchos casos, expresa una actitud relacionada con un ser amado: un hijo (Mc 7,24-30; Mc 5,21-43; 9,14-29) o un amigo (Mc 2,1-10).

Ante todo, la fe implica una toma de conciencia de los propios límites. Nace cuando el hombre comprende su impotencia para realizarse a sí mismo: su salvación le viene siempre de otro. Por eso la salvación nace de la fe sola y no de las obras que, lejos de distanciarnos de nosotros mismos, nos cierran sobre nuestra propia persona. Ahora bien: la fe consiste también en «contar confiadamente con la certeza de que el poder de Dios no se termina donde se agotan las posibilidades humanas». Es siempre un «acontecimiento en el que potencia e impotencia se encuentran» (G. Bornkamm)³. La fe es, pues, un encuentro de la impotencia del hombre con la fuerza de Dios; así, Jesús puede decir al mismo tiempo: «todo es posible al que cree» (Mc 9,23) y «todo es posible a Dios» (Mc 10,27). Por eso en la fe se da una crisis, consecuencia de este encuentro entre fuerza e impotencia, entre desconcierto y esperanza: «Creo, ayuda a mi poca fe» (Mc 9,24). Ante los «montes» que está llamada a «trasladar», la fe es sólo una «semilla insignificante» (Mt 17,20). Pero esta insignificancia es capaz de hacer los milagros más sorprendentes, libera del temor y de la duda y trae la paz (Mc 4,40; 5,36; Lc 7,50).

En la fe, el hombre no encuentra solamente a otro hombre (Jesús), sino al totalmente Otro; cuando tenemos conciencia de

³ G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* [1956] (Salamanca³1982).

nuestras limitaciones, somos tocados por lo absoluto. Por eso, en los estratos más antiguos de la tradición sinóptica, no se habla tanto de «fe en Jesús», ni siquiera de «fe en Dios», sino de «creer» o de «fe», de forma absoluta. Este absoluto, al que «todo es posible» (Mc 10,27), precisamente por ser creador de montes y mares (Mt 17,20), entra concretamente en contacto con el hombre en el encuentro *con Jesús*.

Creer en Dios es ante todo creer *en* Jesús, mediador entre Dios y el hombre. Jesús, ante el hombre desconcertado que se dirige a él, da testimonio de «la fe» de Dios (cf. Mc 11,23), es decir, de su fidelidad, de su confianza en el hombre al servicio del cual pone su omnipotencia y a quien llama a ser en verdad el mismo. Por otra parte, Jesús da testimonio ante Dios de la fe del hombre al que sus palabras y sus actos abren el camino de la confianza total; suscita en el hombre una fe a imagen de la que vive él mismo, que se atreve a dirigirse a Dios como a un Padre e invita a todos los hombres a hacer lo mismo.

Creer en Dios no significa solamente creer en Jesús, sino también creer *como* él, apostar como él por la apertura confiada al Padre. Por eso, en Mc 9,23, la fórmula «todo es posible al que cree», situada en su contexto, indica al mismo tiempo una posibilidad de la fe del que habla (Jesús) y de la fe del hombre a quien él se dirige. De esta manera, la fe presentada por Jesús es también fe *con* él: en el difícil camino de la fe, Jesús no es solamente modelo y motivo, sino también ayuda. De ahí el grito del padre del niño epiléptico y de los discípulos perdidos en la tempestad: «Creo, ayuda a mi poca fe» (Mc 9,24; Mt 8,25 par.).

Ética de la fe. La fe, modo de ser interpersonal, engendra actos que la confirman y hacen crecer; ellos constituyen la trama de la ética de la fe.

El lenguaje de Jesús es revelador a este respecto. En hebreo, la fe es *emunah*, término de la misma familia que los vocablos *aman* («ser fuerte, agarrarse»), *emet* («verdad») y *amen*, que sirve para sellar un juramento o una oración («es verdad»). Ahora bien: Jesús emplea a menudo este último término, pero, de forma muy singular, para introducir una exhortación, un mandamiento ético en que se compromete él mismo de forma muy especial: «En verdad os lo aseguro: cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos humildes, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40.45; cf. Mt 5,17-19; 5, 25-26, etc.). La ética de la fe es, por tanto, el lugar de una fraternidad que hay que construir, en la que Jesús es el maestro de obras y sus mandamientos serían las instrucciones técnicas de la cons-

trucción. Por eso es tan importante no burlarse del hermano (Mt 5,21ss), no degradar a la mujer considerándola únicamente como objeto de placer (Mt 5,27ss), no devolver ojo por ojo y diente por diente (Mt 5,38ss) y amar incluso a los enemigos (Mt 5,43-48): respetar al otro es acordarse de que sólo se nace de un encuentro y de que sólo por él se puede vivir plenamente.

Por eso, la fe es fidelidad (*emunah*). Pero la fidelidad no puede recibir su fuerza (*aman*) más que de la verdad (*emet*). Pero no se trata de una verdad abstracta o doctrinal, sino de esa verdad, presente en cada hombre y cada mujer, que es revelación del encuentro y cuya última garantía sólo puede ser el Dios de la verdad, Padre verdadero, que ama a sus hijos con un amor inquebrantable. Así ocurre con Jesús y la samaritana (Jn 4), quienes revelan su propia verdad en un encuentro celebrado junto a un pozo, lo cual lleva a Jesús a decir: «Pero se acerca la hora, o, mejor dicho, *ha llegado ya*, en que los que dan culto *auténtico* darán culto al Padre (el de Jesús, pero también el de los judíos y samaritanos) con *espíritu y verdad*» (Jn 4,23s). La verdad no es tanto un dato cuanto una conquista; es exigencia de búsqueda paciente y rigurosa de sí mismo y del otro, más allá de las máscaras engañosas con que solemos encubrirnos. La verdad «se hace» (Jn 3,21) exactamente de la misma manera que un juez de instrucción se esfuerza en «establecer la verdad» sobre un asunto determinado⁴. La verdad no está nunca cautiva (de un individuo, de un grupo o de una ideología); con respecto a ella sólo cabe el testimonio (Jn 5,33; 18,37; 3 Jn 3) que compromete la propia vida en la búsqueda, con paciencia y a veces con sufrimiento, como indica el destino mismo de Jesús, «testigo de la verdad». Pero, precisamente por eso, la verdad libera realmente (Jn 8,32) y pone en camino; es camino y vida (Jn 14,6; cf. 16,13), tarea que estamos invitados a emprender con firmeza.

Ahora bien: este camino es una metáfora de la vida ética, como muestran numerosos ejemplos neotestamentarios del verbo *peripatein* («caminar»). La vida ética es libre y no está sujeta al capricho ni a la fantasía. Se le pide que encuentre sin cesar la firmeza (*aman*) de la fe que la ha puesto en marcha y la acompaña: «Para que seamos libres nos liberó el Mesías; conquie manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud... A vosotros, hermanos, os han llamado a la libertad: solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos. Al contrario, que el amor os tenga

⁴ Cf. J.-F. Collange, «Faire la vérité». *Considérations éthiques sur Jean* 3,21: RHPH 62 (1982) 415-424.

al servicio de los demás, porque la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'» (Gál 5,1-13ss).

Así, pues —con la mención del amor—, la ética de la fe vuelve a encontrar en el camino la realidad del prójimo. Además, ¿cómo es posible que la haya perdido, si resulta que ella misma es el fruto de un encuentro? Esta pregunta nos plantea otra distinta: «¿Quién es exactamente este prójimo con quien me encuentro y que se encuentra conmigo?». O, por decirlo con otras palabras, «¿qué es exactamente la persona que nace y vive del encuentro?».

La persona. El evangelio responde a esta pregunta cuando afirma, a propósito del sábado (ejemplo de la realidad de la ley), que «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado: así que el Hijo del hombre es señor también del sábado» (Mc 2, 27s). Estas palabras demuestran que la ley —la ética— tiene como único fin el hombre, la persona. Pero este hombre —¿señor también de la ley?— manifiesta sus rasgos en la figura del «Hijo del hombre».

En la misma expresión «Hijo del hombre» se conjugan tres acepciones particulares que, lejos de excluirse, se unen profundamente para trazar el perfil de la autenticidad de la persona.

El Hijo del hombre es, ante todo, Jesús mismo, en cuanto que, por su predicación y por su acción, traza los rasgos del hombre verdadero, abre para el encuentro y acepta ser encontrado, possibilitando de ese modo la maduración de la humanidad verdadera, conforme a la llamada que le hace su creador.

Pero la humanidad no es sólo una cualidad individual, sino que designa también al conjunto de hombres y mujeres de la creación. Por eso la expresión «Hijo del hombre» designa también la humanidad total, cuyo advenimiento prepara Jesús; tal advenimiento se halla simbolizado en el horizonte de la historia por la figura del Hijo del hombre cabalgando sobre las nubes, según Daniel (7,13). El punto de mira de la fe no es individualista ni provinciano, y la persona que ella hace surgir no puede vivir si no se abre al futuro del mundo entero, en conexión con el conjunto de la humanidad.

Como ser personal, que vive en y para la humanidad, el hombre de fe se caracteriza también por su dimensión comunitaria. Entre la persona individual y la infinitud de la humanidad existe un espacio intermedio, la comunidad. Si olvidamos esta dimensión intermedia, nos condenamos a vivir en el aislamiento individualista o en la desmesura alienante de unos sistemas que intentan regularlo y arreglarlo todo. Ahora bien: Jesús no se conforma con cu-

rar, sino que invita a formar parte del grupo de compañeros congregados en torno a él y que darán lugar a esa comunidad llamada Iglesia. De ahí el tercer sentido posible de la expresión «Hijo del hombre», en Mc 2,27, como designación del grupo de los compañeros y discípulos que acaban de arrancar unas espigas en sábado y de los que Jesús dice que —en la medida en que están unidos a su persona, que realiza el advenimiento de la humanidad verdadera— son señores del sábado. La fe del Nuevo Testamento no se confiesa solamente en la clave del «yo», sino también en la de un «nosotros» comunitario en que el «yo» sólo existe por el «nosotros»: «poseyendo el mismo espíritu de fe que se expresa en aquel texto de la Escritura: 'creo, por eso hablo', también creemos nosotros y por eso hablamos» (2 Cor 4,13).

La última característica de la persona nacida del encuentro de la fe es el testimonio de la palabra. La humanidad comunitaria está llamada a edificarse a partir del intercambio simbólico del lenguaje. «La fe sigue al mensaje, y el mensaje es el anuncio del Mesías» (Rom 10,17). Aquí descubrimos un rasgo psicológico elemental: no llego a mí mismo más que a través del uso de la palabra y del acceso al lenguaje. Ahora bien: éste me precede siempre y me supera por todas partes: es instrumento del dominio que yo puedo tener sobre el mundo, pero también presencia del mundo en mí. Por eso la tarea de la fe, encaminada a la realización de la personalidad humana, debe pasar por la confesión, por la predicación y por la oración, en el sentido más amplio de estos términos. No puede haber transformación del hombre en persona realmente humana si se prescinde de la palabra (de la confesión) y de su intercambio. Por eso, el compromiso de la fe al servicio de la persona es siempre, en primer lugar, confesión de esta fe, y así se explica que varias frases del evangelio sobre la eficacia de la fe estén vinculadas a una enseñanza sobre la oración (Mc 4,40 par.; Mc 11,23/ Mt 21,21; Mt 17,20/Lc 17,6). La oración es confesión de la fe de la comunidad cristiana que pone en manos del Padre el destino del mundo en cuyo seno se compromete diciendo: «Padre nuestro... ¡venga a nosotros tu reino!...»

2. Pruebas

En la medida en que la fe nace de un encuentro, está siempre situada. El encuentro no se produce nunca en un lugar o tiempo imaginario, sino en un presente, en un lugar y tiempo concretos, con modalidades que son en cada caso contingentes y particulares.

De la misma manera, la persona que nace de este encuentro

—a quien la fe confiere personalidad y la ética autenticidad— no es una esencia eterna e inmutable. Es un ser de carne y hueso, una existencia histórica, determinada por los tiempos y lugares contingentes y concretos en que ha de construirse y alcanzar su pleno desarrollo.

Por eso, la labor de comprensión de la fe debe reanudarse sin cesar, a lo largo de los años, de las situaciones y de los siglos. La elaboración de la ética de esta misma fe no cesa nunca en su intento de hacer posible que la persona habite su mundo y que la historia esté habitada por la presencia de una persona. La elaboración ética tiene también sus riesgos y no escapa ni siquiera al peligro de diluirse en moralismo o en una opción contraria a la realidad de la fe. Pero el riesgo es condición de todo encuentro auténtico y da a toda vida una dignidad realmente ética. Obligada a situarse, la ética de la fe tiene que correr algunos riesgos, incluso a riesgo de perderse. Esto es lo que demuestran —en sus tiempos fuertes— dos mil años de cristianismo.

*La era patristica*⁵. Durante los primeros siglos de nuestra era, la fe y la ética cristianas, enfrentadas a los desafíos del mundo pagano, avanzan un tanto desordenadamente, estableciendo posiciones diversas, por no decir contradictorias.

No obstante, en esta diversidad algo anárquica pueden apreciarse dos constantes: la referencia a la Escritura y la defensa y promoción de la persona humana.

Los Padres de la Iglesia no cesan de comentar la Escritura. Los *comentarios* —cualquiera que sea su hermenéutica propia— forman la mayor parte de su obra. Sus «escritos» presentan, con frecuencia y de forma natural, implicaciones morales y espirituales precisas. Por otra parte, cuando se enfrentan con un problema concreto, los Padres recurren a la Escritura y a sus enseñanzas. Tal recurso a una «exterioridad» —la exterioridad de la Escritura— es signo del encuentro de la fe. Al comportarse de esta manera, los Padres muestran que la solución de los propios problemas no viene de ellos mismos, sino de otra parte, de Otro que se entrega a través de su palabra.

El Otro, entendido como Bien Supremo, es presentado por san Agustín (354-430) como fin de la vida ética, a través de la cual el

⁵ Cf. J. Liebaert, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques* (Gembloux 1970); V. J. Bourke, *Histoire de la morale* (París 1970) 68-89; S. Pinckaers, *Réflexions pour une histoire de la théologie morale: «Nova et Vetera»* (1977) 50-61; R. E. O. White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*, vol. 2: *The Insights of History* (Exeter 1981) 13-80.

alma llega al goce (*fruitio*) de Dios. Pero Dios sólo se encuentra al término de una continua búsqueda. Y se le busca en la medida en que ya ha encontrado al hombre en Jesucristo. La gracia es siempre lo primero, argüirá san Agustín al monje Pelagio, que insinúa que el hombre es capaz de colaborar a su salvación.

Su pasión por la realidad del Otro conduce a los Padres de la Iglesia a preocuparse por ese otro que es la persona humana, por su salvaguardia y su promoción, aunque no sin vacilaciones y hasta traiciones. Pero la intuición misma de que el hombre —y, a través de él, la sociedad— sólo se constituye auténticamente «en otra parte», provoca una oposición radical al imperialismo romano y la promoción de personalidades que reivindicaban, desde la fe, el derecho a ser ellas mismas. Este es el origen de los mártires y de las teologías del martirio, en que el tema del encuentro, y hasta de la identificación con Cristo —como en Ignacio de Antioquía o en Policarpo de Esmirna—, desempeñan un papel determinante. Así se explica también el estilo de las *Confesiones* de san Agustín, quien, releyendo su vida en forma de diálogo entre el que ha sido alcanzado por la gracia y el Dios de todas las gracias, llega a la afirmación de un «yo» frente a un «tú» que le da el ser.

En este contexto surgen problemas éticos nuevos, como el del alistamiento militar o el rechazo del servicio de las armas, si bien ello es debido al juramento que había que prestar al emperador y que el cristiano sólo hacía a Dios, pero también se tenía en cuenta la persona del enemigo, a quien uno podría verse obligado a matar. Además, se rechaza con firmeza el infanticidio y se produce —a pesar de verdaderas diatribas antifeministas— cierta promoción de la mujer, la cual, a través del celibato consagrado, puede adquirir valor propio sin pasar por el yugo matrimonial⁶. Y hasta los mismos esclavos ven cómo se les reconoce, tímidamente desde luego, una dignidad incontestable: «Nos consideramos iguales», escribe Lactancio a finales del siglo III; «no juzgamos en función del cuerpo, sino del espíritu, de tal manera que, aun cuando la condición de los cuerpos sea diferente, no tenemos esclavos, sino que los consideramos como hermanos en el espíritu, compañeros de servicio en la fe» (*Institutiones* V, 16).

Como hemos dicho, la primitiva ética cristiana no es sino una rigurosa aplicación del programa de los orígenes. Reaccionando ante un mundo entregado en muchos casos a la comodidad, y hasta

⁶ Cf. J.-M. Aubert, *La femme. Antiféminisme et Christianisme* (París 1975) 47-80; F. Quéré, *La femme avenir* (París 1976) 80ss; P. Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Stock 1980) 19ss.

al libertinaje, la ética patrística siente a veces la tentación del moralismo y del olvido de la fe que debe fecundar en todo momento a la moral. Además, algunas formas de gnosticismo o de cenobitismo, que escapan a la realidad del mundo en una confusión de ciertos intimismos especulativos o en la aridez de la vida del desierto, llevan a un repliegue sobre sí mismo, a una especie de narcisismo de la fe. Así se perfilan las dos grandes tentaciones que no dejan de acechar —ni siquiera en nuestros días— a la ética cristiana, y que volveremos a encontrar a lo largo de los siglos: la autonomía de una moral dominada por la rigidez y la esclerosis y la cerrazón de una fe que se repliega sobre sí misma. La primera acechará más especialmente a la tradición católica; la segunda, a la tradición protestante.

*Tomás de Aquino y la tradición católica*⁷. También para santo Tomás, la moral —expresada en la segunda parte de la *Suma teológica*— viene en segundo lugar y sólo tiene sentido si se articula con la realidad de Dios y la del mundo, expuestas en la primera parte, y en función de la «vuelta a Dios», fin de la vida moral. Por eso, santo Tomás puede llegar a escribir: «La fe nueva, es decir, el evangelio mismo, es una ley inscrita en el corazón. En efecto, toda realidad existe y se define por lo que es en ella el valor supremo. Ahora bien: lo que en la ley de la nueva alianza es el valor supremo, y donde radica toda su fuerza, es la gracia del Espíritu que se nos da por la fe en Cristo. La ley nueva es, en su principio, la gracia misma del Espíritu Santo, dado a los creyentes» (Comentario del *Tratado sobre la letra y el espíritu*, 17). Este tema se encuentra en el origen mismo de la exposición sobre la «ley nueva» (I-II q. 106-108): «El elemento principal de la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo, gracia que se revela en la fe que actúa por la caridad» (q. 108, a. 67).

En este sentido, la gracia, que es anterior, tiende, a través de la ley nueva, a «edificar» un hombre nuevo —una persona— cuyo fin último es la perfección y Dios. Esta edificación, mediante las virtudes y los consejos, la razón y la ley natural, responde bastante

⁷ Cf. U. Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Gotinga 1965); M. Froidure, *La théologie protestante de la Loi Nouvelle peut-elle se réclamer de saint Thomas?*: RSPT 51 (1967) 53-61; V. J. Bourke, *op. cit.*, 138ss; S. Pinckaers, *La théologie morale à la période de la grande scolastique: «Nova et Vetera»* (1977) 118-131; *La loi de l'Évangile ou loi nouvelle selon saint Thomas*, en *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (Ginebra 1981) 57-79; R. E. O. White, *op. cit.*, 124-135; R. Sublon, *Fonder l'éthique en psychanalyse*, 29-56; Tomás de Aquino, *Sobre la ley nueva*, en *S. Th. I-II*, qq. 106-108.

bien al mundo de la alta Edad Media, marcado por la estabilidad (o la inmovilidad) de la sustancia, garantizada por un orden fuertemente jerarquizado.

En esta nueva situación, el encuentro de la fe descubre, en la síntesis tomista, nuevas formas de concebir el hombre y su mundo. Por desgracia, no ocurrirá lo mismo en la evolución de la moral escolástica, sobre todo a partir del siglo XVII, en que la fe queda totalmente al margen de la reflexión moral⁸. Por razones prácticas —dividir en diversas partes la *Suma*—, pero también pastorales —presentar reglas sencillas y precisas para la confesión oral—, florecieron y se difundieron «manuales» de moral que, prescindiendo de toda reflexión sobre la fe, daban a la moral un carácter autónomo y la transformaban en una casuística estéril y alienante, en que dominaban los aspectos formales. La teología sucumbió a la primera tentación de toda ética cristiana: separarla de las raíces vivas del encuentro de la fe, lo que conducía a la creación de personalidades débiles, ahogadas bajo el peso de rígidos moralismos.

*La Reforma y la tradición protestante*⁹. Para la Reforma, la gracia y la fe, igual que la Escritura, tienen carácter primario. En este sentido se habla de *sola gratia, sola fide, sola scriptura*. Pero no se trata de prescindir de la ética. Ciertamente, al margen de la fe, las «obras» no tienen sentido, carecen de su orientación y apoyo originales. Pero, a la inversa, no puede haber una fe que no se encarne, que se presente sin obras. Como dirá Martín Lutero, «las buenas obras deben seguir a la fe. En realidad, no es que deban, sino que la siguen espontáneamente, lo mismo que el árbol no debe producir buenos frutos, sino que los produce espontáneamente». También Calvino habla de la santificación o de la regeneración engendrada por la fe. Y el catecismo reformado de Heidelberg (1563) presenta la moral en el capítulo del «agradecimiento» debido a Dios.

También aquí nace un hombre nuevo, caracterizado por unos valores existenciales concretos, como son la escucha y la palabra que testifica e interpela. Con todo, la tradición luterana y la reformada tomarán orientaciones ligeramente divergentes a partir de esta base común. En efecto, Lutero vuelve siempre radicalmente a la situación original e insuperable de la justificación en que el hom-

⁸ Cf. S. Pinckaers, *La théologie morale à l'époque moderne: «Nova et Vetera»* (1977) 269-287.

⁹ Cf. R. Mehl, *Éthique catholique et éthique protestante* (Neuchâtel-Paris 1970); J. L. Leuba, *La loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel: «Loi et Évangile»* (1981).

bre, declarado justo por Dios, sigue siendo en sí mismo pecador. Su doctrina de los «dos reinos» (Dios reinando en el mundo de dos formas distintas: a través del ejercicio del poder civil y a través de la predicación del evangelio) llevará además a algunos de sus sucesores a refugiarse en una interioridad o piedad indiferente a las situaciones externas, sobre todo las políticas. De ahí el reproche —justificado o no— que se ha hecho a la Alemania luterana de no haber sabido reaccionar ante el fenómeno nazi.

En cuanto a Calvino, la idea misma de progreso en la santificación no le es tan extraña como a Lutero. De hecho, su sentido más agudo del Señorío de Cristo sobre el mundo y sobre la historia, así como su insistencia en la gloria de Dios, llevarán a la tradición reformada a ocuparse de los asuntos de este mundo de una forma más activa, conquistadora y emprendedora. Simplificando, podemos decir que entre la moral moralizante de la tradición católica y la concepción de la ética luterana ligada al acontecimiento, la ética reformada parece un posible intermedio. No por ello es menos cierto que la tentación de toda la ética protestante, en su evolución ulterior hacia la responsabilidad del individuo, será la del individualismo tendente hacia una piedad puramente interior o bien hacia un puritanismo altivo. En los dos casos, el encuentro de la fe, en lugar de impulsar a ocuparse del mundo en cuyo seno se produce, se convertirá en repliegue sobre uno mismo y en narcisismo. Es evidente que en este caso falta la dimensión de la esperanza.

II. ÉTICA Y ESPERANZA

Si la fe nace de un encuentro, la esperanza nace de una promesa. Ésta abre resultadamente la fe al futuro y la compromete en la historia. Sin la esperanza, la fe corre el grave riesgo de no salir del marco interpersonal que la ha hecho nacer y de no abrirse con entusiasmo a la dimensión universal, que, como acabamos de ver, no le es extraña. J. Moltmann puede escribir: «La fe vincula al hombre con Cristo; la esperanza abre esta fe al amplio futuro de Cristo»¹⁰.

¹⁰ *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977). El autor cita un pasaje de la *Institution chrétienne* de Calvino (III, 2, 42; ed. Benoît, t. III, p. 62), que merece la pena reproducir: «La esperanza no es más que una espera de los bienes que la fe cree que han sido prometidos verdaderamente por Dios. La fe cree que él es nuestro Padre; la esperanza espera que se comporte siempre como tal con nosotros. La fe cree que se nos ha dado la vida eterna; la esperanza espera que la obtengamos en algún momento. La fe es el fundamento en que se apoya la esperanza; la esperanza alimenta y mantiene la fe. Como

1. El testimonio bíblico

Características de la esperanza. La promesa es ante todo protesta. Se levanta contra la situación actual y traza la perspectiva de un futuro diferente. No se resigna a la soledad, al sufrimiento, a la injusticia, a la miseria, ni siquiera a la muerte actuales, y propone un tiempo «en que Dios habitará con los hombres..., en que él enjugará las lágrimas de sus ojos. No habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21,3-4). Así, Abrahán, apátrida y sin descendencia, oye cómo le prometen un país y un hijo a través de los cuales «se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,3). También Israel, esclavo y maltratado en Egipto, ve cómo, con la libertad, se le ofrece un país «bello y bueno donde corren la leche y la miel» y, exiliado más tarde a Babilonia, oye la voz del profeta que lo consuela: «No temas, pues no sufrirás vergüenza; no te sientas ultrajado, pues no tendrás que sonrojarte... te había abandonado por un instante, pero voy a congregarte sin abandono y con ternura» (Is 54,4.7).

El mismo Jesús, que no se resigna a la miseria de unos provocada por la riqueza insolente —material y espiritual— de los otros, exclama: «Dichosos vosotros los pobres, porque tenéis a Dios por Rey... Pero ¡ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!» (Lc 6,20ss/Mt 5,3ss). Lo que constituye la felicidad de los pobres —felicidad que no es facilidad— es que su pobreza misma los convierte a un futuro distinto del presente, al futuro del reino de Dios; no están plácidamente satisfechos y esperan algo distinto. Esta espera engendra acciones que transforman el presente en orden al futuro; pone en movimiento, mientras que la saciedad de los ricos los lleva a apoyarse cómodamente en consuelos ilusorios. Esa es la razón por la que Jesús puede inaugurar su ministerio en Nazaret con estas palabras del profeta Isaías: «Porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18ss).

La protesta libera. No tanto por una virtud intrínseca (hay protestas infantiles e infantilizantes), sino por la fuerza de aquel en cuyo nombre se expresa: el Señor y su reino que se acercan. De ahí la exhortación: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado

nadie puede esperar nada de Dios, si antes no ha creído en sus promesas, es preciso que la debilidad de nuestra fe reciba ayuda, en su esperanza y en su espera pacientes, a fin de no desfallecer... Renovando y restaurando la fe, de día en día, (la esperanza) le da la fortaleza necesaria para perseverar».

de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15 par.). La liberación (la posibilidad de cambiar radicalmente, de convertir una situación y de convertirse uno mismo) viene siempre de otra parte: es introducción en un orden o en un sistema cerrado, inmutable e implacable, de un elemento diferente, verdaderamente otro y que pone todo en tela de juicio; es soplo que cambia la opresión en respiración, brillo del futuro que se adueña del presente para arrancarlo de la repetición sin fin de las miserias pasadas, transformarlo y encaminarlo hacia su verdadero fin.

Ahora bien: no hay alteridad verdadera, única garantía de un mundo realmente nuevo, más que en Dios mismo. Por eso la «venida de su reino», el establecimiento firme de su soberanía en un mundo al que arranca de su soledad errante, es salvación de este mundo y puesta en camino hacia la renovación de todas las cosas. En Jesucristo, lo que *reina* sobre el mundo no es tanto el orden, el poder económico o militar, ni siquiera el poder ideológico, sino Dios mismo que toma partido por los desamparados y sale en defensa de los despreciados.

Ética de la esperanza. La esperanza, lo mismo que la fe, debe estar protegida frente a actitudes o posiciones que la echarían por tierra; induce a realizar acciones que imprimen su carácter en la arcilla de la historia y cuya coherencia forma lo que puede llamarse con todo derecho una ética de la esperanza¹¹.

En el movimiento mismo de protesta que expresa la esperanza y la fidelidad a la soberanía única de Dios que instaura su reino, la ética se presenta ante todo como combate contra los falsos dioses y como lucha contra los poderes idolatrados. El ídolo no es más que una realidad de este mundo (cf. Is 44,9ss) erigida en dios; por ello mismo rechaza su condición de criatura limitada (es siempre mentiroso) y aspira a dominar una parte o aspecto de la humanidad, e incluso a la creación entera. El ídolo ejerce sobre el hombre una función tiránica que puede, en contrapartida de los sacrificios que exige, producir satisfacciones inmediatas o una protección superficial, pero que, en definitiva, no puede ser otra cosa que angustia y pérdida, teniendo en cuenta la impostura que realiza. No hay futuro para un mundo sometido a la idolatría, sino únicamente

¹¹ El tema de la esperanza se ha convertido en una realidad especialmente central de la teología contemporánea a partir de la obra citada de J. Moltmann. El autor se basa sobre todo en los análisis del filósofo judío y marxista E. Bloch, expresada en *El principio esperanza (1939-1954)* (Madrid 1975). Algunos elementos de esta «ética de la esperanza» aparecen desarrollados en *Le seigneur de la danse* (1970); *L'espérance en action* (París 1975), y *Trinität und Reich Gottes* (Munich 1980).

variaciones sin fin del eterno retorno de lo mismo: las mismas vicisitudes, la misma explotación, la misma desgracia. El porvenir sólo puede venir de otra parte, de Dios y de su reino de justicia y de paz.

Por eso, esperar la venida del reino es también «preparar los caminos del Señor»: combatir a los falsos dioses, denunciar la impostura de las falsas esperanzas, revelar la verdadera naturaleza de aquello en cuyo nombre se oprime y explota, impedir que el mundo se cierre en sí mismo, rechace la llamada del Otro y crea que él puede ser su propio salvador. Este es el combate de la esperanza. En el reino de Dios no falta el juicio (cf. Mt 5,28-30; 7,21; 10,28, etc.). Éste instaura una crítica que no cesará hasta que «se llame al pan, pan, y al vino, vino», hasta que la gloria sea únicamente para Dios y los hombres puedan disfrutar de una fraternidad compartida. Preparar los caminos del Señor no significa realizar un determinado proyecto o invocar un logro determinado —por justas y nobles que sean—, sino más bien impedir que proyectos y logros se cierren sobre sí mismos, se complazcan en su realidad, e impongan como fines últimos y de esta manera bloqueen toda perspectiva de futuro. Preparar los caminos del Señor es abrir un camino cuyo término está más allá de nosotros. «La llegada del reinado de Dios no está sujeta a cálculo ni podrán decir: míralo aquí o allí» (Lc 17,20), es siempre, ante todo, pura intervención de Dios (*dass*) en el desarrollo de la historia humana, y no algo ya realizado (*was*), como diría R. Bultmann.

Pero la promesa no es sólo protesta, tiene un contenido definido: el país, la descendencia, la resurrección de los muertos, la Jerusalén celestial, etc. La liberación¹² no se caracteriza solamente

¹² En esta perspectiva surgen varias «teologías de la liberación», sobre todo sudamericanas: cf. sobre esta problemática en general J. Comblin, *Teología de la revolución* (Bilbao 1973); CERIT, *Théologies de la libération en Amérique latine* (París 1974); G. Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo* (Salamanca 1983); A. Dumas, *Théologies politiques et vie de l'Église* (Lyon 1977).

De teólogos latinoamericanos: L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981); íd. *Gracia y liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1979); R. A. Alves, *Cristianismo, opio y liberación* (Salamanca 1973); P. Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y liberación política* (Salamanca 1975); J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca 1973); *Praxis de liberación y fe cristiana*: «Concilium» 96 (1974); J. C. Scannone, *Teología de la liberación*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 562-579; J. Sobrino, *La teología en Latinoamérica, en Iniciación...* I, pp. 366-393.

por aquello de lo que se nos libera, sino por aquello en orden a lo cual somos liberados. El reino de Dios no agota la realidad del reino, sino que, por el contrario, la prepara¹³. Éticamente, esto significa que hay que amar a Dios por encima de todo, so pena de ver cómo las mejores intenciones acaban en el infierno; pero también significa que este amor sólo es concebible a través del servicio concreto a los otros (Mc 12,28-34 par.). A los cristianos «llamados a la libertad» Pablo les dice: «que el amor os tenga al servicio de los demás» (Gál 5,13).

Justicia, derecho e historia. El servicio de que más necesitada está la humanidad, el que mejor significa la realidad del reino, es el cumplimiento de la justicia.

Como es sabido, la justicia de Dios desempeña en el apóstol Pablo un papel fundamental. Se trata del equivalente exacto de lo que los evangelios llaman reino de Dios¹⁴, intervención soberana de Dios, manifestada en Jesucristo; por ella Dios se afirma verdaderamente, se niega a dejar que su creación sea aniquilada lejos de él y, en la resurrección, comunica su determinación de «llamar —ayer, hoy y mañana— a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17). En Jesucristo, Dios se revela como justo, es decir, como verdaderamente Dios, como aquel que, habiéndose comprometido en la creación del mundo, no abandona su obra, sino que, por difícil que ello sea, la lleva a cumplimiento.

Ahora bien: la revelación de esta justicia supone también un combate en favor de la justicia. Es lo que demuestra Pablo consagrando su vida al anuncio del evangelio entre los paganos. Pablo irrumpe contra la injusticia fundamental que constituye la segregación étnico-religiosa entre judíos y no judíos y aspira a «que no

¹³ Por eso es importante mantener la ambivalencia del término griego *basileia (tou theou)*: reino y reinado de Dios. Así se explica, sin duda, la disputa entre Bultmann, Käsemann y sus discípulos en los años sesenta: a un Bultmann que sólo piensa en los acontecimientos y en la interioridad, que insiste en lo que el *reino* es para mí, y considera, por tanto, con recelo el relato de la vida de Jesús (sospechoso de «mitología») y todo compromiso político contemporáneo, se opone en Käsemann que tiene en cuenta el *reinado* en sí, que rehabilita las investigaciones sobre el Jesús de la historia y sitúa a la fe en la realidad conflictiva del mundo. Así quedaba abierto el camino para las teologías de la esperanza y de la liberación.

¹⁴ Cf. J.-F. Collange, *De Jésus à Paul*, 69-76 y 84ss. E. Käsemann demostró claramente el sabor apocalíptico y cósmico de la expresión «justicia de Dios», en *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Gotinga 1965) 181-193. Sobre la teología de Käsemann, de forma más general, cf. P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*: E. Käsemann (Paris 1977).

haya diferencias: porque todos pecaron y están privados de la presencia de Dios, pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios (Rom 3,23; cf. 1,16s), de manera que «no haya más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (Gál 3,28; Col 3,11).

Por eso el combate por la justicia se apoya en la realidad del derecho y, presentándose como misión universal, indica el sentido verdadero de la historia.

Así, la historia se presenta como íntimamente ligada a la revelación de la justicia y del derecho. En efecto, es lógico que la Biblia, que comienza abriéndose a la esperanza de la promesa (Gn 12), continúe desarrollándose a la vez como libro de la ley y del derecho y como escritura de la historia. La Escritura bíblica inscribe en el corazón mismo de las culturas humanas las realidades vivas de la ley, del derecho y de la historia animada por la esperanza de la promesa. Ésta es la oferta —históricamente atestiguada— de la revelación bíblica al mundo: le permite entenderse como historia y construir la historia como historia del establecimiento de la justicia y del derecho suscitado por el soplo de la promesa¹⁵. Pero ¿qué significa esto exactamente?

Digamos ante todo que lo derecho se define como lo contrario a lo torcido¹⁶. Derecho es lo que, por una parte, se mantiene erguido de pie y lo que, por otra, avanza sin desviarse hacia el fin que se propone. Así se encuentran definidos los dos polos en torno a los cuales debe elaborarse todo derecho humano: el derecho a la dignidad y el derecho a participar en la propia historia¹⁷. La dignidad consiste en que todo hombre puede ponerse de nuevo en pie, pisar con fuerza en la vida y dar la cara a los otros y al futuro. Participar en la propia historia es ponerse en camino hacia este

¹⁵ Historia como historia de la promesa, cf. W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung*, en *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich 1980) 75ss, y J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977).

¹⁶ En hebreo es «justo» (*š'dāqā*) lo que es conforme a los términos de un tratado o de una alianza, e incluso —en último término— a su propia norma. Así se puede hablar incluso de un sendero «justo», es decir, de un sendero «derecho» (Sal 23,3). En cuanto al hombre, su «derecho» consiste en poder mantenerse «derecho» ante Dios y ante sus iguales, con dignidad, y en avanzar con ellos «rectamente» en la elaboración de la historia de su alianza.

¹⁷ Así es como se constituye la verdad de los derechos humanos, que definen los criterios de la dignidad del individuo y las formas de su participación en su historia; cf. H. E. Tödt-W. Huber, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlicher Welt* (Stuttgart-Berlin 1977) 80ss; J.-F. Collange, *L'homme et la loi face à face y Royaume de Dieu et Droits de l'homme*, en *ACAT, Peut-on éduquer aux Droits de l'homme?* (Paris 1983) 53-70 y 71-88.

futuro, no quedarse como espectador impotente de un destino que aliena y aplasta, sino obrar de tal manera que la historia de cada uno forme parte de la historia de todos. El derecho no puede —a pesar de lo que ocurre en tantos casos— vincularse de forma conservadora al pasado, manteniendo los derechos adquiridos de algunos privilegiados, sino que debe dirigirse resueltamente hacia el porvenir, dando a cada uno la posibilidad de participar en lo que es asunto de todos.

Desde esta perspectiva, el Dios de la Biblia, que instaura la ley del éxodo, no llama a conformarse con un orden «natural», inmutable y sacralizado. Por el contrario, pide al pueblo liberado que se aparte de las leyes y de los cultos naturales, idólatras y fomentadores de las injusticias que lo rodean. Este Dios exige que no se le compare con falsos dioses, que sólo pueden esclavizar. Ahora bien: esta exigencia es sólo la otra cara de un mismo combate cuya finalidad es reivindicar el derecho del menor de los hombres. El mismo Dios creador y liberador es quien garantiza tal derecho estableciendo una alianza con los hombres¹⁸.

La historia se escribe precisamente por este combate. Arrancada a la desesperación del eterno retorno, animada por la esperanza del futuro del reino, camina con seguridad hacia su término. De hecho, la historia es el destino del hombre y de la humanidad (no es posible escapar a la historia), pero este destino está llamado a escribirlo el hombre, a imitación del Dios liberador. Es cierto que la humanidad (igual que el individuo) está condicionada por su pasado, pero éste tiene en sí más de una potencialidad. Se encuentra en él lo mejor y lo peor, lo significativo y lo insignificante. Pero ¿quién determina lo que tiene sentido y lo que no lo tiene? Vemos cómo se escriben historias de guerras y de acontecimientos bélicos que dan lugar a los nacionalismos, las conquistas coloniales y los imperialismos. Vemos aparecer historias de los procesos económicos que sirven de base y apoyo a regímenes económicos concretos, etc. El pasado es un campo muy amplio en que toda sociedad (y hasta todo individuo) elige los elementos del destino que quiere hacer suyos. Así se escribe y se realiza la historia: hacer historia¹⁹ es también hacer la historia.

¹⁸ Nos limitamos a reflejar uno u otro aspecto de una teología del derecho; para ulteriores precisiones, cf. J. Ellul, *Le fondement théologique du droit* (Neuchâtel-París 1946); W. Pannenberg, *Zur Theologie des Rechts*, en *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1977) 11-40, y W. Kerber y F. Böckle, *Recht*, en *Handbuch der christlichen Ethik* II (1978) 300-342.

¹⁹ Cf. los tres volúmenes de introducción a la actitud histórica contemporánea, publicados bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora con el título

Pero entonces, ¿por qué no escribir y hacer una historia distinta, que no sea la de las victorias de unos y las derrotas y opresiones de otros, sino la de la salvación de todos? Es preciso hacer la historia de la liberación de todos: de su marcha hacia un mundo mejor, de la sed de ese reino, no de un grupo tiránico, sino del mismo Dios, de las luchas y combates por la justicia y por la dignidad, de las esperanzas más utópicas en favor de ellos y de sus hijos, pero también de sus padres y los padres de sus padres, *de los que ya han muerto...*

Escribir esta historia es la tarea que Dios confía al hombre. Por eso se trata también de una historia de Dios, la historia de la venida de su reino. Pero esta historia la tenemos ya en la Escritura. Sin embargo, debe ser reapropiada, leída y releída, incorporada sin cesar para que —hoy y mañana, como ayer— se convierta en la única historia verdadera, cuyo término es la revelación última de la justicia y del derecho de Dios, en Jesucristo el Señor.

2. Pruebas

Escribir la historia de la promesa y de la esperanza, y, a través de ellas, del derecho y de la justicia, es la vocación fundamental del cristianismo. Con todo, cuando esta vocación afronta la contingencia de la historia, tropieza también con no pequeños obstáculos, cuando no cede a numerosas tentaciones.

*La era patristica*²⁰. La esperanza, como hemos visto, implica misión. Por eso los primeros siglos de nuestra era se caracterizan ante todo por la difusión del evangelio de la promesa. La misión de presentarlo a todo hombre y mujer, sin distinción de clase o raza, es impulsada por una esperanza de dimensiones universales, y pone seriamente en crisis toda forma de segregación.

Hay que resistir a las dos principales tentaciones que intentan apartar a la esperanza cristiana de su camino. La primera tiene su expresión en la gnosis e invita a la evasión; la segunda, que toma poco a poco los rasgos del mismo Imperio romano, incita a la sacralización de la institución y al imperialismo. En un caso, la ética da lugar a una hipertrofia de la esperanza; en el otro, la esperanza

Faire de l'histoire (París 1974); y también los textos reunidos por J. Fremaux y B. Valette, *L'Écriture de l'histoire* (París 1980); P. Veybe, *Comment on écrit l'histoire* (1971); M. de Certeau, *Écrire sur l'histoire* (París 1975).

²⁰ Cf. nota 5, *supra*, y J. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (París 1968) 467-497; G. Florowsky, *Eschatology in the Patristic Age* (Berlín 1957); A. Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique* (París 1978) 28-36.

se ahoga bajo el peso de una ética del *statu quo* que se basta a sí misma.

Contra la evasión gnóstica, la tradición patrística afirma la unidad y bondad de la creación e insiste en la realidad y en la bondad del cuerpo. La creación es buena, no obra de un perverso demiurgo. En su seno es donde toma cuerpo la esperanza, y no en la abstracción de ciertos mundos nebulosos ni en la espera descabellada —como en el montanismo— de una catástrofe inminente. La esperanza lleva al mundo hacia su fin: la resurrección de los *cuerpos* como renovación y apoteosis de la creación entera. Por eso mismo, la historia se escribe como realización de la promesa, como re-escritura de la única Escritura cuyo *corpus* quedó fijado entonces, incluyendo el Antiguo Testamento, que algunos rechazan por demasiado carnal. La salvación se proclama no como evasión por la que el alma individual abandona su prisión corporal, sino como algo que se realiza a través de la *incorporación* a este cuerpo comunitario concreto que es la Iglesia, en cuya edificación todos están llamados a trabajar.

Sin embargo, la incorporación corre siempre el peligro de convertirse en asimilación y de apagar la llama de la esperanza bajo el peso del inmovilismo y del *statu quo*, los cuales llegan a su vez a adquirir los rasgos del imperialismo. Ese es precisamente el origen de la lucha de numerosos cristianos de los primeros siglos contra el imperialismo ético de las costumbres de su tiempo y contra el imperialismo político de un Imperio romano divinizado. En este contexto, la protesta conduce al martirio, que —como demuestran sobre todo las cartas de Ignacio de Antioquía— será considerado como una prueba de la inminencia escatológica, dando lugar (por la misma igualdad que efectúa la muerte) al nacimiento de un pueblo nuevo, cuya fraternidad, sellada con la sangre, prefigura a la humanidad. Se llegará a decir que «la sangre de mártires es semilla de cristianos».

Encarnándose en la realidad de unos cuerpos que no dudan en entregarse al sacrificio supremo, la esperanza imprime un nuevo movimiento en la historia. Así lo atestigua san Ireneo²¹, quien, a finales del siglo II, puso las bases de una teología de la historia que refutaba las herejías gnósticas (*Adversus haereses*), trazando una línea dinámica desde Adán hasta la «recapitulación» final realizada en Jesucristo. De la misma manera, a principios del siglo IV,

²¹ Cf. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960); A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église* (París 1964).

san Agustín llegará a interpretar la historia como una lucha encarnizada de dos movimientos o de dos «ciudades» construidas por dos amores: el amor a uno mismo, que llega hasta el desprecio a Dios y da lugar a la ciudad terrestre y el amor a Dios, que llega al desprecio de uno mismo y da lugar a la ciudad celeste (*Ciudad de Dios* XIV, 28)²².

Así, la esperanza cristiana, abriéndose un camino, a veces difícil, entre dos tentaciones contrapuestas, la evasión y el inmovilismo, aparece como una historia en contacto con la historia. Más tarde tendrá que afrontar otras pruebas: el reto de las evasiones milenaristas de la Edad Media y, sobre todo, con la modernidad, las empresas prometeicas de un esperanza secularizada.

La Edad Media y las Reformas. En las proximidades del año mil nace toda clase de movimientos mesiánicos o milenaristas, que intentan instaurar el reino de mil años anunciado por el libro del Apocalipsis (cap. 20) y precursor de la venida del fin. La pobreza y la miseria, las condiciones de existencia de la población de las grandes ciudades burguesas, la rigidez y, muchas veces, el lujo insultante del cristianismo oficial —denunciado ya entonces como prostitución de la gran Babilonia— hacen posible la aparición de numerosos movimientos populares dirigidos por un «profeta» de fuerte personalidad²³.

Así, en el espacio de dos siglos vemos nacer la espera ferviente en la Jerusalén celestial anunciada en los Países Bajos por Tanchelm, el movimiento puesto en marcha en el oeste de Francia por Eudes de l'Étoile, la emigración de los pobres de Lyon conducidos por Pedro Valdo hacia el Piamonte, el avance de los «pastorales» con el Maestro de Hungría, o bien los «flagelantes» recorren ciudades y aldeas predicando el arrepentimiento. Pero con las cruzadas —para las que Jerusalén constituye un objetivo concreto— toman su verdadera forma los movimientos milenaristas: cruzada de los pobres sublevados por Pedro el Ermitaño, cruzada de los niños a comienzo del siglo XIII.

Estos movimientos diversos encontrarán, a finales del siglo XII, en los trabajos del abad calabrés Joaquín de Fiore (con sus profecías y su doctrina de las tres edades de la historia de la humanidad y con su impaciencia por abrirse al tiempo del Espíritu), el alimento

²² Cf. sobre todo H. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (París 1950).

²³ Cf. N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse* (París 1962); B. Topffer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer zukunfts-hoffnungen im Hochmittelalter* (Berlín 1964).

de una esperanza que no puede estar satisfecha con el *statu quo* social y que está dominada por un entusiasmo más o menos controlado y un tanto proclive a degenerar en violencia²⁴.

De ahí las necesarias reformas de la Iglesia y de la sociedad, que inician sobre todo san Francisco de Asís y santo Domingo, con la creación de las órdenes de frailes mendicantes y predicadores. De ahí, más tarde, los diversos movimientos de la Reforma protestante, a los que seguirá la reforma católica del Concilio de Trento. Pero muchas veces, tras las huellas de estos nuevos movimientos apocalípticos, que intentan mantener el impulso de aquéllos y continuar su obra de demolición de unas estructuras demasiado rígidas.

Así como radicalización del movimiento franciscano, surgen las figuras de Gerardo de Borgo San Donnino (mitad del siglo XII), de Juan-Pedro Olieu o de Angel Clareno (comienzos del siglo XII), y en el caso de los dominicos, el hermano Arnold, que agita la Suabia hacia el 1250.

De la misma manera, los «iluminados» o «entusiastas» del siglo XVI desbordan la Reforma protestante por su ala izquierda, Tomás Müntzer llevará a los campesinos a la guerra (1525) y Juan de Leiden los impulsará a una espera descabellada del reino de Dios en Münster (1534-1535)²⁵.

Estos movimientos terminan muchas veces con baños de sangre por una razón muy sencilla: protestan contra el poder opresor —cualquiera que sea su forma, civil o religiosa—, llegando a desear y después a instaurar su total supresión, con lo que se exponen a la reacción violenta de los diversos poderes de su tiempo. También intentan realizar una verdadera justicia «fraterna», pero la ausencia de todo derecho los conduce fatalmente al poder absoluto y tiránico de uno solo. La historia, cuyos movimientos intentan detener los conservadurismos, en vez de ser puesta en marcha por la tensión escatológica, resulta simplemente devorada por el apocalipsis. La evasión hacia la utopía milenarista y espiritualista no consigue más que la disolución de la ética.

La modernidad. La esperanza escatológica —tan viva durante toda la Edad Media— se esfuma a lo largo de los siglos XVII y

²⁴ Cf. H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel-París 1977).

²⁵ Cf. los escritos de Thomas Müntzer, ed. por J. Lefèbre, *Écrits théologiques et politiques* (Lyon 1982). Sobre J. de Leiden y Münster, cf. R. Stauffer, *L'instauration du Royaume de Münster*: EThR 57 (1982) 519-536, y, de forma novelada, pero bien documentada, Barret-Gurgand, *Le roi des derniers jours* (1981).

XVIII, quizá como consecuencia de la eficacia de las reformas protestante y católica.

Sólo en el siglo XIX se asistirá a un renacimiento de la escatología. Pero, en el período intermedio, se produce un fenómeno distinto que modificará considerablemente los datos del problema: el de la autonomía de la ciencia y la razón con relación a la Iglesia y al dato religioso y, correlativamente, el crecimiento de la secularización. La escatología, el sentido de la historia, la proclamación de un ideal de justicia, de igualdad y de fraternidad tienden a adoptar un aspecto secular que muchas veces se presenta incluso como opuesto a las posiciones de las Iglesias. La Revolución francesa, con su espíritu de conquista al servicio de la instauración de una verdadera democracia, y, luego, el conjunto de movimientos sociales que culminan, en la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX, en las diferentes formas de socialismo y de marxismo, realizan una especie de encarnación de la esperanza escatológica secularizada. Al mismo tiempo nace el concepto moderno de la «historia», que conduce al desarrollo de las ciencias históricas y a las filosofías de la historia. De esta manera, los socialismos no conseguirán el monopolio del «sentido de la historia» y, muy pronto, sólo se hablará por todas partes de «progreso»: la humanidad está en camino hacia una nueva edad de oro, y Prometeo, que comienza desafiando a los dioses para acabar en seguida olvidándolos, pone su esperanza en los recursos inmensos de la ciencia y de la técnica y adopta las formas de una ética del trabajo, del rendimiento y de la producción.

Sin embargo, la esperanza cristiana intentó de algún modo seguir el movimiento. A finales del siglo XVIII, J. Wesley, sensible al desafío presentado por los progresos de la industrialización y del capitalismo, funda en Inglaterra el metodismo, cuya influencia será considerable en la constitución de los sindicatos obreros (*trade unions*). Un poco más tarde, Wilberforce inicia —en nombre de los principios cristianos— el movimiento antiesclavista, en el momento mismo en que, tras las conquistas coloniales, surgen inmensos campos de misión.

En Francia se oyen las voces de Saint-Simon y, por el lado católico, de Lamennais, de Lacordaire y otros que intentan conciliar cristianismo, revolución y socialismo. Entre los protestantes hay una fuerte corriente de patronato «social» (con los alsacianos Legrand, Mieg, Dollfus y Schlumberger), que intenta moderar los efectos negativos del desarrollo industrial y modificar su curso²⁶.

²⁶ Cf. A. Bieler, *Chrétiens et socialistes avant Marx* (Ginebra 1982).

Pero estos movimientos sólo llegarán al gran público a finales del siglo XIX. León XIII pone las bases de la doctrina social católica con la encíclica *Rerum novarum* (1891), desarrollada y profundizada por el movimiento social de *Le Sillon*, de Marc Sangnier, y las reflexiones personalistas de J. Maritain y E. Mounier, mientras que, por parte protestante, toma forma la corriente del «cristianismo social» en la que desempeña un papel determinante el tema del reino de Dios²⁷.

El fin de la segunda guerra mundial coincide con un momento importante de esta avanzada. En el mismo año (1948) se proclama la Declaración Universal de los Derechos Humanos y nace el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Éste emprende importantes acciones y reflexiones sobre la cuestión social y la situación del Tercer Mundo, sobre todo a partir de 1966 y de la conferencia «Iglesia y sociedad». Por esos mismos años, la Iglesia católica, con la convocatoria del Concilio Vaticano II, se lanza por el camino de un *aggiornamento* acorde con las dimensiones del mundo actual. La constitución *Gaudium et spes* analiza con cuidado los problemas de «La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo». En la misma línea, nuevas encíclicas (*Mater et magistra*, 1961; *Pacem in terris*, 1963; *Populorum progressio*, 1967) vienen a renovar y enriquecer su doctrina social.

Queda abierto el camino a nuevos movimientos, a nuevas teologías, algunas de las cuales toman el nombre de «políticas» o «de la liberación», sobre todo en los países del Tercer Mundo. Es sintomático que estos movimientos y reflexiones se sientan orientados hacia una esperanza secularizada, tal como la expresa, sobre todo, el marxismo²⁸.

²⁷ Cf. Manaranche, *op. cit.*, 68ss; J. Bauberot, *Un christianisme profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle* (París 1978).

²⁸ Cf. *infra*, nota 12. El movimiento de las teologías de la liberación ha ido precedido y acompañado, en la teología occidental, por el de las teologías de la secularización (cf. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1973); J. Sperna Weiland, *La nouvelle théologie* (París 1969); C. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation. Essai critique* (Gembloux 1972). Estos movimientos llevan también, en otros contextos, a las «teologías negras» —en Estados Unidos o en África— (cf. J. H. Cone, *Black Theology of Liberation*, Nueva York 1970; B. Chenu, *Dieu est noir*, París 1977), o también —según los continentes y los países— a «teologías contextuales» (cf. E. Domché, *Pour une théologie sous l'arbre*, y J. N. Revet/D. Mitrani, *Théologies nouvelles dans trois continents: «Études philosophiques et religieuses»* 58 [1983] 5-18 y 27-52). Puede verse el papel desempeñado por el Consejo Ecuménico de las Iglesias en este proceso consultando tres obras publicadas bajo la dirección de J. de Santa Ana: *Good News to the Poor. The Challenge of the Poor in the History of the Church* (1977); *Separation without Hope?*

Pero dos peligros acechan en la actualidad al impulso de la esperanza secularizada y a la historia que ella trae consigo. El primero consiste en olvidar que la esperanza sólo puede nacer de una promesa venida de otra parte. Cuando se olvida esto, la esperanza comienza a hinchar las velas de la historia, pero sin llevarla por el camino del porvenir; reduce la historia —como en el caso de Narciso, que cae en la trampa de su propia imagen— a una experiencia totalitaria en que la fraternidad queda cogida en la trampa del *Archipiélago Gulag*. Pero también puede ocurrir —y éste es el segundo peligro— que Narciso no se deje engañar, y entonces ya no le hace falta esperar: la historia gira en balde y está tejida con los hilos de la soledad y del absurdo. La verdadera esperanza —la única que puede suscitar la escucha de una promesa venida de otra parte— queda de nuevo amordazada, y Prometeo, a pesar de sus gigantescos esfuerzos, sólo se encuentra frente a las exigencias de una «ética» —lo mismo da que venga de los soviets o del capital— que se vuelve contra él mismo y que lo aplasta o lo ahoga en el mismo momento en que la sirve...

Hay que tener el oído atento. Sólo en el «murmullo de la brisa» (1 Re 19) se deja oír la promesa que, siguiendo su propio ritmo, hincha las velas de la historia con la justicia fraterna. Por suerte para él, el hombre no es señor del viento. Pero en su puesto de marino debe escudriñar el cielo, tensar las cuerdas y levantar el fogue cuando llegue el momento, pues ¿qué podría hacer el viento si las velas no estuvieran correctamente orientadas? Ahí reside el problema de la ética.

III. AMOR Y ETICA

La fe y la esperanza —por importantes que sean— no bastan para caracterizar la existencia cristiana, sino que es preciso recurrir también al amor²⁹. En efecto, si la fe se revela como verdad fundamental de la persona que se forja comprometiéndose, y la esperanza diseña en el horizonte los contornos de una justicia que hace la historia, es preciso que pueda realizarse la conjunción feliz de la persona y de la historia, del individuo y del mundo que está llamado a habitar. Y lo que realiza esta conjunción es precisamente el amor.

Essays on The Relation between The Church and The Poor during the Industrial Revolution and the Western Colonial Expansion (1978); *Towards a Church of the Poor* (1979).

²⁹ 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13; Col 1,4-5.

1. El testimonio bíblico³⁰

El amor realiza, en efecto, una conjunción. Consiste en unir realidades contrarias o, al menos, diferentes. Por eso la diferencia es condición del amor: diferencia entre Dios «que está en el cielo» y el hombre «que está en la tierra» (Ecl 5,1), entre el hombre y la mujer —capaces de amarse por ser diferentes, y en su diferencia, «a la imagen de Dios» (Gn 1,26ss)—, entre una persona y «el enemigo» a quien está llamada a amar (Mt 5,44).

Características del amor. En griego antiguo, el amor (*agape*) expresa esencialmente el acto de hospitalidad por el cual se acoge al extranjero, al otro, y por el que se le hace sitio³¹. La *agape* es, por tanto, reconocimiento y acogida de una diferencia, y se opone al *eros* no en el sentido en que, como «espiritual», se opondría a lo «carnal» y en que la «caridad» se opondría a la sexualidad³² sino en la medida en que el *eros* tiende a apropiarse del otro, a quien limita, mientras que la *agape* se abre en una acogida que es un acto de recepción. La cultura griega conoce sin duda la *agape* y la denomina correctamente, aunque habla poco de ella, prefiriendo ocuparse de las virtudes del *eros*. Ahora bien: la exaltación del *eros* sólo puede llevar a la del «amor griego», negación de la diferencia, y a la representación de divinidades humanas, demasiado semejantes a los hombres para ser capaces de amor verdadero.

Es la revelación bíblica, en cuanto pone de manifiesto la diferencia del Otro, descubre la naturaleza verdadera del amor como *agape*. Ésta, expresada esencialmente por el término hebreo *’bh*, conjuga dos aspectos específicos³³: la relación entre Dios y su pue-

³⁰ Cf. J.-F. Collange, *De Jésus à Paul*, pp. 129-160, y para una visión más amplia en que se incluye el conjunto de la historia de la teología, H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).

³¹ Cf., a título puramente ilustrativo de esta intuición profunda, el conjunto de estudios realizados por M. de Certeau y reunidos bajo el título *L'étranger ou l'union dans la différence* (París 1969).

³² Así lo ha entendido con demasiada frecuencia la tradición cristiana. A. Nygren, *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-III* (1962) subraya bien la diferencia entre los dos términos; pero los enfrenta con excesiva violencia y tiende a negar toda dimensión «erótica» a la *agape*.

³³ Los LXX utilizan 268 veces el verbo *agapan* (amar) y 20 veces el sustantivo *agape*. La concentración más fuerte de estos términos se encuentra en el Cantar de los Cantares (18 veces), donde se proclama «el amor fuerte como la muerte y al que las aguas torrenciales no podrán apagar» (Cant 8,6s). En cuanto al amor de Dios hacia su pueblo, cf. Os 11,1,4; 3,1; Dt 4,37; 7,7s.13, etcétera.

blo por una parte y la del hombre y la mujer por la otra. Con toda exactitud, el amor bíblico afirma su originalidad en la medida en que no cesa de poner en perspectiva el amor de Dios a su pueblo y el amor del hombre y de la mujer, hasta el punto de llevar al profeta Oseas a realizar «la experiencia» de Dios casándose con una prostituta o de arrastrar a los dos amantes del Cantar de los Cantares a un juego que no se sabe si es el del Dios y su pueblo o el de dos cuerpos arrebatados en un éxtasis embriagador. La *agape* auténtica no rechaza el «erotismo», el encuentro de los cuerpos. Simplemente los califica de forma específica y los abre a su propia autenticidad, uniendo —según la bella expresión de E. Fuchs— «el deseo y la ternura»³⁴.

Así es como se encarna el amor. Se revela en toda su plenitud a través del abatimiento y de la celebración de la encarnación de Dios mismo, que lleva al amor hasta una exaltación única mediante la cruz, en la que, abandonándose, se da y perdona (Flp 2,5-11). En la encarnación y la cruz se produce la conjunción de lo temporal y lo eterno, de lo universal y lo particular, de lo sublime y lo ignominioso, de Dios y el mundo, pues en ellas se manifiesta el amor del Dios que «tanto amó al mundo que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él» (Jn 3,16). Ahora bien: esta conjunción se realiza siempre a través de un cuerpo, mediante el amor que anima la carne, la ilumina y la exalta, como muestran la realidad y el símbolo de la concepción virginal, en que el Espíritu actúa en un cuerpo de mujer³⁵, y también la realidad y el símbolo de la resurrección de Cristo, primicias de las resurrecciones futuras, en que el Espíritu del fin de los tiempos asume y transforma toda realidad corporal (1 Cor 15).

Aquí se insinúan tres características fundamentales del amor. En primer lugar, es creador, pues afecta incluso a la muerte³⁶. Superando la nada infinita de lo que no es (Gn 1,2s), «llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17). Al darse, crea algo distinto de sí mismo, se encarna en otro, se entrega para resucitar más allá del vacío de la tumba. Diferencia pura³⁷, supera también —sin suprimirla— esta diferencia, creando un vínculo que la sobrepasa. El amor es creador de vínculos, y, en este sentido, según expresión de san Agustín, es la tercera Persona fundamental que —en y por

³⁴ E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité* (Ginebra 1979).

³⁵ Cf., sobre todo, A. Manaranche, *L'Esprit et la femme* (París 1974).

³⁶ Cf. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt* (1977) 430ss. (Trad. francesa: *Dieu mystère du monde* [París 1983] t. 2, pp. 145s).

³⁷ Cf. R. Sublon, en *L'Esprit Saint* (Bruselas 1978) 97-130.

el amor— une al Padre con el Hijo y al Hijo con el Padre, haciendo surgir s.n cesar de la diferencia que los separa la fuerza que los une. La segunda característica que hemos anunciado consiste en que Dios es *Espíritu* (Jn 4,23) y *Amor* (1 Jn 4,8). Ahora bien: afirmar que Dios es Amor es también pedir que «se ame al hermano» (1 Jn 4,7ss), por quien «Cristo murió» (1 Cor 8,11). La tercera característica del Espíritu creador es que no puede manifestarse sino a través de un «cuerpo» al que animar y salvar de la nada y la muerte. Este nuevo lugar de su encarnación no es otro, después de la resurrección de Cristo, que la Iglesia, «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12; Ef 5,23ss), congregada y animada por el Espíritu en torno a la eucaristía (expresión insuperable de la encarnación y de la cruz, del don y del perdón que transforman y elevan la realidad carnal del pan y del vino). La Iglesia, impulsada por la *agape*, «vínculo comunitario perfecto» (Col 3,14), tiene la vocación de comunicar vida en medio del mundo, para que éste alcance su salvación y transfiguración³⁸. De esta manera, «el amor de Cristo no nos deja escapatoria» (2 Cor 5,14): implica actitudes y comportamientos concretos que perfilan los rasgos de una ética del amor.

La ética del amor. El amor da lugar a una ética que lo encarna en la vida del mundo y lo protege contra los actos que podrían desviarlo o desnaturalizarlo e incluso ahogarlo. Desde el Antiguo Testamento hallamos enunciada la «regla» del amor en la doble forma de la renuncia a los ídolos —pálida y engañosa imitación y no epifanía de la diferencia— y el rechazo de las prácticas sexuales naturalistas (ligadas a ellos), piedra de toque del conjunto de las relaciones que debían instaurarse entre los hombres. Jesús resume el conjunto de la ley y de los profetas en el doble mandamiento del amor: a Dios y al prójimo (Mc 12,28-34 par.). Y el apóstol Pablo afirmará que «el amor —que no causa daño al prójimo— es el cumplimiento pleno de la ley» (Rom 13,8-10; Gál 5,14).

El amor se presenta una vez más como conjunción. Transfigura al más pequeño de los hombres elevándolo por encima de sí mismo y asegurando que en su persona y su destino está en juego la persona y el destino de Dios mismo; prestar un cuerpo a Dios, en la persona de Jesucristo y «los más pequeños de entre estos hermanos» (Mt 25,31-45), a quienes conviene rodear con todo el amor del mundo a fin de dar gloria al mismo Dios.

Así es, sin duda, como hay que comprender la originalidad del «resumen de la ley» que acabamos de evocar (Mc 12,28-34 par.),

³⁸ Cf. R. Coste, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité* (París 1980).

caracterizado por un recuerdo curioso del *Shemá* judío (Dt 6,4ss) en Marcos (v. 20), o por la incorporación de la parábola del buen samaritano en Lucas (Lc 10,29-30).

El *Shemá* era recitado al menos una vez al día por todo buen judío y aseguraba la originalidad y la superioridad de la elección y del monoteísmo judíos: «Escucha, Israel: el Señor, *nuestro* Dios, es solamente *uno*». Al unir el *Shemá* a la mención del doble mandamiento del amor, Jesús se limita a indicar que el amor a Dios y el amor al prójimo van unidos. Se opone a una concepción, frecuente en su tiempo, que hacía de la elección y de la revelación del Dios uno no un factor de unidad universal entre los hombres, sino una regla de segregación que establecía una superioridad y una inferioridad: «Sólo Israel conoce al verdadero Dios». Ahora bien: según Jesús, el amor auténtico entre los hombres sólo puede basarse en la afirmación de la diferencia y de la trascendencia del Dios uno, pero tal afirmación, lejos de conducir a un exclusivismo rígido, se abre a todas las diferencias y se alimenta de ellas.

El amor es verdaderamente creador. Reúne lo separado, e incluso a los enemigos (Mt 5,44). Por eso en el Evangelio de Mateo el mandamiento del amor al enemigo se basa en la realidad de la unicidad del Dios creador, que barre las segregaciones y los particularismos humanos: «Os han enseñado que se mandó: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pues yo os digo: 'Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, *para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos*'» (Mt 5,44-45).

El amor no suprime la diferencia, pero une más allá de las divisiones creadas por ella. Lo mismo ocurre en la parábola que se conoce como «parábola del hijo pródigo», que, sin duda, podríamos llamar «del amor del Padre» (Lc 15,11-32): el amor del Padre se extiende incluso al pecador convertido y llama al hermano mayor a asociarse con él, a «alegrarse con él», a amar al hermano menor, a pesar de las diferencias que los separan.

La parábola del buen samaritano (Lc 10,29-36) da todavía un paso más en este sentido. Su clave reside en una especie de inversión de la situación. Al «jurista» que le pregunta —a propósito de la interpretación del doble mandamiento del amor— quén es su prójimo, Jesús, tras haber contado la historia del infeliz abandonado por dos hombres piadosos y socorrido por un samaritano, le pregunta con curiosidad: «¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?» (v. 36). Lleva así a su interlocutor a identificarse no con una u otra persona caritativa, sino con la que tiene *necesidad de ser socorrida*. La pre-

gunta «¿quién es el prójimo al que debo amar?» siempre será «paternalista» y, por eso mismo, estará en contradicción con la realidad profunda del amor. Este no puede nacer realmente más que donde se acepta no ya amar y ayudar, sino ser amado y ayudado... hasta por un samaritano, es decir, por un enemigo o una persona insignificante³⁹.

El amor une al hombre y la mujer, a lo universal y lo particular, a Dios y el mundo. Donde mejor expresa el amor su capacidad de conjunción es en la doble exigencia de centrarse en la elección de un objeto concreto al mismo tiempo que se abre a la grandeza infinita del mundo. Amar es elegir y mantenerse fiel a esta elección, pero amar es también desbordar y compartir, dar y perdonar, es decir, dar generosamente, sin cálculos mezquinos, sin llevar cuenta, «hasta setenta veces siete» (Mt 18,22ss). El amor no puede ser mezquino, no conoce límites ni fronteras, «lo excusa *todo*, lo cree *todo*, lo espera *todo*, lo soporta *todo*» (1 Cor 13,7); no duda en llegar incluso al «enemigo» (Mt 5,44), que más bien parece que debería ser objeto de odio. Todo el amor al *mundo* se descubre únicamente en gestos y miradas *particulares*, pero su plena expresión sólo se da en la medida en que, por su candor, espontaneidad y generosidad desbordante, dilatan lo singular hasta las dimensiones de lo universal.

El amor es un «camino perfecto» (1 Cor 12,31) que conduce de la intimidad del «yo» (que confiesa que «sin amor no es nada», 1 Cor 13,1-3) a los arcanos del mundo futuro, en que «Dios lo será todo para todos» (1 Cor 13,8-13; 15,28). Ahora bien: este camino está hecho de actos de amor (1 Cor 13,4-7), donde se perfilan los grandes rasgos de la ética del amor.

Ésta tiene ante todo como función despejar el terreno, como indica la serie de negaciones de los versículos 4-5 (el amor no tiene envidia, no se jacta, no se engríe, no es grosero, no busca lo suyo, etcétera). Hace sitio al otro y, con humildad (Flp 2,3-4), «abaja al que ama para elevar al otro» (2 Cor 11,7). «Lucha contra la injusticia» (1 Cor 13,6) y «se alegra con la verdad», la cual hace de todo hombre una criatura de Dios, digna de atención y de amor.

Por eso el amor lleva el sello de la pasión. «Lo excusa *todo*, lo cree *todo*, lo espera *todo*, lo soporta *todo*» (v. 7). No puede ser tibio (Ap 3,15), lo mismo que no puede ser mezquino. Todo amor es apasionado, como demuestra la pasión por la que —en Jesucris-

³⁹ Cf. también 1 Cor 8,3: «El conocimiento engríe, lo constructivo es el amor. Quien se figura haber terminado de conocer algo aún no ha empezado a conocer como es debido. En cambio, al que ama a Dios, *Dios lo reconoce*» (cf. también 1 Jn 4,8-10).

to— Dios compromete su amor por el mundo. En el mismo centro del mundo, «el amor de Dios derramado en los corazones» (Rom 5,5) construye la figura de un mundo transfigurado, que vive de y por este amor que «no falla nunca» (1 Cor 13,8) y que, al igual que la fe y la esperanza, e incluso más que ellas, «permanece para siempre» (1 Cor 13,13).

Función del cuerpo. El amor, acogida apasionada de la diferencia del otro, no puede ser más que encarnado y concreto. No vive sino en un cuerpo que él transfigura y anima, conduciéndolo a una relación cuya regla suprema y «camino perfecto» no puede ser sino el amor mismo.

En las lenguas bíblicas, lo mismo que en muchas de nuestras lenguas modernas, el término «cuerpo» tiene tres acepciones principales. Significa ante todo la materialidad del mundo, «cuerpo» físico o químico. También indica la realidad concreta de la persona, un «cuerpo» que yo estoy llamado a animar con una presencia. Finalmente, expresa el peso concreto de las realidades sociales, «cuerpos» sociales o comunitarios. Estas tres formas de corporeidad se hallan vinculadas por mutuas relaciones. Son expresiones de la presencia del hombre en un mundo contingente, carnal, social y comunitario. Constituyen los elementos del juego de la vida que es preciso jugar de acuerdo con la regla de su armonía y plenitud. Tal regla es la del amor o, más bien, la del Espíritu, «tercera Persona» por excelencia, diferencia generadora de un amor que se infunde en los cuerpos, los transfigura y los anima.

Así ocurre en primer lugar con Adán, «el de tierra» (Gn 2,4ss), cuyo Dios, tras haberle modelado con la arcilla del suelo, «sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo».

Así ocurre también con la pareja, que encarna el sentido profundo de la creación y de su relación con Dios (Mc 10,5ss; Gn 1, 26ss; 2,18ss). En la pareja toma cuerpo una forma especial del amor, la conyugalidad, articulación específica de lo privado y lo social, de lo íntimo y lo público. La pareja es también lugar privilegiado de la experiencia fecunda del límite y, por tanto, del amor. Adán, a pesar de haber llegado a la vida por el don del espíritu de Dios, no puede vivir plenamente más que en la medida en que recibe a Eva como compañera, como persona que a la vez lo limita —se pone frente a él— y hace que no sea sólo un vago ectoplasma, sino una persona con identidad definida⁴⁰ que se construye a través de la confrontación del juego y del amor. Eva es «costilla» —en he-

⁴⁰ Cf., sobre todo, A. Abécassis/J. Eisenberg, *Et Dieu créa Ève. A Bible ouverte* II (París 1979) 137ss.

breo, la misma palabra *tsela* significa a la vez costado y costilla—, un límite que define o una parte que nos ha sido arrebatada para siempre, pero que es condición para la acogida, el intercambio, la alegría: «¡Esta sí que es...!» (Gn 2,24). Así se realiza el amor, el cual sólo entra en juego a partir de una ausencia y de una diferencia originales.

Por eso, en la relación corporal que instaura, el amor se manifiesta fecundo. La pareja no es simple suma de dos personalidades distintas, sino «tercera persona» que une y trasciende a las individualidades. En la pareja se esboza también la realidad social y se perfila el futuro. Ahora bien: éstos se encarnan particularmente en el nacimiento del hijo, «tercera persona» específica, expresión de la personalidad generadora de la pareja y de la relación de amor que la hace ser. Con el nacimiento del hijo, la personalidad de la pareja da origen al cuerpo social y a su futuro⁴¹.

La realidad de la pareja puede ser también símbolo o imagen de la relación de Cristo, que ama al mundo a través de la animación y la edificación de su cuerpo, que es la Iglesia (Ef 5,20ss).

La tarea fundamental de la Iglesia es dar cuerpo al amor, edificar los actos concretos, tal como pide Pablo en 1 Cor 13. No es mera casualidad que este «himno al amor» se encuentre dentro de una reflexión eclesiológica que presenta, por una parte, a la Iglesia como cuerpo bien coordinado (cap. 12), y por otra, los dones que en ella otorga el Espíritu a través de los carismas (cap. 14). Ahora bien: el amor no es más que el carisma por excelencia, el foco a partir del cual toman vida los demás (12,31) y en función del cual deben ordenarse. Esta fuerza dinámica vincula el «yo» más personal (13,1-3) con los arcanos del mundo venidero (9-12), perseverando fielmente en los actos del amor (vv. 4-8).

Esta construcción o edificación estructural⁴² al mundo en función del amor que le permite alcanzar su plena vocación de mundo creado. La misión de la Iglesia no es otra que hacer vivir el amor en medio de un mundo que muere por traicionar ese amor que le ha dado vida y que lo impulsa sin cesar a crecer. Pero la Iglesia no vive para sí misma, sino en servicio y por el bien mismo del mundo⁴³, del que ella no es más que un esbozo de su figura final, las

⁴¹ Por eso parece que el amor no puede dejar de tener un aspecto institucional, el matrimonio, que lo inserta en el tejido social.

⁴² Hay más de una analogía entre la forma literaria muy «estructurada» según la cual Pablo presenta en 1 Cor 13 la realidad del amor y su fuerza estructurante.

⁴³ En la gran parte parenética de la carta a los Romanos (caps. 12-15) se entremezclan temas referentes a la vida interna de la comunidad y a su actitud

«arras» (2 Cor 1,22; Rom 5,5; 8,23; 1 Cor 15,20ss), en que, reconciliado finalmente con la creación entera, «Dios lo será todo para todos» (1 Cor 15,28). La comunidad eclesial, cuerpo de Cristo animado por el Espíritu, tiene también como única función hacer vibrar y hacer vivir el cuerpo del mundo.

2. Pruebas

El amor vive de la conjunción fecunda y dinámica entre espiritualidad y diferencia por una parte y fusión-confusión de los cuerpos por otra. Este equilibrio dinámico es frágil y corre en todo momento el peligro de romperse para dejar paso a la hipertrofia de uno de los dos términos que lo constituyen. Por eso el amor camina entre dos tentaciones opuestas, de las que no siempre consigue escapar: la tentación del legalismo secreto de una ética de «manos y corazón puros» y la desviación del anomismo de un «libre» juego de los cuerpos, en el que no existirían reglas de juego.

La era patristica. La teología y la ética patristicas surgen como protesta contra el docetismo⁴⁴, más o menos declarado, del espíritu greco-helenístico y de las herejías gnósticas. Éstas, con el trasfondo de una filosofía del *eros* o bien de una teología de la pura *agape*⁴⁵ —como ocurre en el gnóstico Marción—, no conciben que la creación pueda ser obra del Dios-Amor, y la consideran como mera construcción imperfecta de un demiurgo creador que se revela a través de la imperfección corrompida del Antiguo Testamento. Por eso los Padres del siglo II⁴⁶ tendrán sumo interés en recalcar la corporeidad del amor: realidad del cuerpo de la creación, santificación de la sexualidad concreta, constitución de un *corpus* de las Escrituras en que se incluye el Antiguo Testamento, afirmación de la esperanza en la resurrección de los cuerpos, etc.

Desde esta perspectiva, el amor sexual y carnal, lejos de ser despreciado, se encuentra revalorizado y, al mismo tiempo, se afirma la dignidad del matrimonio. «Es absolutamente necesario —afir-

ante el mundo. Después de pedir que se respete a las autoridades (Rom 13, 1-7), Pablo continúa: «A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo..., pues el que ama al otro tiene cumplida la ley» (13,8-12). Los cristianos tienen también una sola deuda con el mundo: la del amor que se les ha revelado.

⁴⁴ Del griego *dokeo* = parecer. Según el docetismo, Cristo sólo tomó apariencia de hombre y la encarnación no fue más que un simulacro.

⁴⁵ Cf., por ejemplo, *El banquete* de Platón.

⁴⁶ Cf. Ignacio de Antioquía, *Smyr.* 7; Ireneo, *Adversus haereses* III, XI, 3; III, XX, etc.

ma Clemente de Alejandría a comienzos del siglo III— que nos hacemos por el bien de nuestro país, para la procreación de los hijos y, en la medida en que de nosotros dependa, para la perfección del mundo... pues el hombre se hace imagen de Dios en la medida en que coopera con Dios a la creación del hombre»⁴⁷.

La teología patrística tendrá que entablar una doble lucha: contra la rigidez puritana de las tendencias que rechazan toda posibilidad de «comercio carnal» y contra el laxismo de las sectas que invitaban al desenfreno y a las relaciones sexuales libres. Pero no siempre es capaz de encontrar un equilibrio satisfactorio en su valoración de la sexualidad⁴⁸. Con todo, consiguió evitar los unilateralismos extremos y mantuvo siempre la afirmación de la bondad del matrimonio. Pero no sólo aquí se revela la profundidad de la reflexión de los primeros cristianos sobre la realidad del amor.

El mismo término *agape* experimenta en dicha época una evolución semántica sorprendente: las comidas fraternales que acompañaban a la celebración de la eucaristía son llamadas ágapes⁴⁹. Con ello se indicaba que el acto privilegiado por el cual el amor entra en el cuerpo del mundo para transfigurarlo no es otra cosa que la realidad del don y del perdón que, en la cruz y la vida fraterna, tienen lugar en esa comunidad llamada Iglesia, edificada alrededor del memorial de esta realización del amor, para el servicio del mundo.

La descripción que Tertuliano hace de los ágapes (*Apologético*, 39) es especialmente significativa a este respecto. Además de los elementos propiamente «eucarísticos» —memorial del don del amor y encarnación de este don en el cuerpo de la creación simbolizado por el pan y el vino— se desarrollan de forma especial dos temas.

El primero se refiere a la encarnación particular del amor que se realiza en el «cuerpo»⁵⁰ de la comunidad eclesial. Esta, basada en la realidad del don y del perdón, sólo puede vivir dando y compartiendo, de una forma material y concreta, mediante la participación en una comida común, en torno a la cual se organiza toda una red, desde el reparto de lo sobrante de la comida, distribuido entre los ausentes (enfermos, pobres, impedidos, etc.), hasta la mutua

⁴⁷ Clemente de Alejandría, *Paed.* II, 10, 83, 2; cf. también *Strom.* III y *Paed.* II, 91, 2 y 92, 2.

⁴⁸ Cf. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, pp. 81-111; A. Nygren, *Eros et Agape* II y III; H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce* (París 1971).

⁴⁹ La primera vez que se menciona es en Judas 12 (y quizá en 2 Pe 2,13). Alusiones en la literatura cristiana antigua a los ágapes: Ignacio, *Smyr.* 8, 2; Clemente de Alejandría, *Paed.* 2, 1, 4; *Strom.* 3, 3, 10; Tertuliano, *Apol.* 39.

⁵⁰ Cf. *Apol.* 39, 1 y 21.

ayuda material y las actividades caritativas⁵¹. Esta «red caritativa» distingue —a los ojos del mundo exterior— a la comunidad cristiana, provocando admiración y envidia: «¡Ved cómo se aman!» (39,7).

Un punto fundamental en toda reflexión sobre los «ministerios» o «servicios» en la Iglesia es precisamente la organización de la «presidencia» de la eucaristía, del buen desarrollo de los ágapes⁵² y de la «red caritativa», lo cual conduce a la creación de un «cuerpo» ministerial específico. Este último no es nunca más que una nueva manifestación de la necesidad que el amor tiene de tomar cuerpo, siempre que éste se mantenga plenamente sometido a la realización del amor. Según el apóstol Pablo, el amor, «camino supremo», ordenado, estructurado y organizado por diversos «dones» (carismas) del Espíritu, no se realiza sino edificando y construyendo (1 Cor 12-14)⁵³.

El segundo tema abordado por Tertuliano es que la edificación de este amor (de la comunidad eclesial) sólo tiene sentido si está al servicio del mundo. Lejos de replegarse sobre sí misma, la Iglesia debe presentar al mundo el amor que la anima, a fin de que también el mundo sea transformado. Por eso, sobre todo en sus reuniones, los cristianos «rezan por los emperadores, por sus ministros y por los poderes, por la situación presente, por la paz del mundo, por el aplazamiento del fin» (39,2). Tertuliano termina su presentación de los ágapes con estas palabras: «Somos en conjunto lo que somos por separado; todos juntos somos lo que somos en particular, sin perjudicar a nadie, sin entristecer a nadie. Cuando se asocian hombres bondadosos, hombres honrados, hombres piadosos, hombres castos, no se puede hablar de facción, sino de *servicio* ('curia')» (39,21).

Así, tomando cuerpo en lo más profundo de la experiencia del mundo, la *agape* teje la trama del mundo futuro, de un universo pacificado que vive en la plenitud. La *agape* es fruto del Espíritu, es el mismo Espíritu, en el que el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre, como dirá admirablemente san Agustín⁵⁴. Establece relaciones de confianza y crea unas estructuras que no pueden ser je-

⁵¹ *Apol.* 39, 16; cf. también Justino, *Apol.* I, 65-67.

⁵² Éstas presentaron algunas veces problemas, como se intuye en 1 Cor 11.

⁵³ Cf. M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes — Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul* (1966); G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne* (París 1955); A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie — Les premières étapes du cursus clerical* (París 1977); E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Madrid 1983).

⁵⁴ Cf. *De Trinitate* VII, 12-14.

rárquicas ni monárquicas, sino de convivencia y de diálogo en que es necesaria la participación de todos⁵⁵. Sin embargo, no es fácil guardar el equilibrio entre una exaltación desencarnada de la fuerza del Espíritu y una apología deshumanizante del cuerpo que corre el peligro de «caer en el vacío». En la historia posterior, esta dificultad aparece con toda claridad en dos tentaciones opuestas, que tienden a desequilibrar la realidad del amor: la experiencia mística que exalta el espíritu en detrimento del cuerpo y el progreso técnico que hipertrofia el cuerpo, con peligro de vaciarlo del espíritu.

La experiencia mística. «Y ésta es la operación del Espíritu Santo en el alma transformada en amor, que los actos que hace interiores es llamear, que son inflamaciones de amor, en que, unida la voluntad del alma, ama subidísimamente, hecha un amor con aquella llama»⁵⁶.

La experiencia «mística» cristiana se presenta esencialmente como experiencia del «misterio» o del más oculto secreto de todas las cosas, el amor. Así, Bernardo de Claraval (s. XII) funda y organiza la orden del Císter, siguiendo una carta magna de la caridad que traza el camino del amor desde la humildad al éxtasis, según los términos mismos del *Tratado del amor de Dios*⁵⁷. En el siglo XX, santa Teresa de Lisieux podrá escribir: «Comprendí que sólo el amor hacía actuar a los miembros de la Iglesia y que si se apagara el amor, los apóstoles no anunciarían ya el evangelio, los mártires se negarían a derramar su sangre... Comprendí que el amor encerraba todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que englobaba todos los tiempos y todos los lugares... en una palabra: ¡que es eterno!... en el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor... así lo seré todo... ¡¡¡Así se realizará mi sueño!!!»⁵⁸.

«La unión mística» aparece muchas veces como el centro mismo de la vida espiritual⁵⁹ y se expresa con frecuencia en los términos del amor más físico y concreto: «Entonces la amada se dirige hacia el más bello de los Esposos, que mora en las estancias ocultas de

⁵⁵ Cf. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios* (Salamanca 1983).

⁵⁶ S. Juan de la Cruz, *La llama de amor viva*, 1, 3; cf. también L. Garde, *Thèmes et textes mystiques* (París 1958) 197-214.

⁵⁷ Se encontrará una antología preciosa de los textos místicos en los tres volúmenes de L. Bouyer/J. Leclercq/F. Vandembroucke/L. Cogne, *Histoire de la spiritualité chrétienne* (París 1956-1965). Véase también el artículo *Mystique chrétienne*, en *Dictionnaire de la vie spirituelle* (París 1983).

⁵⁸ *Histoire d'une âme. Manuscrits autobiographiques* (París 1972) 222.

⁵⁹ Obsérvese también la equivalencia relativa entre los términos «espiritualidad» y «mística», que expresan a la vez el origen (espíritu) y la cualidad (misterio) de esta experiencia.

la divinidad invisible: allí encuentra el lecho de amor, y la libertad del amor, y el abrazo suave de Dios. Entonces nuestro Señor dice:

—¡Levántate, alma!

—¿Qué ordenáis, Señor?

—Debes despojarte...

Entonces se hace un prolongado silencio entre ambos. Él se da a ella, ella se da a él...»⁶⁰.

En sí misma, la experiencia mística (en el cristianismo y fuera de él) supone una participación del cuerpo. Pero esta relación de la mística con el cuerpo puede debilitarse, y éste constituye, sin duda, su principal peligro.

Introducida en el más íntimo secreto del amor, la mística intenta trascender la realidad física del cuerpo por no decir que la suprime. Pero no se puede vivir sin cuerpo. De ahí las manifestaciones corporales más o menos extraordinarias (estigmas, catalepsias, levitaciones, etc.) que jalonan el itinerario místico y expresan corporalmente su inexpressable realidad. ¿Manifestación patológica de las tendencias reprimidas o señal extraordinaria de la total trascendencia de Dios, de su Espíritu o de su amor? Sin duda, las dos cosas a la vez.

Pero la distorsión de la vivencia mística corporal se manifiesta también en su relación con la realidad del cuerpo del mundo e incluso del mismo cuerpo eclesial. En efecto, la mística se desarrolla al margen del mundo, lejos de él. Así, los primeros místicos cristianos (como san Antonio en el siglo III) huyen al desierto y el monacato se convierte en el gran eje de la mística. Además, la mística tiende constantemente a un saber oculto, a una gnosis secreta en la que no puede entrar el común de los mortales. Y la experiencia espiritual provoca una tensión que afecta a la misma comunidad eclesial. Incluso cuando tal experiencia se realiza en una «comunidad» monástica es siempre y esencialmente una aventura personal e individual del alma ante su Salvador y, en todo caso, trasciende los criterios de pertenencia eclesial, instaurando una especie de confraternidad universal más allá incluso de las barreras confesionales.

Pero precisamente entonces es cuando se manifiesta toda la fe-

⁶⁰ L. Bouyer/J. Leclercq, *op. cit.* II, 451. El texto es de Matilde († 1295), y describe, a la luz de la divinidad, el diálogo entre el alma y Cristo, su amado. Obsérvese también el parentesco entre este tipo de mística y el amor cortésano, fruto concreto del estado de cristiandad; cf. sobre todo D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, y R. Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (París 1980). Véase un enfoque renovado de la mística según las ciencias humanas en M. de Certeau, *La fable mystique* (París 1982).

cundidad de la realidad mística cristiana: mantiene abierta sin cesar la trascendencia de la diferencia. Dios está siempre más allá, el amor es siempre inefable, al hombre se le escapa en todo momento su fuente más secreta. Esta es extraordinaria y sumerge al hombre en un éxtasis que lo pone «fuera de sí», lo eleva por encima de él mismo. Es signo de la paradoja del amor que no puede unir más que lo que en principio es diferente. La diferencia se mantiene incluso en la cumbre de la unión mística: «In ipsa unione semper creatura manemus», decía Jan van Ruysbroek en el siglo XIV.

La experiencia mística cristiana es signo de una alteridad que el hombre no puede controlar. Por eso traza las líneas de una conducta o de una ética impregnada de espíritu y de amor, incapaz de perderse en los engranajes de un funcionamiento técnico sin objeto ni sentido. Por otra parte, la mística debe tener siempre presente que el espíritu y la universalidad del amor sólo pueden manifestarse a través de seres y cuerpos concretos.

El universo de la técnica. El mundo técnico puede compararse con un conjunto de cuerpos carentes de espíritu: simples herramientas que se limitan a prolongar la actuación del cuerpo humano (acción de la mano, articulación de los miembros, etc.)⁶¹, mecanismos en cuyo desarrollo se basa el prodigioso impulso de la técnica moderna, pero cuyo modelo inspira también la concepción del hombre y la configuración de la sociedad moderna⁶². Pero estos diversos mecanismos tienden a seguir su propio desarrollo, a convertirse en sistemas técnicos⁶³ que —lejos de permitir al hombre, como pensaba Descartes, ser el «señor y dueño de la naturaleza»— se independizan, escapan al control de su «creador» y se vuelven contra él. Es lo que sucede con la contaminación o el armamento nuclear, con el desarrollo de las grandes urbes o la agobiante organización de las sociedades modernas. Hundido en el universo técnico, el hombre está en peligro de deshumanizarse,

⁶¹ Sobre el origen y la historia de la aventura técnica, cf. M. Maus, *Sociologie et anthropologie. Les techniques du corps* (París 1950); A. Leroi-Gourhan, *Évolution et techniques: 1. L'homme et la matière* (1943); 2. *Milieu et techniques* (1945); *Le geste et la parole: 1. Technique et langage* (1964); *La mémoire et les rythmes* (París 1965).

⁶² Cf. S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (París 1968) 230ss; D. S. Landes, *L'Europe technicienne* (1976); L. Mumford, *El hombre y la técnica* (1971).

⁶³ Este punto de vista ha sido defendido sobre todo por J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (París 1954); *Le système technicien* (París 1977).

de perderse en una soledad absurda y sin objetivo. El mundo técnico es así el de la pura función que destierra la pasión y el amor, reduciendo al hombre a la condición de mero cuerpo, engranaje anónimo.

Esto se comprueba sobre todo en el plano de la sexualidad y del amor. Nuestro universo técnico da lugar a una «ciencia del sexo» (la sexología), de indudables repercusiones terapéuticas. La inestabilidad de las parejas y el aumento del número de divorciados son signos de esta tendencia del amor moderno a inspirarse en un sistema mecánico de funcionamiento. La familia en sentido amplio deja paso a la familia nuclear; ésta desaparece ante la pareja que, a su vez, se rompe contra las reivindicaciones de libertad individual de cada uno de sus miembros⁶⁴. Así, «el amor» engendra hoy, en muchos casos, soledad. Pero el individuo se encuentra en seguida «fragmentado» en «vidas» paralelas o en diversas funciones autónomas que presentan grandes dificultades de comunicación⁶⁵.

Nunca ha sido tan urgente recuperar la fuerza del amor; y no precisamente para huir del tecnicismo del mundo moderno ni para condenarlo. La misma fe cristiana tiene parte de responsabilidad en el advenimiento de dicho tecnicismo y en la celebración de la corporeidad del mundo. Muchas veces se pregunta por qué —dado que no había ningún impedimento «técnico»— otras civilizaciones distintas de la civilización occidental y «cristiana» no han conocido el desarrollo científico y técnico que nosotros conocemos. No cabe duda de que es la concepción judeocristiana de la creación, separada, desacralizada, confiada a la responsabilidad del hombre, la que permitió a la sociedad occidental lanzarse a la aventura técnica⁶⁶.

Y no hay nada que reprochar a esta liberación. Es absurdo negar todo lo que debemos al progreso: posibilidades antes desconocidas, mayor bienestar, mejor situación sanitaria, nuevas posi-

⁶⁴ Cf., sobre todo, E. Shorter, *Naissance de la famille moderne, XVIII^e-XX^e siècles* (París 1977 [1975]).

⁶⁵ Cf. los análisis y advertencias de un J. Attali, por ejemplo, *L'ordre cannibale. Vie et mort de la médecine* (París 1979); *Histoires du temps* (París 1982).

⁶⁶ Ésta es la tesis defendida por D. Bonhoeffer en *Resistencia y sumisión* [1951] (Barcelona 1969), y adoptada por los teólogos de la «secularización» y de la muerte de Dios: cf. H. Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1973). Y, en otro plano, P. Gisel, *La création* (Ginebra 1980) 173ss, y R. Mehl, *Le rôle de la Bible dans la formation de la conscience européenne*, en R. Crippa, *Coscienza civile et esperienza religiosa nell'Europa moderna* (Brescia 1983) 25-40.

bilidades de disfrute real, desarrollo de la comunicación a escala universal... Pero tampoco conviene olvidar los inconvenientes que ya hemos mencionado: soledad, fragmentación, aglomeración, estrés, contaminación, miedo a un desastre final.

Sin embargo, el universo técnico ha llegado a ser una especie de segunda naturaleza para el hombre actual. Es *nuestro nuevo cuerpo*. Reduplica a la naturaleza y prolonga los cuerpos, se mezcla con éstos y los transforma, hasta el punto de que es muy difícil disociarlos: nuestro universo es técnico⁶⁷. Y, de la misma manera que nuestros antepasados remotos debían arreglárselas con una naturaleza que los alimentaba y hechizaba, pero al mismo tiempo los sumergía, los amenazaba y les privaba de la posibilidad de alimentarse en unas partes, o de vivir en otras, nosotros debemos aprender a vivir en el seno de un mundo técnico fascinante y mortal a la vez. Nos hallamos ante una nueva celebración del cuerpo, enriquecida por una inmensa variedad de posibilidades y, al mismo tiempo, amenazada por la soledad y la destrucción que lleva en su seno: su tentación permanente consiste en liberarse del amor, única realidad que puede darle vida.

Éste es nuestro mundo, el que debemos (como cuerpo) habitar, asumir, «cultivar y guardar» (Gn 2,15) y humanizar. No se trata de estar a favor o en contra de la técnica, sino que, como acontece con la misma creación, debemos desacralizarla para poder habitarla⁶⁸ de un modo humano que responda al amor y a las exigencias del espíritu. Adán, según Gn 2, está llamado a «custodiar y cultivar» el jardín del Edén a fin de habitarlo y humanizarlo mediante la acogida de Eva y la vida que su presencia le llama a adoptar.

El amor habita y humaniza, es fuerza de integración, modela y crea. Permite escapar al aislamiento solitario y a la fragmentación despersonalizante. El amor es en todo momento conjunción del «tú» más personal con el más amplio horizonte universal, a través de la animación de una vida comunitaria, «eclesial».

Encontrar las nuevas formas de esta integración y de esta personalización, ponerlas al servicio de un progreso realmente crea-

⁶⁷ Hasta nuestros bosques y campos, que representan para nosotros «la naturaleza» por excelencia, son fruto de la técnica humana.

⁶⁸ Cf. H. R. Müller-Schwege, *Technik und Glaube* (1971); J. Ladrière, *Technique et eschatologie*: RHPR 54 (1974) 485-493; *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technique aux cultures* (París 1977); A. Dumas, *Prospective et prophétie* (París 1972) 149ss; *Éthique et technique*: RHPR 54 (1974) 495-506; Y. Spiegel, *Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik I* (Munich 1979) 247-281.

dor⁶⁹ que, sin abandonar para nada la realidad de la creación, la asuma, la trascienda y la lleve a su pleno desarrollo constituye la tarea de una ética del amor, el misterio de la «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ap 22,5). Ésta sólo puede ser obra del Espíritu que, a través de la vida misma del cuerpo de la Iglesia, inscribe en lo más profundo de los corazones la nueva alianza y nueva ley que hacen de los corazones humanos no «corazones de piedra, sino verdaderos corazones de carne» (Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26; 2 Cor 3,3-6).

BIBLIOGRAFIA

- J. M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona 1981).
 Id., *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, 2 vols. (Mulhouse 1976).
 H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).
 A. Bieler, *Chrétiens et socialistes avant Marx* (Ginebra 1982).
 V. J. Bourke, *Histoire de la morale* (París 1970).
 G. Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo* (Salamanca 1983).
 J.-F. Collange, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament* (Ginebra 1980).
 A. Dumas, *Perspectiva y profecía* (Salamanca 1974).
 Id., *Théologies politiques et vie de l'Église* (Lyon 1977).
 J. Ellul, *Le vouloir et le faire. Recherches éthiques pour les chrétiens* (Ginebra 1964).
 G. Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale* (París 1954).
 A. Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique* (París 1978).
 R. Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne* (París 1967).
 Id., *Ética católica y ética protestante* (Barcelona 1973).
 J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
 J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1977).
 M. Oraison, *Una moral para nuestro tiempo* (Barcelona 1968).
 S. Pinckaers, *Réflexions pour une histoire de la théologie morale: «Nova et Vetera»* 1 (1977) 50-61; 2 (1977) 118-131; 3 (1977) 209-221; 4 (1977) 269-287.

⁶⁹ Teilhard de Chardin ofrece, en este sentido, un modelo, si no plenamente convincente, al menos muy interesante; cf. también los ensayos de G. Ewald, *Der Mensch als Geschöpf und kybernetische Maschine* (1971); E. Moser, *Wir Schöpfer* (Coire 1982).

- Id., *Morale catholique et éthique protestante*: ibíd., 2 (1978) 81-95.
 Id., *Esquisse d'une morale chrétienne*: ibíd., 2 (1980) 102-125.
 P. Rémy, *Foi chrétienne et morale* (París 1973).
 R. Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique* (París 1974).
 R. Sublon, *Fonder l'éthique en psychanalyse* (París 1982).
 P. Valadier, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique* (París 1980).
 R. E. O. White, *Biblical Ethics. The Changing Continuity of Christian Ethics*, 2 vols. (The paternoster Press, 1979-1981).
 C. Yannaras/R. Mehl/J. M. Aubert, *La loi de la liberté. Évangile et morale* (París 1972).
 Id., *La liberté de la morale* (Ginebra 1982).

CAPITULO II

COMPETENCIAS TECNICAS
Y ESPECIFICIDAD CRISTIANA

[ANDRÉ DUMAS]

I. MODERNIDAD Y LIBERTADES

Lo que suele preocupar a los que se preguntan actualmente por nuestras sociedades modernas es la crisis económica. Sin embargo, hay que reconocer que hay algo mucho más grave y duradero. Me refiero a la distorsión cultural entre un inmenso apetito de libertades y unos condicionamientos cada vez más fuertes. El acercamiento de estas dos corrientes o «pulsiones» ideológicas y prácticas hace que el mundo actual esté poblado de competencias sin objeto, de medios de información sin contenidos que transmitir, de grupos de presión y poderes sin autoridad ni capacidad de persuasión y, en definitiva, de técnicas posibles sin una ética determinada. Por «esquizofrenia» entiendo la proximidad de dos factores que deberían matizarse mutuamente, corregirse y afianzar sus diversas articulaciones, pero que, de hecho, discurren paralelas sin encontrarse ni interrogarse. Aquí radica el origen de la «enfermedad de nuestra civilización», que, según Freud, está vinculada de forma permanente a la condición humana, poseída por *eros*, enlutado por *thanatos*, empeñado en ocultar —tanto por medio de las religiones, hoy por medio de las ideologías— que esta tensión de malestar es humanamente insuperable. La modernidad ha exacerbado este doble impulso hacia la proliferación del deseo y la fiebre de la producción hasta el punto de que la felicidad ha pasado a ser una realidad poco común, incluso en el mundo de los ricos.

A la *explosión de las libertades*, fórmula básica del siglo XIX, hemos añadido recientemente la explosión de los derechos, fórmula clave del siglo XVIII, y ambas realidades concurren en lo que podríamos considerar como fórmula clave de finales del siglo XX: las liberaciones. Vivimos en un mundo en que cada grupo, incluso los mayoritarios y privilegiados, se siente perseguido y en el que, como ha mostrado René Girard en su libro *Le bouc émissaire*¹

¹ R. Girard, *Le bouc émissaire* (París 1982).

cada grupo se ha lanzado a la búsqueda, semi-histórica, semi-mágica, del factor externo, que sería la causa de esta supuesta opresión. Estas explosiones frustradas dan lugar a discursos críticos. El individuo se siente marginado y sometido a una múltiple dominación. Corremos el peligro de no poder saborear las libertades, a pesar de poseerlas en el plano personal, ni los derechos que se nos garantizan constitucionalmente. Asistimos así a la paradoja de una modernidad amarga, a pesar de que disfruta de numerosas ventajas que no han tenido las generaciones que nos han precedido y que ni siquiera han alcanzado aún muchos países contemporáneos.

En el arte y la literatura modernos abundan los testimonios de este grito explosivo y se resalta una situación de soledad en la que, con frecuencia, nos sentimos reflejados. El cine ha multiplicado también, mucho más en nuestros días que en sus comienzos, el crudo lenguaje del aislamiento y desconocimiento mutuos, tan característico de la tragedia moderna desde Kafka hasta Beckett, desde Michelangelo Antonioni hasta Jean-Luc Godard².

Las libertades son fundamentales para todo hombre y también para el cristiano, ya que sin libertad no puede existir expresión ni revelación, elección ni fe. Pero toda libertad se realiza en situación, de lo contrario sería devorada por fantasmas internos o por utopías externas. Cuando se limita a explotar, la libertad corre el riesgo de ser como la dinamita, que sólo sirve para destruir. En este caso, y en todos, el abuso elimina los aciertos, lo mismo que el exceso impide el sabor.

Sin embargo, la modernidad no es mera explosión, aun cuando culturalmente sea ésta su constante más fuerte desde el surrealismo. La modernidad lleva también consigo el inmenso avance de una lógica, esencialmente binaria, en todos los ámbitos de la vida. Si el existencialismo de Sartre se inscribe bajo el signo explosivo del ser no sustancial, el estructuralismo de un Lévi-Strauss, por ejemplo, se inscribe bajo el signo de la localización de las conexiones lógicas que aparecen en las sociedades etnológicas más antiguas, y que marcan las sociedades históricas en forma de accidentes, acontecimientos, individuos. Las ciencias humanas se han propuesto descubrir las «lógicas» ocultas. Pero este desarrollo de la lógica del vivir³ se produce en el mismo momento en que la sociedad

² Cf. J.-M. Domenach, *Le retour du tragique* (París 1967); *Le sauvage et l'ordinateur* (París 1976); este título ilustra perfectamente el objetivo del presente apartado. Cf. igualmente Francine y André Dumas, *L'amour et la mort au cinéma, 1945-1982* (Ginebra 1983).

³ Tomo el título del gran libro de François Jacob *La logique du vivant* (París 1975).

técnica inventa nuevas máquinas que, paradójicamente, realizan operaciones que parecían reservadas al espíritu humano: memoria, estrategia, solución. Naturalmente, se trata de una transposición metafórica, pues es el hombre mismo quien crea el fantasma del peligro inminente de verse reemplazado por máquinas. Pero este fantasma es significativo. Quiere decir que, en lugar de sentirse complacido ante el crecimiento de sus instrumentos de conocimiento, el hombre moderno se siente desposeído y condicionado por una lógica que escaparía a cualquier intervención suya.

En mi opinión, el distintivo de nuestra modernidad es la contradicción entre las explosiones libertarias y las reclusiones lógicas entre su ludismo y sus ordenadores. Estamos ante una situación de desazón y de amenaza de esquizofrenia.

II. SABERES Y VALORES EN LA MODERNIDAD

Por dominio entiendo exactamente lo que la palabra de Dios permite y promete al ser humano en los dos relatos bíblicos de la creación: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra» (Gn 1,28). Este relato resulta alentador en un marco cósmico en el que las imprevisibles fuerzas naturales quedan descartadas por un acto creador de Dios que suprime el caos, pero su amenaza destructora sigue estando presente: la creación podría volver al caos. El pasaje del segundo relato es más bien una advertencia dentro de un marco intimista, en el que las amenazas, esta vez culturales, pueden también separar, dislocar y destruirlo todo, si el ser humano no se convierte en guardián de su hermano y del mundo entero: «El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el parque de Edén, para que lo guardara y lo cultivara» (Gn 2,15). «El Señor dijo a Caín: '¿Dónde está Abel, tu hermano?'. Respondió: 'No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?'"» (Gn 4,9).

El dominio humano, según la Biblia, es a la vez dominación y tutela o, si se prefieren términos más modernos tomados de la técnica y de la ecología, manipulación y respeto, poder y atención, medios y finalidades. Cuando se produce una disociación entre estas dos dimensiones, la cultura vacila y se pregunta si sigue practicando un saber animado y guiado por valores.

He hablado en este caso de vacilación de la modernidad y no de esquizofrenia, pues las amenazas de disociación las percibimos todos, ya se trate de las amenazas procedentes de la energía nu-

clear, cuyas primeras manifestaciones han sido devastadoras; de la producción en serie y del consumo, que han provocado el automatismo y la inflación de una publicidad vacía, o de las manipulaciones genéticas, cuya novedad alimenta a la vez la esperanza de prevenir y a veces de curar malformaciones, pero también el temor de una eugenesia inquisitorial y dictatorial. Podríamos multiplicar los ejemplos de disociaciones entre los medios disponibles y los fines más vacilantes. La modernidad corre el peligro de fragmentarse en dos campos: el de los que piensan que todo dominio será siempre beneficioso, en la medida en que aumenta el poder de lo cultural y de sus intenciones sobre lo natural y sus debilidades, y el de los que opinan que la técnica artificial ha dado ya demasiadas pruebas de su capacidad de destrucción, de su despilfarro y de su codicia como para no ver en ella una realidad maléfica.

La vacilación se refiere a la legitimidad de un saber cuyo único objetivo sería fomentar la condición de dueño, pero no la de guardián. ¿De qué sirve perfeccionar y aumentar los armamentos si su fin no es la defensa, sino un exceso de sofisticación? ¿De qué sirve hacer trasplantes cardíacos si, en último término, no garantizan la vida? ¿Para qué queremos rodearnos de múltiples medios de comunicación si, paralelamente, se debilita la expresión, la calidad y la perfección de lo que se comunica? ¿Por qué celebrar la aparición de los medios audiovisuales si su fruto es la desnaturalización de lo conceptual, de lo afectivo y hasta de lo imaginativo? El incremento de los logros y competencias técnicas se ve rodeado de dudas en cuanto a su valor cultural, moral y espiritual.

Sin embargo, no se trata de limitar los saberes, de alarmarse *a priori* ante su precisión y cualidades técnicas. Lo que interesa es articular más claramente entre sí los niveles de *competencias*, introducir en medio de ellos la especificidad de la fe, renunciar a una valoración unilateral del conocer a expensas del escuchar y el obedecer y, finalmente, recordar que lo imprevisible es con frecuencia no tanto lo catastrófico cuanto lo oportuno.

III. NIVELES DE COMPETENCIA

La distinción es una operación reflexiva más elaborada que la simple descripción fenomenológica de las diferencias. La distinción clarifica allí donde la extrapolación induce a concordismos sin sentido y, por lo mismo, a escándalos inútiles, tanto si se trata de la fe como de la razón. Las competencias se respetan mutuamente gracias a la distinción, sin que su jerarquización, abusivamente

establecida en un sentido, se invirtiera por reacción en sentido contrario. La subordinación medieval ordenaba las diversas ramas del saber humano al conocimiento teológico del bien supremo. Esto se invirtió cuando la teología, calificada de especulativa, metafísica y finalmente marginal, perdió su preponderancia en favor de unas ciencias positivas de estructura matemática. En los dos casos, que he simplificado hasta el extremo: el de la subordinación medieval de los niveles del saber a la contemplación de lo inteligible inefable y el de la subordinación moderna de estos mismos niveles a la verificación de los datos experimentales, se produce cierta extrapolación. No se habla de los mismos saberes, aunque en ambos casos parezcan emplearse los mismos métodos en una especie de continuidad progresiva, que lleva de lo más próximo a lo más remoto y de lo más cierto a lo más incierto.

Al describir la situación esquizofrénica de la modernidad, dividida entre impulsos explosivos y rigideces estructurales, he expresado su inquietud, su vacilación entre la embriaguez del saber dominador y la falta de orientaciones éticas. A este respecto, quizá estemos todavía a tiempo para renovar una alianza fecunda entre competencias técnicas y especificidad cristiana. El mundo técnico ya está dejando sentir sus esquizofrenias culturales y sus vacilaciones morales. No se trata de que la teología quiera mantener su imperio, con censuras y condenas, sobre el mundo científico y técnico. No estamos ya en la época de las tres heridas que Freud pensaba haber descubierto en el narcisismo antropocéntrico, precedente, según él, de la tradición bíblica: el geocentrismo, atacado por Galileo, a pesar de que la tradición bíblica es antropocéntrica, pero de ningún modo geocéntrica en cuanto a las innumerables posibilidades de transformación del universo; el origen divino del hombre, atacado por Darwin, siendo así que los relatos bíblicos explicitan continuamente que el hombre viene del polvo de la tierra y continúa la serie de los animales vivos; finalmente, la eminencia de la razón consciente, que Freud niega y busca al mismo tiempo, mientras que la Biblia no es en modo alguno un himno a una razón humana libre, clara y dueña de sí misma⁴. No creo que estemos en un momento en que la teología se sienta herida y desposeída por el avance de las ciencias a través de las cuales el hombre intenta llegar al conocimiento del universo, de la vida y de sí mismo. Por el contrario, vivimos en una época en que son precisamente estas ciencias las que se sienten atacadas no en la fiabilidad de sus resultados ni en la rectitud de sus intenciones, sino

⁴ Cf. *Iniciación...*, III: *Antropología bíblica*, 475ss.

en las incoherencias de las civilizaciones científicas por ellas engendradas y en las aporías éticas de sus saberes verificables.

En la modernidad parece existir la impresión de que Kant y Hegel no han acertado en la previsión arquitectónica de sus respectivos proyectos. Kant se equivocó al pensar que los principios racionales, aun cuando no tuvieran carácter estatutario y positivo, podían compaginarse siempre con las categorías del entendimiento que actúan sobre los datos de la experiencia. Y Hegel cometió el error de creer que la síntesis ideal de las manifestaciones del espíritu absoluto a través de la historia universal podría llevar a una coherencia total, aunque no totalitaria. La modernidad ha tenido que constatar el doble fracaso de la arquitectura kantiana en su amplitud y de la relectura especulativa hegeliana en su interpretación. Esta doble comprobación, en el plano del saber y del comprender, explica por qué las competencias técnicas modernas están buscando una ética e, incluso, una espiritualidad.

Pero, precisamente en el momento en que las heridas cambian de lugar, es importante no ceder a la tentación de hacer extrapolaciones y al mismo tiempo distinguir claramente los ámbitos de competencia, pues la especificidad cristiana no se suma a las competencias técnicas ni como complemento ni como coronación. Como decía Pascal, es de otro orden, el de la gracia y el de la fe, que no se sobrepone al orden físico de los cuerpos y tampoco al de las razones. Esta distinción no significa una escisión entre racionalismo, en lo que concierne al mundo, y fideísmo, en lo que se refiere a Dios. No conviene olvidar que la Biblia no ha tenido nunca la intención de competir con los conocimientos científicos que el hombre pueda adquirir sobre la naturaleza y el espíritu. La Biblia, como biblioteca de los testimonios proféticos y apostólicos sobre Jesucristo, palabra de Dios manifestada y encarnada, nos ofrece la gracia y no un saber complementario. Por gracia entiendo la confesión de la creación en contra de las ideologías que defienden la armonía o el azar cósmico, la confesión de la reconciliación frente a la ilusión de las supuestas convergencias y de las hostilidades interminables y la confesión de la redención frente a las utopías del futuro y a las entropías del destino. La Biblia nos dice que todo es gracia y que esta verdad está dirigida a una realidad incapaz de decirlo por sí sola.

Así, pues, la gracia destrona y relativiza las explosiones. Les pone el doble límite de un amor a Dios y un amor al prójimo que no consisten en cerrarse, sino en frenar al triunfalismo de la soledad del yo. La gracia destrona también la pretensión de las estructuras que intentan decir la última palabra sobre lo real, pues la rigidez

lógica no es más que una modalidad necesaria para dar forma científica a conocimientos dispersos y no una ideología con un sello determinado, que se encontraría tras nuestras ilusiones de libertad y de elección. La gracia es, por tanto, la palabra pertinente que destrona nuestras competencias cuando éstas se transforman en ideologías perentorias: la ideología moderna de la libertad explosiva y la otra ideología, también moderna, de la lógica de los conjuntos. La gracia no modifica los conocimientos; más bien vela, como palabra desnuda, ofrecida, aceptada y creída, para que las competencias no se transformen en destinos.

La gracia permite también un uso de las técnicas que no las lleve nunca a olvidar que son medios al servicio de un amor, atento al Otro y a los otros, y no meras hazañas encaminadas a demostrar su creatividad. En cierto sentido, la gracia no sustituye las vacilaciones por soluciones obligatorias, sino que da a estas vacilaciones un valor propiamente ético, pues quien vacila, reflexiona y se pregunta en cada caso por el bien o el mal que la técnica puede producir al hombre. En resumen, la gracia aumenta la vacilación y le permite transformarse en convicción y obediencia.

En mi opinión, es Jean Ladrière el autor contemporáneo que mejor ha elaborado, en la línea de Pascal, un intento de orientación entre los niveles de competencia⁵. Según él, lo primero es la transparencia que las formulaciones *matemáticas* tienen por sí mismas; luego vienen las *ciencias físicas*, en que la resistencia de los datos exteriores viene a corroborar o invalidar el esquematismo de las hipótesis. Las *ciencias humanas* estarían divididas en dos vertientes complementarias: una estructural, que intenta establecer correlaciones lógicas de significantes, y otra vertiente más fenomenológica, que no olvida nunca que, en las conciencias, las intencionalidades se mantienen en el interior mismo de las correlaciones estructurales y, en muchos casos, fuera de ellas. Sólo es posible formalizar una parte de las ciencias humanas. La otra parte sería descripción, simpatía y desciframiento subjetivo. La *filosofía* replantea constantemente la reflexión fundamental sobre el ser en su naturaleza original, con su extensión universal y los modos de relación que podemos mantener, en cuanto espíritus pensantes, con un principio que no tiene esencia personal ni perspectiva intencional con respecto a nosotros. Ladrière sitúa la filosofía de la siguiente manera: «el despliegue propio de tal pensamiento se presentará como

⁵ J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* (París 1970), sobre todo el capítulo VI: *La science, la philosophie et la foi*. Sobre el pensamiento de Ladrière, véase J.-F. Malherbe, *Une épistémologie pour la théologie* (París, Ed. du Cerf).

una reflexión que trata de representar el despliegue mismo del origen; en este sentido, es pensamiento de la constitución. En definitiva, como todas las formas de pensamiento crítico, el pensamiento filosófico apunta a lo real en cuanto dato, y lo hace a través del sistema»⁶. La *palabra de la fe* constituye un quinto nivel de competencia. Pero éste mantiene un contacto libre con cada uno de los otros niveles, aunque sin dejarse definir por ellos de un modo necesario y casi obligatorio que aniquilaría la gracia, cuyo destinatario y garante es precisamente la palabra de la fe. En este nivel, analógicamente también en los demás, el don es más decisivo que los datos. Quien posee es el que acepta ser desposeído. Es más competente el que recibe que el que clasifica, instaura y sistematiza. Los ídolos, ideas e ideologías se estrellan definitivamente cuando sobrepasan su función de símbolos para presentarse como fuentes y fines. Aquí no se corona ni consagra un sistema de poder, sino que se iluminan lateral, vertical e interiormente todos los saberes humanos, que pertenecen al orden del conocimiento, de la naturaleza y de la lucidez y no al de la vocación, el perdón o la gracia⁷. Al respetar estos niveles de competencia, la especificidad cristiana es a la vez más discreta y más fuerte.

IV. ¿EXISTE UNA ESPECIFICIDAD CRISTIANA?

El problema de la especificidad es inevitable y necesario. Sin ella no hay distinción, y, en lenguaje teológico, no hay santidad. La palabra de Dios se convertiría en uno de los numerosos frutos del hombre y del mundo. La gracia quedaría diluida en el bien y en la virtud; la fe se confundiría con una conducta inspirada por la razón, por la voluntad o por la sensibilidad. En pocas palabras: no habría nada nuevo y tampoco una razón para hablar de revelación de Dios si se trata simplemente de una de las manifestaciones posibles de las aspiraciones humanas. ¡Tendría razón Feuerbach y no san Pablo!

Pero el problema de la especificidad tiene el peligro de conducir a una pretensión imposible: mostrar visiblemente que los hombres de fe son mejores que los demás hombres y hacen obras distintas de las que realizan quienes únicamente buscan el bien. Es curioso que las cartas del Nuevo Testamento que hablan de los frutos del Espíritu Santo en el hombre se limiten a una enumera-

ción de «virtudes» que no son sino las buscadas por toda humanidad en su intento de humanizarse: amor a la verdad, dominio de sí, fuerza, paciencia, bondad, dulzura, humanidad, valor, etc. No hay nada de específico en todo ello. Y así debe ser, pues la palabra de la fe no inventa una superhumanidad por su heroísmo, ascetismo ni perfeccionismo. Cualquiera que haga el bien (tanto el no creyente como el creyente) es aprobado por Dios, que no tiene «acepción de personas» (Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,15).

La especificidad cristiana no se sitúa en el plano de una diferencia de valores en el plano del derecho natural o de la moral laica. La especificidad está en que aquí los valores no son un ideal nunca alcanzado, sino un fundamento ya realizado. La roca es cristológica. Por eso las cartas completan el catálogo de virtudes enumeradas con la recomendación «haced esto en el Señor». Jesucristo es el que especifica la moral de la fe haciendo de ella no una ley aplastante ni un deseo inoperante, sino un camino comenzado. Esta especificidad no consiste tanto en una conducta superior a las otras cuanto en la tenacidad de seguir adelante y en la esperanza de llegar. No tengamos miedo a la palabra: es una moral no de excelencia, sobrehumana e inhumana, sino de humana perseverancia, para aquel que cree que el hombre sigue lo que Dios ya ha comenzado y llevará a cumplimiento. Por eso la perseverancia es lo contrario de una resignación que concede la última palabra al destino, tras haber comenzado con el ideal programático y con la ilusión lírica.

La especificidad de la fe consiste en concebir al hombre como capaz de comenzar constantemente de nuevo no bajo el signo de Sísifo, sino de Jesucristo resucitado de entre los muertos. Es una especificidad oculta, pues está asociada a un acontecimiento no constatable empíricamente, y a la vez concreta, ya que se realiza aquí y ahora en la tierra, en los lugares propios de la historia del hombre: vida, salud, muerte, sexualidad, economía, política, derecho, cultura y costumbres.

Esta especificidad deberá mostrar su eficacia en los momentos concretos, teniendo en cuenta qué crisis está atravesando la humanidad, entre qué opciones puede elegir y qué ideología simbólica necesita para afrontar estas situaciones.

Pero la fe en la actuación del mismo Dios determina que esta eficacia se funde en algo distinto de las propias obras, pues en ese caso quedaría condenada a la vanidad del triunfalismo o al desamparo del desaliento.

Existe una relación dialéctica entre las referidas competencias y la especificidad cristiana. Las competencias son totalmente del

⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁷ Varios, *Science et antiscience* (París 1981).

hombre, a quien, según la Escritura, Dios mismo invita al dominio técnico («someted, dominad»: Gn 1,28) y a la responsabilidad ecológica («cultivad, guardad»: Gn 2,15). Nos hallamos, pues, en el ámbito de la audacia y prudencia humanas. La especificidad de la fe hace que el hombre sea capaz de aceptar y recibir la promesa, según la doble palabra de la gracia: obedece y no temas. Esta especificidad une la libre obediencia con la libre confianza, y así puede orientar a las múltiples competencias científicas y técnicas en su prodigiosa y variada tarea.

BIBLIOGRAFIA

1. Las libertades y la lógica de los sistemas

Esta descripción de los dos movimientos que atraviesan la modernidad, uno de los cuales tiende hacia la explosión incontrolada del deseo y el otro hacia una estructura y organización cada vez más cerradas, se inspira en las ideas propuestas por J.-M. Domenach en *Le sauvage et l'ordinateur* (París 1973) y en *Enquête sur les idées contemporaines* (París 1981). Es una descripción lúcida y sencilla, aun cuando ambos movimientos se interfieran y provoquen mutuamente: lo sistemático se abre en la diacronía y lo diacrónico se comprende en el sistema.

a) La explosión de las libertades.

M. Clavel, *Ce que je crois* (París 1975).

Id., *Dieu est Dieu, nom de Dieu* (París 1975).

Id., *Nous l'avons tous tué, ou «ce juif de Socrate»* (París 1977).

A. Glucksmann, *Los maestros pensadores* (Barcelona 1978).

Hay que mencionar en este contexto las obras que han atacado tanto al totalitarismo marxista como al productivismo capitalista, por presentarse como necesidades de la historia y de la expansión.

H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona 1974).

C. Castoriadis, *La institución imaginaria* (Barcelona 1983).

P. Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona 1981).

J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (París 1955).

A. Gorz, *Adiós al proletariado* (Barcelona 21982).

J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid 1984).

I. Illich, *Némesis médica* (Barcelona 1975).

Id., *La sociedad desescolarizada* (Barcelona 41978).

Id., *La convivencialidad* (Barcelona 21975).

J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid 1984).

Ph. Roqueplo, *La partición del saber* (Barcelona 1983).

En este contexto situamos también las obras de René Girard, que intentan desenmascarar las leyes del mimetismo de la agresividad y detener su curso mediante el ejemplo del Cristo, inocente, no violento: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (París 1961); *La violencia y lo sagrado* (Barcelona 1983); *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (París 1978; reeditado en 1983, en la colección «Livres de poche»); *Le bouc émissaire* (París 1982).

b) La organización humana.

Aquí se aplica al campo del comportamiento humano el método estructural, originalmente utilizado en el ámbito biológico.

M. Foucault, *Les mots et les choses* (París 1966).

Id., *L'archéologie du savoir* (París 1969).

P. P. Grassé, *L'homme en accusation. De la biologie à la politique* (París 1976).

K. Lorenz, *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* (Barcelona 1976).

J. Monod, *El azar y la necesidad* (Barcelona 1981).

E. Morin, *El método*, 2 vols. (Madrid 1981-1983).

C. Lévi-Strauss, Los cuatro volúmenes de *Mythologies: Le cru et le cuit* (París 1964); *Du miel aux cendres* (París 1967); *L'origine des manières de table* (París 1968).

Id., *L'homme nu* (París 1971).

J. de Rosnay, *Le microscope* (París 1975).

2. Control de los saberes e incertidumbre de los valores

¿Cómo distinguir y articular adecuadamente la descripción factual, la simbólica interpretativa y el anuncio exhortativo si se siguen aceptando todavía los tres órdenes pascalianos: los cuerpos, las razones y el corazón?

Blondel, Birch, etc., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme* (Ginebra 1980).

A. Ganoczy, *Homme créateur, Dieu créateur* (París 1970).

J. Ladrière, *L'articulation du sens* (París 1970; nueva edición, París 1984).

Id., *El reto de la racionalidad* (Salamanca 1978).

P. Ricoeur, *Histoire et vérité* (París 1950).

Id., *Le conflit des interprétations* (París 1969).

Id., *La metáfora viva* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

3. La especificidad cristiana

La especificidad cristiana se entiende cada vez más como una singularidad, vinculada a la fe en la actuación de Dios, y no como una competencia superior en el campo de los valores humanos.

J. Ansaldi, *Éthique et sanctification* (Ginebra 1983).

D. Bonhoeffer, *Éthique* (Ginebra 1965).

M. Falise, *Une pratique chrétienne de l'économie* (París 1985).

G. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

R. Marlé, *La singularidad cristiana* (Madrid 1971).

J. L. Marion, *L'idole et la distance* (París 1980).

P. Tillich, *El coraje de existir* (Barcelona 1973).

«Concilium» 175 (1982): *Lo humano, ¿criterio de lo cristiano?*

CAPITULO III

«ETHOS» HISTORICOS Y NORMAS ETICAS

[BERNARD QUELQUEJEU]

La ética teológica tiene la misión de enunciar, reflexiva y críticamente, los presupuestos prácticos y las consecuencias morales del mensaje cristiano para sus contemporáneos y también la de interpretar teológicamente las prácticas de las comunidades cristianas. Para cumplir esta función, el teólogo no puede desconocer ningún aspecto de la realidad ética, so pena de incurrir en un doble riesgo, por desgracia no infrecuente: que sus juicios morales no afecten a las costumbres y a las conciencias de las personas a quienes se dirige —como ha acontecido en ciertas condenas, por ejemplo, de los métodos anticonceptivos o de los derechos humanos— y que sus planteamientos desnaturalicen el mensaje cristiano atribuyéndole objetivos y funciones ajenos e incluso contrarios al mismo. Los ejemplos en este sentido son numerosos: bástenos citar la defensa de las cruzadas.

La ética es una realidad compleja, rica y original, pues las costumbres no obedecen a la misma lógica de producción y de reproducción que las ideas: el moralista que no se percate de ello queda descalificado en cuanto tal y se convierte en charlatán o en ideólogo. Sin duda, mostrar las dimensiones concretas, manifiestas u ocultas, de las morales humanas, de las normas éticas y de las instituciones jurídicas en que se expresan, es una tarea ambiciosa. No se puede prescindir de las aportaciones de otras disciplinas, en primer lugar de las que puedan ofrecernos una perspectiva *histórica* y un planteamiento *sociológico*: conviene entender hasta qué punto las costumbres, la ética y el derecho son obras humanas y constituyen modos de producción y de funcionamiento de las sociedades. No deja de tener importancia el hecho de comenzar por la historia y, por tanto, evocando algunos de los datos constatados por el historiador, ya que algunos de ellos han desempeñado un papel decisivo en el concepto que de estas realidades se ha formado el hombre moderno.

I. DIVERSIDAD DE «ETHOS» Y DE MORALES

1. Una constatación

La pluralidad y diversidad de las morales concretas vividas por los grupos humanos son hechos perfectamente comprobados, como demuestran de forma convergente y complementaria la etnología, la sociología, la historia y la geografía. Esta diversidad resulta clara para el historiador, a quien compete la tarea de estudiar no sólo la evolución de las representaciones morales, de las ideas éticas, sino también la historia de las costumbres, de las prácticas morales, de las normas concretas y de las instituciones, gracias a las cuales se producen y reproducen estas normas. Lo mismo sucede con el etnólogo o el sociólogo, quienes tienen que estudiar las diferentes sociedades y las diversas culturas existentes en una misma época de la historia: se enfrentan con la inmensa variedad de las morales concretas y de formas sociales de regular la organización de la vida colectiva, la distribución de los bienes, la transmisión de los saberes y de las técnicas, el ejercicio del poder, la expresión cultural y religiosa, etc. Desde que el hombre comenzó a viajar y a entrar en comunicación con otras sociedades distintas de la suya ha tenido que constatar la inmensa variedad de respuestas morales que los grupos humanos han propuesto y proponen a las preguntas concretas planteadas por la existencia individual y, sobre todo, por la vida colectiva. La diversidad, aparentemente irreductible, de las morales vividas por los grupos humanos se impone como un dato innegable.

2. Legitimación de la ética

La constatación a que acabamos de referirnos ha planteado a las diversas «autoridades» políticas, morales, religiosas y culturales interrogantes prácticos sumamente graves con respecto a su autoridad y, al mismo tiempo, una pregunta teórica inevitable, a la que tratan de dar respuesta pensadores y filósofos: ¿cuál es la legitimidad de la moral dominante? La diversidad de las técnicas apenas plantea problemas, puesto que las técnicas, en cuanto tales, no pueden recibir otra justificación que la de su eficacia; pero no ocurre lo mismo con las prácticas morales y con las instituciones éticas, las cuales exigen una legitimación, pues siempre implican una finalidad y un sentido.

Considerar la diversidad de morales únicamente como un fenómeno que manifiesta la riqueza de las posibilidades de la especie humana no pasa de ser una actitud abstracta. Además de poner

entre paréntesis el inevitable problema de saber lo que funda y legitima a una moral concreta, lleva al relativismo ético, generador de indiferentismo y escepticismo moral. Muy distinta es la *actitud práctica* adoptada desde los orígenes por los grupos humanos: la existencia de una moral distinta ha sido considerada siempre por el grupo como una amenaza de extrema gravedad, como un peligro para la propia subsistencia como grupo. La historia está desgraciadamente llena de *guerras de morales* y de guerras de religión, recurriendo a la fuerza de las armas para imponer a los demás el propio *ethos*. Esta simple referencia pone de manifiesto la gravedad de las preguntas prácticas planteadas por la existencia de morales diferentes y resueltas en la mayoría de los casos por la violencia.

Con todo, en el fondo se oculta una pregunta teórica inevitable: ¿qué es lo que funda la legitimidad de una moral concreta, una vez que se reconoce su historicidad, su contingencia histórica y su particularidad? Esta pregunta adquiere en nuestra época una nueva formulación, que ha supuesto una violenta llamada a la conciencia contemporánea, y especialmente a la del teólogo: ¿estamos dispuestos a reconocer *de verdad* esta diversidad histórica, cultural y religiosa de las morales concretas? ¿Estamos dispuestos a prescindir definitivamente de los sueños e ilusiones de una pretendida «edad de oro» de la moral o de una moral eterna? ¿Estamos dispuestos a admitir la relatividad de toda moral histórica en su forma concreta y, consiguientemente, su fragilidad, su contingencia y su finitud insuperables? Desde una perspectiva teológica, estas preguntas han sido seriamente desarrolladas en un número monográfico de la revista «Concilium» dedicado al tema del pluralismo moral¹.

II. EL «ETHOS», GENERADOR DE LA ÉTICA

A los datos del historiador deben sumarse ahora los análisis del sociólogo. No basta constatar la diversidad histórica y geográfica de los *ethos* y de las morales concretas: conviene avanzar más en la comprensión de su naturaleza, de su funcionamiento y, en la medida de lo posible, de su génesis. Si evitamos los simplismos de un funcionalismo, invocado como única explicación de la dinámica social y como dogma sociológico, la mejor forma de acercarse a la comprensión de un *ethos* es presentarlo, en una especie de

¹ ¿Pluralismo moral en unidad de fe?: «Concilium» 170 (1981).

arqueología social, como el lugar concreto de elaboración de las costumbres, de la moral y del derecho, en sus mutuas implicaciones.

1. Estrategia de los responsables sociales

En esta materia, la descripción de los elementos de la realidad social, de sus coincidencias y de sus conflictos, prescinde con frecuencia de estudiar los procesos constituyentes, los modos de producción² y los sistemas de funcionamiento de las diversas regulaciones sociales. Tal deficiencia se advierte, por ejemplo, en los discursos de quienes sólo pretenden ajustar el derecho a las costumbres, reducir la moral a la esfera de lo «privado» o, por el contrario, de quienes afirman con toda seriedad que hay que mantener las exigencias morales y las normas jurídicas frente a la evolución de las costumbres. Sabemos que tales posturas son relativamente frecuentes, incluso en las Iglesias. Ahora bien: en ello podemos descubrir perspectivas estratégicas situadas: las del legislador o de determinadas autoridades morales, impuestas por ciertas posiciones sociales, orientadas hacia acciones espirituales o políticas y, que, en realidad, son intervenciones en el seno del *ethos*, legitimadas, eso sí, por sus autores. Proceden de agentes sociales cuyos objetivos y actividades son claros: realizar una gestión de los bienes y de las relaciones simbólicas en el seno de la sociedad.

2. Fondo simbólico de elementos colectivos

En este punto, nuestra reflexión no se centra directamente en las necesidades inmediatas de la acción ni en las evidencias comunes de los agentes de la moralidad. Al margen de la mera descripción

² Esta atención a los procesos constituyentes y a las prácticas que conectan con la antigua comprensión del ser como acto ha recibido en la época moderna un impulso decisivo gracias a la obra de E. Kant y, más tarde, de Hegel. Fue expuesta con una formulación vigorosa en las *Tesis sobre Feuerbach* (marzo de 1845): «El defecto principal de todo el materialismo anterior está en que el objeto, la realidad, el mundo sensible sólo aparecen captados en forma de *objeto* o de intuición, pero no en cuanto *actividad humana concreta*, en cuanto *práctica*, de forma subjetiva... La doctrina materialista que quiere que los hombres sean producto de las circunstancias y de la educación y, por consiguiente, que los hombres transformados sean producto de otras circunstancias y de un cambio en la educación olvida que son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias y que la educación debe también ser educada... La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica...» (K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, en *Études philosophiques* [París 1968] 60-64).

estática de los elementos o de las instancias, lo que intentamos descubrir son los procesos instituyentes, los principios dinámicos de generación y reproducción de la sociedad y de las regulaciones sociales, en cuanto categorías de una dialéctica social. La finalidad de este planteamiento es únicamente establecer las relaciones entre el orden de los símbolos básicos de un grupo (lo que, según P. Ricoeur, se puede llamar su núcleo ético-mítico), el orden de las prácticas codificadas del comportamiento individual y colectivo (los sistemas de normas éticas y el derecho positivo) y su *ethos* original, es decir, la organización fundamental de este grupo social o de esta sociedad³.

Desde esta perspectiva, ¿cómo se puede definir adecuadamente el *ethos*, entendido, según P. Bourdieu, como el fondo social que produce las costumbres, la moral instituida y el derecho? Ese conglomerado de evidencias, de símbolos, de mitos, de valores y de prácticas es lo que mantiene y regula la vida individual y colectiva. Mediante los procesos acumulados de la herencia, de la tradición y de la educación, ese *ethos* suscita e implanta en los individuos predisposiciones para los cambios sociales, y se puede definir con más precisión como «los sistemas de disposiciones duraderas y modificables que, integrando todas las experiencias pasadas, funcionan en cada momento como *matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones* y posibilitan la realización de tareas infinitamente diferenciadas, gracias a las transferencias analógicas de esquemas que permiten resolver los problemas de la misma forma y gracias a las incesantes correcciones de los resultados obtenidos, correcciones producidas a su vez, dialécticamente, por estos resultados»⁴.

Esta forma de entender el *ethos* permite una investigación de los procesos instituyentes de las costumbres, de las normas morales y del orden positivo del derecho, a partir de su fondo, de su implantación en estas evidencias primitivas comunes al grupo; conviene señalar que éstas se arraigan con mayor fuerza en la medida en que se quedan en estado implícito o inconsciente⁵ bajo formas

³ Cf. G. Defois, *Droit, mœurs, morale. Point de vue du sociologue: «Le Supplément»* 115 (noviembre 1975) 393-403. En esta sección y en la siguiente nos hemos inspirado en gran parte en este estudio.

⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginebra 1972) 178-179.

⁵ «En cada uno de nosotros está, en proporciones variables, el hombre de ayer; incluso es el hombre de ayer quien, por la fuerza de las cosas, predomina en nosotros, pues el presente es muy poca cosa en comparación con el largo pasado durante el que nos hemos formado y cuyo resultado somos. Pero a este hombre del pasado ya no lo sentimos, pues es en nosotros algo inveterado: forma la parte inconsciente de nosotros mismos. Por consiguiente,

como «evidentemente», «por supuesto». Dentro de un *ethos* concreto es donde hay que entender y valorar lo que regula no solamente las actitudes, las acciones y los comportamientos, sino también las relaciones de poder, las relaciones de intercambio de bienes materiales y, sobre todo, simbólicos. Ese principio regulador se encuentra ya depositado en las formas culturales, constituidas, entre otras cosas, por los dichos ancestrales, los adagios y los proverbios de contenido ético. Su estudio ha constituido siempre para el etnólogo y para el sociólogo uno de los caminos más seguros para llegar a la comprensión del *ethos*.

El conjunto de evidencias primeras, de representaciones, de símbolos ético-míticos, contraído por los miembros del grupo social en su educación inicial, en el momento de adquirir el acervo cultural básico, da lugar a los principios generadores del *consenso* de integración y de definición de la *identidad* social. El *ethos* precede a las regulaciones objetivas de las morales instituidas o a las reglamentaciones positivas del derecho, las engendra y las reproduce sucesivamente, realizando así una función «arqueocéntrica» en la producción de la ética. Por eso, para comprender en concreto las normas sociales, las prescripciones morales y las reglas jurídicas, es preciso referirlas a este fondo del que proceden y de donde siguen recibiendo su eficacia propiamente práctica y su sentido efectivo. Las normas morales o jurídicas no son sociológicamente interpretables si no se ponen en relación con su *ethos* concreto mediante una restitución lo más precisa posible de este fondo simbólico de evidencias colectivas, en el que convergen negociaciones y estrategias personales y sociales que se expresan en términos de funciones y de poderes.

III. DEL «ETHOS» A LA ETICA

1. Analogía de la lingüística

¿Cómo se efectúa la producción, el nacimiento de la ética, el paso del *ethos* a la ética? Muchos sociólogos contemporáneos, en su intento de comprender esta génesis, han utilizado la analogía de la lingüística y han tomado sus modelos de interpretación de la

tenemos tendencia a no hacerle demasiado caso, como tampoco a sus exigencias íntimas. Por el contrario, las adquisiciones más recientes de la civilización suscitan en nosotros un sentimiento muy vivo, ya que, al ser recientes, no han tenido todavía tiempo de organizarse en el inconsciente» (E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* [París 1938] 16).

gramática generativa, que explica la constitución de la gramática como regulación de los enunciados lingüísticos. Este préstamo no tiene nada de extraño y puede justificarse diciendo que la *lengua* no es solamente una institución de significaciones entre otras varias, sino que, en cuanto «sistema de expresión más complejo y admitido, la lengua es también el más característico: en este sentido, la lingüística puede convertirse en patrón general de toda semiología»⁶.

El estado de una lengua es producto de las necesidades de comunicación social en el seno del grupo formado por los que la hablan. La lengua se convierte en sistema explícito de regulación de los enunciados cuando surge la necesidad de los mismos, cuando las prácticas espontáneas y las evidencias que se imponen solas pasan a la expresión judicial. Adquiere su objetividad como conjunto de reglas de los enunciados pertinentes, que es posible, y muchas veces necesario, enseñar.

2. Origen de las instancias normativas

Según una analogía que se puede verificar críticamente, con la vida en sociedad ocurre como con la comunicación verbal. Cuando la sociedad sale de su unidad primitiva, cuando los comportamientos no resultan evidentes, cuando en el seno del *ethos* aparecen imperativos diferentes y hasta contradictorios, cuando se revela, por consiguiente, el carácter arbitrario y dudoso de los puntos en que parece haber acuerdo, entonces surge la necesidad de instancias normativas encargadas de decir lo que antes era tan evidente que no necesitaba explicitarse; en una palabra: surge la necesidad de decretar positivamente lo que se debe hacer, a fin de salvaguardar el consenso social: éste es el origen de la moral explícita, de la norma de derecho, de la ley. Como se puede constatar, la producción ética en cuanto tal, el enunciado de una regla extraída del *ethos*, abstraída de él, erigida en norma nueva del consenso y garantizada por sanciones, se produce siempre como consecuencia de una crisis del consenso social, con ocasión de una confrontación o de una contradicción en el seno del *ethos* y, en la mayoría de los casos, cuando se produce una fuerte concurrencia de *ethos* diversos.

La producción de una moral explícita como código objetivo de normas, la promulgación de un derecho como regulación de los comportamientos y definición-legitimación de sanciones explícitas en un grupo social, puede precisarse como sigue: su origen se halla en

⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (París 1965) 101.

una crisis del consenso establecido en torno a los valores básicos o a los bienes simbólicos que regulaban espontáneamente las relaciones dentro del *ethos*; el desajuste se experimenta como una amenaza grave o vital entre el comportamiento espontáneo de los miembros del grupo y los intereses de los grupos mayoritarios o dominantes; la moral es obra de especialistas que tienen la función de crear mensajes éticos y adquieren, en calidad de autoridad ortodoxa legítima y legitimante, el poder instituyente de autorizar prácticas, de controlar la aplicación de las normas y de imponer sanciones en caso de incumplimiento. Esta aparición de especialistas de la norma y del sentido, que se atribuyen el control —y a veces la producción— de la norma ética, moral y jurídica, es consecuencia de la división del trabajo simbólico dentro de la sociedad, como señaló acertadamente Karl Marx en *La ideología alemana*: «Son los hombres quienes producen sus representaciones, sus ideas... en la producción intelectual tal como se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, etc., de un pueblo... La división del trabajo da lugar a la producción de especialistas; implica la contradicción entre el interés del individuo singular y el interés colectivo... El acto propio del hombre se transforma para él en poder ajeno que se opone a él y lo esclaviza... A partir de este momento, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría 'pura', la teología, la filosofía, la moral»⁷.

3. Función estructurante de las estructuras éticas

Entre el *ethos* y la ética, entre las costumbres vividas y los códigos y sistemas de normas éticas, tiene lugar el acto de la *institución*⁸. La constitución de una ética tiene como objetivo la definición autorizada de las delimitaciones protectoras del consenso, al mismo tiempo que la promoción de valores, de normas y de significantes capaces de provocar la movilización y la adhesión. La producción moral y jurídica cumple una función social fundamental: desempeña un papel dinámico y constituyente para definir el sentido so-

⁷ *L'idéologie allemande* (París 1953) 17 y 23-24. Sobre la aportación de *L'idéologie allemande*, y para una evaluación precisa de las elaboraciones sociales y políticas de K. Marx, remitimos a B. Quelquejeu, *K. Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État?* I. *Le débat avec Hegel, 1841-1843*; II. *Émancipation humaine et révolution prolétarienne, 1844-1845*; III. *Conquête du pouvoir et fin du politique, 1846-1848*: RSPT 63 (1979) 17-60; 203-240; 365-418.

⁸ Véase, sobre todo, C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (París 1975).

cial de las prácticas en términos de cohesión, de integración, de protección frente al desacuerdo, a fin de estructurar de forma programada la movilidad de las funciones, de los poderes y de los valores dentro de la sociedad. El conjunto de símbolos éticos, de normas jurídicas, de imperativos morales, producto acumulado del trabajo de un cuerpo de especialistas, tiene como misión servir de código de la comunicación social: señala los caminos abiertos a las costumbres y a los comportamientos, codifica los espacios de acción compatibles con la pertenencia al grupo. Al definir lo que se puede y no se puede practicar, al enunciar lo que tiene o no tiene significado social, la norma permite al agente social hacerse comprender, prever las reacciones del otro. A partir de entonces podrá también jugar con las reglas, intentar manipular los significados para someterlos a sus intereses; pero las reglas y límites de este conjunto de relaciones son conocidas por los interlocutores, y todos saben el precio que deben pagar para mantener el consenso que hace posible la vida social.

4. Función del Estado

No es difícil comprender las implicaciones *políticas* de la ética. Al afectar de forma tan directa a la organización y funcionamiento de la sociedad, plantea el problema del reparto de poderes y repercute, en último término, en la sociedad moderna, en el papel del Estado⁹. El lector interesado en profundizar en esta conexión entre la

⁹ Remitimos aquí a la sociología general de Max Weber, que ha elaborado seriamente su metodología y los presupuestos de su aprehensión de los fenómenos sociales, respetando la «neutralidad axiológica» del sabio y ofreciéndonos unas referencias sumamente valiosas. En el centro de su sociología, Weber pone el concepto de «acción social»: el comportamiento humano, en cuanto significativo para los agentes individuales y orientado en función del comportamiento de otro. «Entendemos por *acción* un comportamiento humano (poco importa que se trate de un acto interior o exterior, de una omisión o de una tolerancia) en la medida en que el agente o los agentes le comunican un sentido subjetivo. Por acción social entendemos la realizada, en el sentido expuesto, por el agente o los agentes en relación con el comportamiento de otro para orientar en consecuencia su desarrollo» (*Wirtschaft und Gesellschaft* I [Tubinga '1956] cap. 1, p. 1). El concepto de «relación social» añade a esta doble determinación de acción significativa y de orientación mutua la de estabilidad y previsibilidad del sistema de significaciones. Decir que una acción se orienta significativamente según el comportamiento de otro es admitir que el agente tiene derecho a contar con una *regularidad* en la conducta de los otros y, por tanto, que tal comportamiento le proporciona esperanzas y expectativas, en función de las cuales puede pensar que tiene probabilidades de triunfar en su empresa. Esto es lo que se explicita en el concepto de *posibilidad*, que marca el carácter probabilista de toda construcción sociológica:

ética y el Estado puede recurrir al filósofo que ha hecho de esta articulación uno de los temas centrales de su obra, la cual se encuentra, por varias razones, en el origen de la expansión de las ciencias sociales¹⁰, G. W. F. Hegel. Sus *Principios de la filosofía del derecho* desarrollan con notable rigor, dentro del ámbito del concepto de «derecho», las interrelaciones existentes entre el «derecho abstracto», la moralidad y la vida ético-social (*Sittlichkeit*), que establece en sí misma las costumbres e instituciones de la familia, de la «sociedad civil» y del Estado político. Por nuestra parte, remitimos al lector a los capítulos ulteriores de este volumen, donde se examinan *los lugares de la vida moral*, en especial la política y el derecho (caps. 4 y 5 de la tercera parte).

IV. NACIMIENTO, VIDA Y MUERTE DE LAS NORMAS

1. Utilidad social de la institucionalización de las normas

Dejando de lado la articulación necesaria entre todo problema jurídico o moral y el campo de lo político, conviene volver al problema de las normas (sociales). Tras las perspectivas que hemos señalado, debemos precisar ahora la noción de *norma* a fin de poder examinar, después de su producción y nacimiento, las condiciones en que viven y mueren las normas.

La palabra «norma» significa, originariamente, escuadra, y luego, en sentido figurado, cordel, regla, precepto. *Normalis* significa, en principio, trazado a escuadra (significación que ha conservado en geometría), pero poco a poco irá deslizándose hasta designar lo que corresponde a una prescripción. Es importante señalar que

posibilidad es «la probabilidad más o menos grande, expresable en un juicio objetivo, que indica que se puede contar, con toda razón, con estas expectativas» (*Essais sur la théorie de la science* [París 1965] 348). Este modo de aprehensión de las costumbres sociales y de la ética manifiesta su vinculación necesaria con los fenómenos de poder y permite incluso proponer un enfoque preciso de lo político: remitimos a las célebres definiciones del *poder* («posibilidad de que un individuo haga triunfar, en el seno de una relación social, su propia voluntad frente a las resistencias, sin tener en cuenta en qué se basa esta posibilidad»), del *dominio* (la manifestación concreta del poder, la posibilidad de encontrar interlocutores dispuestos a obedecer la orden que se les dé) y, finalmente, del *Estado* («la agrupación política que reivindica con éxito, dentro de un territorio delimitado, el monopolio de la coacción física legítima»).

¹⁰ Sobre este punto, cf. la importante obra de H. Marcuse *Razón y revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social* (Madrid 1983).

desde muy pronto el concepto de norma recibió esta doble aplicación: designa a la vez lo que sirve de norma y lo que es conforme a la norma. Su uso sociológico, olvidado desde el siglo XVII y recuperado progresivamente por el uso corriente a partir del siglo XIX, integra varios conceptos afines, en ocasiones más concretos, como reglas, prescripciones, preceptos, leyes, máximas, principios, etc. Por norma se entiende a veces un modo concreto de comportamiento, pero cada vez se aplica más al criterio por el que se juzgan los comportamientos: la norma tiene siempre como función excluir algunas posibilidades de actuación, so pena de incurrir en sanciones concretas. Se dirá que una regla de acción tiene carácter normativo cuando una desviación en el comportamiento exponga a su autor a sanciones negativas. Desde un punto de vista empírico, el hecho de que una norma ética esté en vigor significa que otra persona (afectada por el comportamiento, o un tercero a quien no le afecte) reaccionará ante el desvío con sanciones negativas, que pueden ir desde la simple desaprobación hasta la aplicación de la violencia física.

En cuanto modelos de comportamiento acompañados de sanciones, las normas —sean implícitas, como las del *ethos* social, o explícitas, como las prescripciones morales y las reglas jurídicas— representan para el individuo la facultad de adquirir estructuras personales de comportamiento con posibilidades de éxito, por regla general; ante una acción concreta, le evitan la molestia de tener que buscar cada vez la mejor manera de actuar para conseguir su fin; socialmente, lo liberan de la incertidumbre frente al comportamiento del otro y le producen el beneficio incomparable de la estabilidad de las relaciones humanas. Todas las sociedades conocidas existen y subsisten por sistemas de normas, gracias a los cuales las conductas humanas complejas y con efectos múltiples se ven *institucionalizadas* y, por tanto, armonizadas entre sí; la conformidad con estos modelos tiene por fin garantizar la satisfacción de necesidades complementarias y hacer posible la vida social.

En las secciones 2 y 3 de este capítulo hemos intentado mostrar el proceso de formación de las normas, su producción en el *ethos* histórico, a partir de una necesidad de comunicación y de una crisis en el consenso, y la intervención de especialistas revestidos de una autoridad especial para promulgar normas; sería mejor hablar de todo el fenómeno de la institución para subrayar que se trata no de una cosa, sino de un acto: la *institucionalización*. Ahora debemos referirnos, desde una perspectiva sintética, en primer lugar al mantenimiento y a la vida de estas normas, en especial a su transmisión a las generaciones siguientes, lo que podríamos llamar, en

su sentido más general, *socialización*, y luego a su decadencia, al debilitamiento de la obligación normativa de ciertos modelos de comportamiento o al hundimiento de ciertos complejos normativos: la *desorganización*.

2. Búsqueda de un fundamento absoluto

Como decíamos al principio del capítulo, las observaciones de los historiadores y de los sociólogos coinciden en establecer la pluralidad del *ethos*, la diversidad de morales concretas vividas por los grupos humanos. Precisan, además, que existen complejos de normas indiscutibles y que se mantienen en vigor en todos los momentos y lugares en que hay vida social, y que, si bien asumen funciones sociales parecidas y hasta idénticas o análogas, no tienen el mismo contenido en cada época para cada *ethos* histórico. Constatan, finalmente, que los sistemas de normas están sometidos en proporciones variables al cambio histórico en su función y en su contenido: dentro de esta mutación social, se puede apreciar una estrecha conexión entre los procesos de institucionalización y de desorganización.

Por otra parte, el que practica la comparación cultural no puede dejar de sorprenderse ante el hecho de que, en la conciencia del individuo, agente social, es inevitable la existencia de normas sociales estables, las cuales se le presentan como invariables y, en la mayoría de los casos, reciben su legitimación de sistemas de pensamiento y de valores de alcance metafísico o religioso: estos sistemas garantizan una eficacia supratemporal —como en la doctrina occidental del derecho natural— y pueden garantizar la supervivencia de las normas elementales y, en caso de necesidad, su mutación. La contradicción que surge entre la necesidad casi universal de legitimación del valor absoluto de las normas morales por un lado, y por el otro, la relatividad manifiesta de los fundamentos atribuidos a estas mismas normas es una paradoja sorprendente que merecería estudios más amplios.

3. Verificación de las normas

Sigamos penetrando en el análisis de la vida y de la muerte de las normas. Para ello examinaremos, siguiendo a F. X. Kaufmann¹¹, diversas hipótesis relativas a la experiencia vivida por los agentes

¹¹ Por ejemplo, en *Normes, effondrement des normes et le problème de la liberté en perspective sociologique*: «Supplément de la V. S.» 90 (1969) 330-344.

sociales en relación con la firmeza de las normas. La «estabilidad» de las normas y su validez permanente a través del tiempo depende de la manera en que el agente social experimenta el «éxito» del comportamiento conforme a esta norma, y obtiene o no, al actuar en conformidad con ella, la confirmación de lo que esperaba. Según que lo que espere sea positivo o negativo, y según que las consecuencias esperadas se produzcan o no, podemos contemplar cuatro casos principales, que presentamos en el cuadro adjunto:

consecuencias del respeto a la norma...	consideradas positivas...	consideradas negativas...
se producen ordinariamente:	<i>confirmación</i> de la norma	<i>ambivalencia</i> de la norma
no se producen ordinariamente:	<i>idealización</i> de la norma	<i>desintegración</i> de la norma

— *Primer caso.* El comportamiento realizado en conformidad con una norma es, ordinariamente, un «éxito», es decir, consigue las consecuencias esperadas y consideradas positivas: este éxito significa para el agente social y también para el sociólogo observador la *confirmación* de la norma. Este caso se refiere a las instituciones sanas e intactas cuyos sistemas normativos funcionan con la armonía suficiente como para que su respeto garantice en la mayoría de los casos el éxito de la acción¹².

¹² La profundización de estos análisis nos conduciría al tema de las instituciones «totalizantes». Se parte de que la «confirmación» de la norma funciona con mayor probabilidad y regularidad en la medida en que hay un número mayor de individuos integrados más totalmente en una institución determinada, lo cual afecta a las instituciones que controlan y dirigen normativamente el comportamiento de sus miembros en el conjunto de las zonas centrales de su vida. Se constata que esta institución les facilita a veces considerablemente la orientación personal de su existencia, impulsándoles fuertemente a comportarse en estrecha conformidad con las normas de esta institución «totalizante» —que adquiere un papel muy determinante en la constitución de la identidad subjetiva—, sobre todo en la medida en que los separa más o menos de la sociedad circundante: cuartel, prisión, asilo, convento, tripulación de un barco, etc.

— *Segundo caso.* El comportamiento realizado en conformidad con una norma produce ordinariamente las consecuencias esperadas, pero éstas merecen una consideración negativa por parte del agente social o, al menos, implican aspectos secundarios juzgados como negativos. Ha surgido un conflicto entre una norma general y una esperanza individual no satisfecha, y tal conflicto se vive como una frustración. Si este caso adquiere carácter significativo para una institución, ésta, en sí misma o en parte de sus normas, se considera *ambivalente*, y ya no es fácil prever su desarrollo ulterior. Los valores de la institución están en conflicto con las necesidades individuales de aquellos a quienes afecta.

Por ejemplo, el teólogo de la ética puede preguntarse, en este contexto, por el «malestar» que experimentan en la actualidad muchos católicos en relación con su Iglesia, en especial en relación con sus enseñanzas morales, y preguntarse si este malestar no tiene que ver con la situación que acabamos de describir; y lo mismo cabe decir de otras organizaciones burocráticas importantes.

— *Tercer caso.* Cuando no se producen las consecuencias esperadas de un comportamiento conforme a una norma, consecuencias en las que se habían puesto grandes ilusiones, la falta de la satisfacción esperada no lleva necesariamente consigo la desautorización de la norma, sino que la espera puede seguir, durar y, frecuentemente, provocar una *idealización* de la norma: a fin de conservar su valor, no confirmado, el agente la sublimará y la relacionará con representaciones ennoblecedoras e idealizantes.

El moralista puede preguntarse, desde esta perspectiva, si las legitimaciones metafísicas o religiosas de la moral no serán procesos de este tipo y si no habría que analizar en estos términos las representaciones de los «felicis tiempos pasados» o el nacimiento de mitos como los de la «edad de oro» de la moral.

— *Cuarto caso.* Únicamente se puede hablar con propiedad de *desintegración* de la norma cuando desaparece el carácter normativo de un modelo de comportamiento. Una acumulación de comportamientos heterodoxos, en desacuerdo con los complejos normativos, puede ser causa y consecuencia al mismo tiempo de un debilitamiento de las sanciones, independientemente de que éstas sean positivas o negativas. Muchas veces se pasa del estado de ambivalencia al proceso de desintegración cuando se relaja la fuerza sancionadora de la institución.

El historiador de las costumbres analizará, por ejemplo, la desaparición de la prohibición del préstamo con interés (cf. *infra*) en estos términos: con la aparición de la economía de cambio, el que

no cobraba interés por un préstamo se encontraba en una situación de desventaja a la que no iba vinculada ninguna sanción positiva y además pasaba por tonto. En esta misma línea, el teólogo moralista puede preguntarse si la actual disminución o desaparición de la confesión individual no se puede atribuir a un debilitamiento de las sanciones negativas, especialmente en el ámbito de la moral individual, sobre todo la sexual.

V. REQUISITOS PARA UNA MORAL VIVA

Aquí intentamos situar las categorías precedentes —que, por razones de análisis, quizá han presentado una realidad ética demasiado estática— en la perspectiva dinámica y concreta de la evolución histórica. Es evidente que el cambio histórico de las sociedades no puede por menos de repercutir en las normas de los comportamientos morales y sociales, obligando a buscar una adaptación de las normas y reglas a las nuevas condiciones de la existencia. Si la sociedad es viva, si esta vida se manifiesta en la innovación de las técnicas, en modificaciones producidas dentro de la organización del trabajo social, en la adquisición de nuevos sistemas de saberes, etcétera, ¿cómo van a ser inmóviles y fijos la ética de esta sociedad y sus sistemas normativos de comportamiento? Querer fijar la moral dominante, atribuirle caracteres de perennidad y eternidad, es congelarla en una forma concreta, la que tenía en una determinada fase de su evolución, y negar su contingencia histórica es introducirla disecada en el museo de la historia de la moral. El hombre y la sociedad viven. Es inevitable que la moral viva también.

Sin embargo, es claro que no basta con «cambiar» de moral para estar al servicio de la vida personal y colectiva. La adaptación de la ética obedece a leyes que conviene formular.

1. Expresión cultural de las «obligaciones» morales

Volvamos a los análisis efectuados a propósito del *ethos* como fondo transmisor y generador de costumbres y hábitos, de moral y derecho¹³, del que procede su eficacia propiamente ética y su sentido efectivo. Las normas morales, decíamos, sólo se pueden interpretar de forma concreta si se hace referencia a su *ethos* singular, a ese fondo de evidencias colectivas, de símbolos y de valores. El

¹³ Hay un buen análisis de las diferencias y coincidencias entre la costumbre, la convención y el derecho en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. «Rechtsordnung, Konvention und Sitte» I, pp. 240-250.

análisis nos permite descubrir que toda *norma* utilizada en una sociedad resulta ser la *transcripción*, efectuada en función de *significaciones* culturales, de lo que aquí podríamos llamar *obligación*. Cuando intenta saber qué debe hacer para obrar «bien», el hombre, agente social situado en una cultura concreta, no obedece nunca a obligaciones abstractas o en estado puro, sino que conforma su comportamiento a normas éticas que son la transcripción de una o varias obligaciones en función de determinadas significaciones, que vienen dadas por la cultura de su *ethos*.

2. El ejemplo del préstamo con interés

Ilustremos este análisis con un ejemplo ya mencionado anteriormente: el del préstamo con interés. La norma concreta expresada en la prohibición del interés es resultado de un proceso de transcripción cultural: una obligación (la de no tomar injustamente el bien de otro) se aplica a las condiciones económicas de la época, a su modo dominante de producción y a la significación cultural que el dinero tenía en los intercambios materiales y simbólicos de esta sociedad: la transcripción de la obligación (no robar a otro), realizada en función de la significación cultural del dinero, desembocó durante varios siglos en la norma concreta que prohibía el préstamo con interés.

El análisis permite comprender las razones y consecuencias de un cambio moral y autoriza a explorar nuevos criterios que permitan apreciar, en cierta medida, en qué condiciones cambiar una norma ética significa progreso o regresión moral. Siguiendo con el ejemplo propuesto, mientras el desarrollo técnico y económico (artesanado, comercio, industrias nacientes, etc.) no introdujo profundos cambios de significación del dinero en la cultura del *ethos* europeo, la prohibición del interés siguió siendo una transcripción ética correcta de la prohibición de robar; por eso durante los dos primeros tercios de su historia la Iglesia católica, a través de sus autoridades, que se convierten en intérpretes autorizados de la conciencia moral, mantuvo la norma ética de la prohibición del interés declarándolo «contrario a la ley natural y al evangelio». Pero llegó el momento en que la significación económica y cultural del dinero cambió (y también la posición económica e ideológica de la Iglesia clerical) y fue preciso, para mantener viva la obligación de buscar el bien del otro, autorizar el préstamo con interés y, por tanto, legitimar el cambio de la norma concreta. El lector podrá aplicar fácilmente un análisis semejante a algunos ejemplos actuales de normas morales en proceso de cambio.

3. Exigencias de la experimentación ética

El cambio histórico obliga a toda sociedad y a todo grupo humano a preguntarse sin cesar por su ética y por las normas morales y jurídicas que propone a los individuos y a los grupos sociales, para saber si son siempre la transcripción cultural correcta de las obligaciones y de los valores contenidos en su *ethos* y, en definitiva, del punto de vista normativo que hace que el hombre sea hombre. Nada es más destructor para una conciencia moral¹⁴ que la imposición de una norma desfasada que ha dejado de ser transcripción del impulso moral que lleva en su interior. A los ojos del teólogo moralista, el cambio histórico no sólo hace posible la innovación, sino que la impone. Hay que reconocer, ciertamente, que la innovación, sobre todo en ética, es peligrosa y arriesgada para el individuo, pues quien la emprende se pone en peligro a sí mismo, a su persona. Por eso la *experimentación ética*, inevitable, tiene sus exigencias, sus leyes, el cálculo razonado de sus peligros y de sus posibilidades, sus audacias para los fuertes y sus timideces para los débiles. Es probable que la práctica ética existente en las Iglesias no haya favorecido en lo más mínimo esta búsqueda indispensable de un estatuto razonable de la experimentación ética. Pero en el período en que vivimos, el rechazo de la innovación y la repetición monótona de los discursos normativos son señales casi clínicas de la muerte ética. Aceptar, en toda su amplitud, la historicidad de todo *ethos* y, por tanto, la contingencia de su ética es también un deseo de darle vida, una voluntad de que la moral «viva» lo mismo que el hombre y la sociedad cuya voluntad transcribe. El teólogo moralista, encargado de enunciar reflexivamente para el hoy de su Iglesia las consecuencias éticas del mensaje cristiano, puede aprender esta importante lección gracias a sus esfuerzos de aproximación histórica y sociológica.

¹⁴ Sobre este punto, cf. B. Quelquejeu, *De deux formes, autoritaire et autonome, de la conscience morale*: RSPT 65 (1981) 233-250.

BIBLIOGRAFIA

Para prolongar las ideas esbozadas en este capítulo, remitimos en primer lugar a los grandes «clásicos» del enfoque sociológico de las costumbres y de la moral:

- L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* (París 1927).
 E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico* [1895] (Madrid 31982).
 Id., *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit* (París 1950-1969).
 Id., *L'éducation morale* [1923] (París 1963).
 M. Weber, *Economía y sociedad* [1919-1920] (Taurus, Madrid 1985).
 G. Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs* (París 1937).
 Id., *Traité de sociologie. II: Problèmes de la sociologie de la vie morale* (París 1960) 137-172.
 R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire en Allemagne. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (París 31964).

Sobre E. Troeltsch, véase J. Séguéy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch* (París 1980).

Se encontrará una presentación general de las doctrinas, acompañada de abundantes bibliografías, relativas a Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto y Weber, en R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (París 1967).

La determinación científica de los hechos morales, así como su posible objetividad, han sido y siguen siendo objeto de interesantes debates. Véase al respecto:

- E. Durkheim, *La détermination du fait moral* (1906), en *Sociologie et philosophie* (París 1967).
 M. Weber, *L'«objectivité» de la connaissance dans les sciences politiques et sociales* (1904), en *Essais sur la théorie de la science* (París 1965) 117-213.
 Id., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid, Alianza Editorial).
 F. Isambert, *De la définition au concept, réflexion sur la stratégie durkheimienne de la détermination de l'objet: «L'Année Sociologique» 32* (1983).

Sobre los problemas institucionales, véanse:

- J. G. March/H. A. Simon, *Les organisations* (París 1974).
 C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona 1983).

Sobre el conocimiento sociológico de la acción social, además de las obras ya citadas de M. Weber, véanse:

- T. Parsons, *El sistema social*, 2 tomos (Madrid 1982).
 Id., *Éléments pour une sociologie de l'action* (París 1955).
 J. Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid 1982).

La dimensión jurídica y política de las normas sociales y de las costumbres pueden verse en:

- G. Balandier, *Antropología política* (Barcelona 21976).
 F. Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité* (París 21969).
 J. Poirier (ed.), *Ethnologie générale* (París 1968).
 J. Carbonnier, *Sociología jurídica* (Madrid 21982).
 M. Miaille, *Une introduction critique au droit* (París 1977).

Véase también la bibliografía jurídica citada en el capítulo V de la segunda parte.

Los análisis más recientes relativos al *ethos* y a la institución de la ética, así como la red conceptual que permite su comprensión, pueden hallarse en la obra de:

- P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginebra 1972), reproducido y profundizado en P. Bourdieu, *Le sens pratique* (París 1980).
 Id., *Ce que parler veut dire* (París 1982).
 F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique, essai d'anthropologie sociologique* (París 1979).
 Id., *Le sens du sacré; fête et religion populaire* (París 1982).

La sociología de la ética constituye en la actualidad el centro de un amplio conjunto de estudios realizados por un equipo de investigadores del CNRS, dirigido por F. Isambert. Véanse:

- Sociologie de l'éthique*, número especial de «L'Année Sociologique» 30 (1979-1980, 1982). Véanse, en especial, los artículos de F. Isambert, *Sociologie de l'éthique, présentation*, 7-12; Id., *Les avatars du fait moral*, 17-56; J.-P. Terrenoire, *Approche théorique du champ éthique*, 65-76; P. Ladrière, *Les présupposés de l'explication sociobiologique en morale*, 77-107; P. Pharo, *Éthique et politique ou les intellectuels dans l'histoire*, 129-160, etc.
 F. Isambert/P. Ladrière/J. P. Terrenoire, *Pour une sociologie de l'éthique: «Revue Franç. de Sociol.» 19* (1978) 323s.

Señalemos que este mismo equipo realiza también una investigación fundamental, con repercusiones teóricas, en el campo de la bioética. Cf. la bibliografía citada después del capítulo I de la segunda parte.

«ETHOS» CULTURAL
Y DIFERENCIACIONES SOCIALES

[JEAN-PIERRE LECONTE]

La teología ética no es un cuerpo monolítico. Contiene en su seno diferencias, contradicciones y tensiones, tanto desde la perspectiva de sus productores como de sus destinatarios. Efectivamente, los teólogos moralistas están situados en una estructura social en la que no sólo intervienen ellos. Deben tener en cuenta las diversas instancias magisteriales, los distintos especialistas y los objetivos de las distintas capas sociales. La vida ética de las comunidades alberga unas diferenciaciones sociales que es preciso reconocer para no incurrir en un diálogo de sordos.

Formulado en términos técnicos, el problema de las relaciones entre *ethos* cultural y diferenciaciones sociales presupone un triple acuerdo sobre la pertinencia de cada uno de estos conceptos y de su interrelación. Ahora bien: las disputas académicas que siguen a la publicación de nuevas obras teóricas en este sector demuestran a las claras la existencia de tal acuerdo. Lo mismo podemos decir de los intentos por reconstruir la historia de la observación de los hechos sociales.

Parece conveniente recordar que tanto el productor como el lector y el usuario de las fuentes tiene la característica de formar parte del objeto. Habitualmente «vive en la ignorancia de todo lo que la visión del objeto debe al punto de vista, es decir, a la posición ocupada en el espacio social y en el campo científico»¹. De ahí la propuesta metodológica que estructura este capítulo: se trata de buscar una estructura del campo de la práctica ética que subraye las diferentes posturas y las relaciones (estratégicas) entre los agentes sociales.

Como cualquier otro intento de análisis, el planteamiento sociológico supone la posibilidad de romper con las evidencias espontáneas que constituyen la trama de los discursos que se ocupan de este tema. Tratar del discurso ético, aun cuando sea teológico, requiere una doble vigilancia.

En primer lugar debe establecerse la relación de las evidencias espontáneas con sus condiciones de producción, de difusión y de recepción, para objetivar las inversiones efectuadas por los agentes cuando reivindican la competencia o la autoridad ética. Desde este punto de vista, conviene no confundir *ética* y *ethos*. El análisis de los discursos, de los sistemas de normas y de otras reglas de juego explícitas separa a la ética de lo que va unido indisolublemente a ella, pero no es ética. En efecto, la ética, «sistema intencional coherente de principios explícitos»², se integra en otro conjunto sistemático —que llamamos *ethos*—, constituido por disposiciones prácticas adquiridas en la historia individual y que adquiere un funcionamiento semejante al de las disposiciones permanentes, generadoras a su vez de comportamientos adaptados a las situaciones concretas previsibles. Conviene no confundir estos planos cuando se trata de interpretar comportamientos o actitudes, o incluso opiniones y racionalizaciones éticas, por ejemplo, al interpretar sondeos o aplicar las informaciones obtenidas mediante entrevistas.

Para que esta vigilancia sea eficaz es preciso recordar en todo momento el carácter generador del *ethos* y del hábito en cuanto estructura estructurada y estructurante³. En *Questions de sociologie*, P. Bourdieu precisa este punto con las siguientes palabras: «El hábito, sistema de disposiciones adquiridas por el aprendizaje, implícito o explícito, funciona como un sistema de esquemas generadores: es generador de estrategias⁴ que pueden ser objetivamente conformes a los intereses objetivos de sus autores, aun cuando no se hayan concebido expresamente con este fin»⁵. No se insiste en la relación del consciente con el inconsciente, o de lo explícito con

² P. Bourdieu, *ibid.*, 135. En este pasaje, pp. 133-136, P. Bourdieu habla sobre la pertinencia de la elección de los términos *ethos* y de hábito utilizados en este capítulo.

³ P. Bourdieu, *La distinction* (París 1979) 191-192: «En cuanto sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el hábito capta las diferencias de condición, que aprecia en forma de diferencias entre las prácticas clasificadas y clasificadoras (en cuanto producto del hábito) según unos principios de diferenciación que, por ser ellos mismos producto de tales diferencias, concuerdan objetivamente con ellas y tienden a percibir las como naturales». Sobre el binomio *ética-ethos*, véase el capítulo anterior: B. Quelquejeu, «*Ethos* históricos y normas éticas.

⁴ La utilización del concepto de estrategia en sociología no se reduce a los aspectos conscientes e intencionales de una acción.

⁵ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, 135.

¹ P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (París 1980) 22.

lo implícito, a pesar de que eso es lo que destaca en la observación, sino en la función del hábito, en su actuación y sus efectos.

II. EL CAMPO DE LA PRACTICA ETICA

Otro aspecto que es preciso tener en cuenta es el segundo de los mencionados en el título de este capítulo: las diferenciaciones sociales. Quien no es sociólogo, pero desea apoyarse en los estudios sociológicos, tropieza con una multiplicidad de términos a los que se añade el calificativo de social: clase, fracción, grupo, estrato, categoría, conjunto, medio, etc. Tal multiplicidad no puede considerarse como un accidente casual ni como fruto de un propósito deliberado de los especialistas para sembrar la confusión en su especialidad. De ahí a dejarse convencer por los teóricos que consideran caducas todas las teorías que organizan alrededor de un determinado concepto no hay más que un paso, franqueado muchas veces: la ética permitiría precisamente librarse de estos dilemas improductivos.

Ahora bien: tanto la multiplicidad de términos como la estrategia de su exclusión son índices de una postura que responde perfectamente al poder ejercido en la sociedad y a la posibilidad de acceder a las posiciones legítimas⁶. Por eso es importante considerar a la práctica ética, incluyendo en ella la práctica del discurso ético, como práctica normativa o, si se prefiere, como estrategia ante las posiciones en que se han establecido las normas legítimas.

Si, por ejemplo, se preguntara al presidente de los agentes de cambio y bolsa —suponiendo que fuera cristiano— sobre las relaciones que establece entre su competencia técnica y la ética cristiana, subrayaría claramente que la norma que representa para él la moral cristiana no sirve de nada para el ejercicio ordinario de su oficio. Sin embargo, consideraría menos superflua la función normativa de la moral cristiana en la medida en que la tuviera por totalmente necesaria para algunos casos excepcionales. Pero ante los especialistas de la moral no dejaría de subrayar la inconveniencia de esta situación (una norma que no sirve prácticamente nunca) y, al mismo tiempo, la reverencia que tales especialistas le merecen, por más que no vea la utilidad que puedan tener para el ejercicio de su profesión.

⁶ La observación sobre el hábito en cuanto estructura estructurada y estructurante vale también para la legitimidad.

En otra situación, también a modo de ejemplo, puede ocurrir que algunos cristianos, militantes convencidos, transformen su propio rechazo práctico de las normas establecidas en una propuesta, teóricamente elaborada, de nuevas normas. Piensan que las nuevas normas pueden servir para todos e intentan sustituir la antigua legitimidad por una nueva. Pero los otros agentes tienen hábitos que no les predisponen a aceptar pura y simplemente esta transferencia de legitimidad.

Además, conviene entender el campo en que se ejerce la práctica ética como un campo de relaciones de fuerza⁷ en que los agentes se hallan estratégicamente enfrentados entre sí. No podemos tratar de las relaciones entre *ethos* cultural y diferenciaciones sociales sin aclarar el trabajo realizado al respecto por los agentes morales. En nuestra opinión, sería imposible realizar una iniciación sociológica a la práctica teológica de la ética sin efectuar esta relación sistemática entre el objeto y el agente que trabaja este objeto.

III. LAS AUTORIDADES MAGISTERIALES

Desde el punto de vista del magisterio, la práctica ética, incluida la práctica teológica, se ve obligada a prescindir de las diferenciaciones sociales. La ética es concebida en cuanto dotada de valor universal y capaz de un discurso que trasciende la actualidad, el lugar, la raza, clase o sexo —y cualquier otra diferenciación—, tanto en los destinatarios como en los emisores. Ciertamente, los discursos éticos elaborados en actitud magisterial no ignoran estas diferencias, pero las integran de forma subordinada para convertirlas en variantes aplicadas de principios generales adaptados según las circunstancias y las situaciones. Se prescinde de la diferenciación social en cuanto tal y, por lo mismo, se la rechaza en cuanto dato constitutivo del discurso ético magisterial⁸.

Pero este tipo de discurso sólo puede presentarse como tal en un campo de conflictos del que la lucha por la legitimidad ética forma sólo una parte. Así, las clases sociales política y económicamente dominantes mantienen la posición del magisterio de acuerdo con una estrategia doble y simultánea. Al tener, en su propio campo de competencia, intereses homólogos a los intereses del magisterio

⁷ Lo mismo que se habla de la fuerza en física.

⁸ Prescindir y rechazar designan aquí relaciones objetivas y no las intenciones de quienes hablan, y lo mismo ocurre con el concepto de «presión» unas líneas más adelante.

en el suyo, estas clases presionan sobre él para que mantenga un discurso ético de alcance general que les asegure, de rechazo, un efecto de legitimidad en su propio campo. Esperan que el magisterio, en expresión de M. Weber, garantice de esa forma la «representación de la existencia de un orden legítimo», una especie de «teodicea de sus privilegios».

Al mismo tiempo, estas clases sociales deben velar por que la competencia religiosa no se introduzca en sus competencias políticas o económicas. Cuando realiza su función magisterial, la autoridad religiosa pronuncia juicios éticos de alcance general sin pretender ir más lejos. La alianza objetiva, que corresponde a la semejanza de posiciones en los campos respectivos, va acompañada de una presión crítica que intenta fijar unas tácitas reglas del juego de las instancias magisteriales.

La reivindicación, por parte del magisterio religioso, de una competencia ética específica en todos los ámbitos de la existencia social se interpreta de distinta manera si distinguimos estas dos estrategias. Las clases sociales reciben de distinta manera esta reivindicación según que tengan o no la posibilidad de autonomizar su competencia. Los más próximos a este punto de vista interpretarán como una injerencia los discursos magisteriales que invocan la ética para intervenir en las reglas del juego político y económico, y viceversa. Una decisión política o económica, por ejemplo, la liberalización del aborto, no será aceptada por la autoridad religiosa como un mero problema de relación entre lo ético, lo político y lo económico, sino que se sentirá también amenazada en su competencia religiosa. Si protesta desde el punto de vista ético, esta protesta significa también la ruptura del contrato —tácito—, sin el cual las autoridades rivales no pueden regular de forma satisfactoria la lucha por el liderazgo en el campo ético como forma ejemplar de todas las demás competencias⁹.

Por su parte, los sectores intelectuales de las clases sociales que aspiran a la legitimidad cultural ejercen también una presión crítica sobre los productores del discurso ético de alcance general. Desde su posición pueden subrayar el carácter relativo, histórico y situado de estos discursos y mostrar hasta qué punto las evidencias comunes en la ética son, como las demás, evidencias de un *ethos* concreto que ostenta el control del discurso magisterial. Para ellos, la diferenciación social no es sólo un hecho en el que se apoyen estratégicamente, sino un emblema ligado a su mayor o menor

⁹ Incluso en la hipótesis de una sociedad teocrática, desde el momento en que esté estructurada en clases.

poder de movilización sobre las otras clases, o sobre las clases de las que ellos forman parte como sector intelectual: una ética occidental, burguesa, o sexista, por ejemplo, son otras tantas formulaciones amargas de una crítica que puede ser más o menos suave según la capacidad de negociación entre estos sectores de una clase y las autoridades magisteriales.

Lo que está en juego en esta negociación es el poder de introducir y de controlar nuevas normas. También aquí la estrategia es doble, siendo a la vez intelectualmente crítica y reivindicadora de una nueva legitimidad. Tenemos el ejemplo de la nueva pequeña burguesía¹⁰, para la cual el placer es una necesidad, pues al no poder alcanzar el placer de la burguesía o de la aristocracia, vive el placer como necesario, es decir, como deber. Si este deber del placer puede ser vivido de acuerdo con el *ethos* mediante todo un conjunto de disposiciones prácticas, pedagógicas y económicamente costosas, puede transformarse también en ética del deber del placer.

Los sectores intelectuales introducen y difunden nuevas normas éticas que, consagradas en el campo de la autoridad magisterial, cambian de categoría y de función. Así, por ejemplo, el discurso magisterial da una mayor importancia desde hace varios años a la relación amorosa entre los dos cónyuges, equiparándola a la llamada finalidad principal del matrimonio, la procreación. A la hora de reconstruir la historia de este cambio, no se puede prescindir del papel de las clases sociales impregnadas de personalismo, familiarizadas con las investigaciones en el campo de la psicología y la dinámica de grupos y favorecidas por formas de urbanización construidas a su medida. Pero una vez que el discurso magisterial aplica estas normas a todos¹¹, resulta difícil que tales normas puedan ser recibidas con mucho interés por las clases sociales que no tienen las mismas posibilidades materiales y profesionales —por ejemplo, las clases populares amontonadas en las ciudades dormitorio— ni los mismos medios culturales y relacionales, ya que la supervivencia colectiva les impone cierta confusión en las relaciones familiares frente a las fuerzas de represión y de encuadramiento social.

El conjunto de estas luchas afecta a la relación del magisterio con los agentes que garantizan lo que P. Bourdieu llama trabajo

¹⁰ Esta designación evita los términos de clases intermedias o de clases medias, que suelen prestarse a confusión, sin incurrir en el purismo que rechaza el concepto de pequeña burguesía por ser demasiado descriptivo. Más adelante, dentro de este capítulo, se hablará en una ocasión de las clases medias, pero únicamente por la referencia al artículo allí citado.

¹¹ Establecidas en el discurso no quiere decir que lo estén en los comportamientos.

religioso¹². Sin este trabajo, junto con los efectos que produce, la creencia en la legitimidad de un discurso ético de alcance general sería pura y simplemente un acto de adhesión espiritual que carecería del carácter de imposición que da fuerza a un *ethos*. Sin embargo, la ventaja que tal creencia representa para la autoridad magisterial¹³ no deja de encontrar ciertas resistencias.

La crítica principal, que a veces toma forma de objeción abiertamente formulada y, en la mayoría de los casos, formas larvadas de resistencia pasiva a transmitir los requerimientos de la ortodoxia, se basa sobre todo en el hecho de que estos agentes no pueden dejar de transigir con la diferencia de categorías entre los fieles y los demás. Sin embargo, no todos los agentes de mentalización y de cambio en materia de ética se encuentran en la misma situación, sino que ésta depende del lugar que ocupan en la cadena que va desde la producción magisterial hasta el consumo de los fieles. Lo que establece la diferencia en su relación con la ética o, para ser más precisos, en su relación con la labor ética, depende de su grado de vinculación con tal o cual categoría de fieles y, correlativamente, de su capacidad de superar o disminuir tal vinculación.

La práctica ética en el ámbito magisterial no se deja a la buena voluntad de los que la realizan, aun cuando su discurso tome a veces la forma irénica de afirmación de normas éticas universales y ahistóricas. En cada caso se trata de administrar una legitimidad que sólo depende, socialmente, de sí misma.

IV. AGENTES DE MENTALIZACION Y DE TRANSACCION ETICA

Desde el punto de vista de estos agentes éticos, las diferenciaciones sociales son inevitables y suelen tomarse como hechos que funcionan como un conjunto de imposiciones encontradas entre sí. Cuanto más se complica el espacio social y da mayores muestras de movilidad, tanto más difícil resulta recurrir a proyecciones fantasmagóricas sobre la autoridad de que dichos oyentes están revestidos para intentar reproducir en su propio beneficio un *ethos* según el cual los principios éticos generales trascenderían toda contingencia. No pueden dejar de reconocer que la magia del lenguaje no basta para suprimir las diferenciaciones sociales: mujeres y hombres, es-

¹² Sobre la aplicación de este concepto, véase P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*: «Revue franç. de sociol.» (1971) 295-334.

¹³ Sobre la teoría de la creencia, véase M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (París 1950).

tudiantes y jóvenes excluidos del sistema escolar por un proceso de selección, nativos e inmigrantes, y las diferentes categorías socio-profesionales..., todo ello influye en la transacción. Y en la medida en que estos agentes sociales transigen con las «autoridades»¹⁴ en el campo religioso, el trabajo de los «artesanos de los ajustes necesarios», en expresión de G. Duby, es decisivo para la comprensión de dicho campo.

Mientras los fieles de las clases sociales dominadas en todos los aspectos «deleguen» a otros para «hacer la moral» —no con ellos, sino en su lugar—, las posibilidades de desplazamiento son muy escasas. Recurrir a obligaciones, juicios preestablecidos y hábitos adquiridos, a los mandamientos y a los reglamentos; en definitiva, a «lo que se hace o no se hace», no confiere al trabajo ético un carácter demasiado gratificante. Sólo el «bajo clero»¹⁵ puede acomodarse a aceptar, en la creación del trabajo ético, una situación de dependencia con respecto a las autoridades superiores¹⁶. Si el bajo clero se muestra puntilloso e intransigente o, por el contrario, tolerante y condescendiente, esta diversidad de comportamientos depende menos de preferencias por distintas escuelas morales que de la mayor o menor proximidad real con respecto a las clases dominadas, las cuales, en su *ethos* y en el conjunto de su conducta, practican una especie de régimen de la ducha escocesa. En esta posición de clase se sabe lo que es la moral y, al mismo tiempo, se suele pensar: «eso no es para nosotros». La capacidad de aspirar a una buena moralidad y el hecho de transgredirla casi constantemente no tiene nada de ilógico cuando se sitúan los hechos en el contexto de su *ethos*.

El trabajo ético del bajo clero es un trabajo muchas veces descalificado y hasta negado. Los papeles tradicionales del consejero moral o de las figuras respetadas a escala local han perdido su eficacia entre las otras clases sociales.

Cuando las autoridades éticas transigen con clases sociales cuyo acceso a la cultura, al mismo tiempo que cualificado, es de corto alcance, las exigencias éticas revisten formas difícilmente asimilables. La ética se vive como una ascesis, no tanto en forma de ejer-

¹⁴ Utilizamos esta expresión en un sentido amplio: designa al agente que está dotado de la competencia propia en el campo considerado y realiza la función correspondiente.

¹⁵ «Bajo clero»: en este contexto se aplica a las autoridades (no solamente clérigos) que ocupan las posiciones bajas de este campo y que se limitan casi exclusivamente a tareas de ejecución.

¹⁶ Este ejemplo muestra que la división del trabajo es a la vez técnica y social.

cicios ascéticos característicos cuanto de voluntarismo difuso e incansable. La ética, para estas clases y para las autoridades que transigen con ellas, exige unas «marcas» a veces excesivas¹⁷. Para estas clases se trata, siguiendo el símil deportivo, de superar la marca: acción costosa y de efectos efímeros, en cuyos precios y frutos es preciso insistir constantemente. En el caso extremo, las autoridades éticas identifican su función ética y sus tareas pastorales más en el plano moral que en el místico, de la misma manera que, en todas las ocasiones que se prestan a ello, exigen a sus fieles que se conviertan: cuaresma, año santo, campaña contra el hambre, etc. No es un mero juego de palabras afirmar que el trabajo ético intenta menos crear una moral que conservar lo moral.

Tanto si el clero tiene acceso a las culturas predominantes entre las clases de orientación social como si tiene que transigir con sectores de clase capaces de convertir su capital cultural en poder social, produciendo profesiones nuevas, se encuentra en una situación que le permite la máxima distancia posible, en el trabajo ético, ante las imposiciones de la transacción. Con algunas variantes, su trabajo consiste en «moralizar» las conductas de los que transigen con él, es decir, en extraer las significaciones éticas de conductas sobre las que no tiene de hecho otro control.

Este clero da una nueva definición de su papel y función de acuerdo con estas situaciones de transacción. El capellán se convierte en acompañante, el educador en animador, del mismo modo que el término «ética» sustituye al término «moral». Pero estos cambios de nombre indican un cambio en la relación con los problemas éticos, es decir, indican una inversión posible para un tipo de clero capaz de alejarse del trabajo de mentalización sin romper del todo con él: la autoridad de la competencia ética prevalece así sobre la autoridad de la función, pero no puede desprenderse del todo de ella¹⁸.

El esquema que hemos presentado intenta representar esta situación doblemente híbrida, por una parte, en el campo del discurso magisterial y el campo de la inculcación propiamente dicha, y por otra, entre el campo de la competencia religiosa en materia de ética y el campo de las competencias profanas.

Con las clases sociales cuyo poder social decrece, la transacción ofrece menos posibilidades. El clero recibe de estas clases la misión¹⁹ de asegurar su firmeza doctrinal y la intangibilidad de la

¹⁷ En *La distinction*, P. Bourdieu presenta varios ejemplos de hipercorrección; cf. *ibid.*, 105.

¹⁸ Es lo que P. Bourdieu llama «efecto de campo».

¹⁹ Recordemos una vez más que no se trata de una acción intencionada.

moral que, por exigencia institucional, debe profesar. Para estas clases, la diferenciación social es una experiencia vivida de forma dramática. En relación con el conjunto, se presenta en la situación de una clase social que sólo encontraría su identidad reduciendo sus opciones a lo que, en todo caso, parece de categoría inferior para las clases sociales del mismo rango. El repliegue sobre una ética considerada como sistema de principios no negociables responde a esta situación.

Así, pues, los ajustes necesarios marcan diversas tipologías en la forma de ejercer el trabajo ético en el ámbito religioso. En el eje de la delegación de autoridad, los clérigos no pueden prescindir de la autoridad institucional que les encomienda el trabajo ético y lo forma con este fin; por ello se ven impulsados a conformar su comportamiento de acuerdo con la situación dominante: una firmeza doctrinal en ética social acompañada de determinadas concesiones en las transacciones efectivas: el predicador no transige en el púlpito, pero se muestra conciliador en privado. En el eje de la transacción, en relación con los sectores de clase que piden, en materia de ética, aquello a lo que los clérigos no están preparados debido a su propio *ethos* (o a sus *ethos*), los clérigos deben resolver en la práctica esa situación en que se saben alejados de los lenguajes autorizados: integran la diferenciación social, pero sólo pueden hacerlo mediante un trabajo de «eufemización»²⁰ y de censura, sin el cual se verían excluidos de lo que constituye su campo de competencia.

Como en el campo de la autoridad, en el de la mentalización y la transacción ética intervienen diversos factores. La distribución de competencias no adquiere nunca una forma definitiva. Así ocurre con la distribución de las tareas de formación ética de los niños, que antes estaba confiada al maestro, juntamente con la instrucción cívica, al párroco con el catecismo y a la madre dedicada a las tareas educativas. La generalización de la televisión ha introducido un cambio en tales tareas. Se trata de la misma población, las clases medias en su relación con los estratos inferiores de las clases supe-

²⁰ «Eufemización»: este concepto designa a la vez el procedimiento del eufemismo en el discurso y la *doble función* que desempeña su uso, censura y defensa de los intereses que presiden el uso del eufemismo en el discurso e integración crítica de los mensajes concurrentes, aceptados y mantenidos a distancia, teniendo en cuenta que esta función sólo es reconocible a partir de los efectos producidos por tales eufemismos sobre la relación de poder entre los emisores y los receptores. Uno de los principales efectos de la eufemización es la autorización y legitimación de la existencia de portavoces habilitados para practicar el eufemismo como debe practicarse en el campo que autoriza a los portavoces.

riores y con los estratos superiores de las clases populares, es decir, de la población que puede verse afectada por el fenómeno. Ahora son los presentadores y presentadoras quienes realizan la mayor parte del trabajo, adaptando su lenguaje y su presentación al marco familiar y elaborando toda información (política, guerras, catástrofes, etc.) de tal manera que pueda ser discutida en ese marco²¹. La publicidad se limita a apoyarse en unos hábitos fuertemente arraigados y los afianza en el mercado del consumo material y simbólico.

Este ejemplo, que no vamos a desarrollar, indica la existencia de desplazamientos que han afectado de hecho a los clérigos. Desde que se ha generalizado la televisión se ha extendido la práctica de recurrir a la familia para garantizar la catequesis de los niños. Si disminuye el papel de los clérigos, se debe a la redistribución de las competencias (televisión, prensa infantil, constitución progresiva de un mercado de consumo para niños). El dictamen moral y el consejo individual están sujetos a una evolución semejante.

V. LOS SUJETOS DE LA LEGITIMIDAD ÉTICA

En la encrucijada de los intereses de las clases sociales que pueden reclamar una legitimidad cultural, de la autoridad en posición magisterial y de los clérigos dotados de competencia ética, se sitúan los intereses de los especialistas de la competencia ética en el campo religioso. Sin embargo, las condiciones de acceso a esa posición llevan a estos especialistas tanto a alianzas de intereses como a enfrentamientos.

Lo que favorece sobre todo su alianza en el campo religioso es el carácter indispensable representado por su competencia en cuanto garantía de la autonomía y de la legitimidad propias de tal campo. Dada la importancia fundamental atribuida a la ética en la estrategia del magisterio, los especialistas representan, en el doble sentido de la palabra, una competencia de la que no puede ignorar el magisterio. Los teólogos moralistas constituyen el vivero de expertos necesarios para una producción autorizada en el plano magisterial y para la tarea de formación ética de los clérigos²². Ahora bien: esta competencia es indisociable de la confrontación con los lugares e instancias en que se producen las nuevas competencias

²¹ P. Champagne, *La télévision et son langage*: «Revue franç. de sociol.» 12 (1971) 406-430.

²² Conviene distinguir la formación de los clérigos y la de sus formadores,

científicas en materia ética: este capital, renovado sin cesar, requiere la implicación de las clases sociales que necesitan una ética. En último término, les une el interés de trabajar por establecer la autonomía relativa del campo de su competencia. La constitución de organismos propios de los teólogos moralistas sanciona la simultaneidad y la convergencia de todos esos intereses.

Pero hay cierta correlación entre lo que les enfrenta y lo que les une. La lucha por la legitimidad entre los expertos permite a la autoridad magisterial liberarse de las limitaciones de una alianza demasiado estrecha con toda competencia ética particular. El conjunto de transacciones por las que se obtiene la competencia permite distinguir diversos grupos de especialistas: así cabe contraponer universitarios y autodidactas, expertos que tienen acceso a la producción científica y expertos dedicados a tareas de seguimiento de organizaciones de cristianos militantes, o bien divulgadores situados en el campo profano y personas cuya competencia se limita al campo religioso, sin olvidar a los moralistas, que pueden traducir en poder de gobierno su competencia ética, mientras que para otros esto resulta imposible.

Desde el punto de vista del virtuoso de la ética, como diría Max Weber, la moral teológica podría parecer investigación pura, totalmente incontaminada por los condicionamientos sociales. Pero, además de que esta posición es excepcional en un campo determinado, pues los virtuosos son siempre pocos, la práctica ética está demasiado vinculada con el funcionamiento de la ortodoxia en el campo religioso, inseparable del campo social, para que la autonomía del campo de la competencia ética no se vea amenazada.

Por eso la diferenciación social en la práctica de los especialistas de la ética presenta aspectos contradictorios. Si éstos pertenecen al campo de la autoridad magisterial, no se dan cuenta de que ponen como diferencias de naturaleza lo que de hecho obedece a procesos históricos y estratégicos de diferenciación. Encuentran natural, por ejemplo, que los obreros se adhieran más que los trabajadores sociales a las formas rituales de la moral, sin sospechar la parte del trabajo que asumen al propagar en beneficio de ellos, en forma de ética «ilustrada» o «moderna», esta ausencia de sospecha sobre las condiciones en las que unos pueden distinguirse de otros.

Desde este punto de vista, se consideran como los candidatos de un gran concurso que han interiorizado previamente la virtud mágica de una sanción que cierra la lista de los elegidos en la frontera totalmente arbitraria establecida por el jurado. Son incapaces de advertir que se excluirían de antemano de tal aventura si no hubie-

ran interiorizado ya el hábito de la minoría selecta para la que trabajar por la masa es una aventura. Su existencia, entendida también en el sentido físico de la palabra, depende de que puedan hacer intervenir el desconocimiento de esta distinción ya efectuada en provecho suyo.

Pero si son penalizados en la lucha por la competencia ética legítima, si las trayectorias se hacen más inciertas, toda diferencia social se convierte en objeto de una protesta, de la recualificación o rehabilitación de una competencia amenazada. Así, con ocasión de algunos sínodos, se ha visto cómo ciertos obispos se apoyaban en la competencia de los moralistas, junto con otras competencias en otros campos, para referirse a una situación particular o bien para tratar las reivindicaciones de los movimientos feministas²³. Este uso estratégico de la diferencia social estimula el trabajo ético y lo remite a las estrategias de quienes pueden diferenciarse de los otros y no en beneficio de aquellos para quienes la diferenciación suena a dominio padecido y a desposesión ya efectuada.

La lucha protagonizada por los especialistas de la ética contra las concepciones esencialistas de la misma no les exime del uso de tales concepciones, puesto que ya no tienen interés, dada su situación dominante en su propio campo, en hacer una labor de diferenciación, es decir, dado que se benefician de los efectos producidos por las estrategias de diferenciación que los han constituido en clasificadores ya clasificados como inclasificables²⁴. Pero su legitimidad es puesta en tela de juicio dentro de su propio campo de competencia. Mientras haya lucha se mantendrá la diferenciación social, si bien hay que reducir la lucha en sus debidas proporciones: el partido se juega entre los que se benefician ya de la diferenciación social.

BIBLIOGRAFIA

Las notas se han ceñido a algunos de los estudios más importantes. Más que examinar estudios precisos, difícilmente accesibles, quizá sea preferible dedicar un tiempo a leer de nuevo *La formation de l'esprit scientifique*, aportación a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, de

²³ El lugar ocupado por los obispos es sociológicamente interesante. Están en la intersección del campo magisterial y del campo del gobierno pastoral.

²⁴ P. Bourdieu, *La distinction*, 550ss.

G. Bachelard, o *Sociologie et Anthropologie* de M. Mauss, o las páginas de M. Weber sobre «la ética religiosa y 'el mundo'», en *Économie et société* I (París 1971) 585-612.

Para profundizar en el objeto de este capítulo hay que realizar un estudio más sistemático de las clases de encuadramiento. Entre las referencias posibles, citemos la obra de R. Fossaert, sobre todo *La société*, t. IV: *Les classes* (París 1980), del que tomamos la expresión «clase de encuadramiento»; también la obra de Gramsci: cf., por ejemplo, *Gramsci et l'État*, de C. Buci-Glucksmann (París 1975). Con *Les cadres* (París 1982), Luc Boltanski une el punto de vista histórico con el trabajo sociológico para orientar teóricamente un problema muy controvertido.

Las referencias bibliográficas de este capítulo han insistido en los trabajos de Pierre Bourdieu. Esta preferencia se debe al hecho de que es el investigador que más ha impulsado y explorado la relación entre la ortopraxis y la ortodoxia y, por tanto, la labor específica de los especialistas. No es casual que se haya visto impulsado a elaborar una sociología del gusto, que desemboca, provisionalmente, en *La distinction* (París 1979). Esta obra reestructura numerosas investigaciones anteriores. La función desempeñada por lo que llamaríamos una «ortoestesia» —término creado por J. P. Deconchy en sus trabajos sobre la ortodoxia religiosa— suele ser la más infravalorada en las investigaciones teóricas sobre la relación entre los sistemas prácticos y los sistemas simbólicos o entre ortodoxia y ortopraxis. En este punto es insustituible la obra de P. Bourdieu. Hemos citado varias veces *Questions de sociologie* (París 1980), y aconsejamos la lectura de este librito, que tiene el interés de reunir manifestaciones orales en los que P. Bourdieu se ve obligado a explicarse sobre los presupuestos teóricos de su investigación.

CAPITULO V

GRANDES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO MORAL

[JACQUES DELESALLE]

INTRODUCCION

Admitiendo la vieja definición del hombre como «animal racional», debemos precisar que, si la razón está en él, lo está como función de la que puede usar en mayor o menor grado o incluso no usar en absoluto. El hombre posee la razón, pero como una facultad que sólo existe realmente cuando la ejerce y por la que es juzgado según como la ejerce. Por tanto, se trata de una magnitud desigual, y raramente consigue el hombre ser plenamente racional. Ahora bien: la relación del hombre con la razón describe con bastante exactitud su relación con la moral. ¿Qué debo hacer? ¿Cómo debo actuar? Si esta pregunta exigiera una respuesta determinada es evidente que no me la formularía; incluso no sería posible la misma pregunta, a no ser en un sentido amplio y abusando del lenguaje. Cuando me pregunto qué debo hacer y, por encima de esta pregunta, y dándole todo su alcance, quién debo ser, confieso implícitamente que no coincido conmigo mismo, que no soy quien debo ser. Denominamos con la vieja palabra *conciencia* esa diferencia entre el «yo» y yo mismo, o la imposibilidad de ser yo mismo, raíz de la pregunta que acabamos de formular.

Pero la palabra «conciencia» tiene también otro sentido: la conciencia requiere el conocimiento y tiende hacia él. Efectivamente, si el hombre se pregunta qué debe hacer es porque, al menos de momento, lo ignora y cuenta con el conocimiento para instruir a la conciencia. Desde que el hombre es hombre debe pensar para actuar, y en eso consiste precisamente ser hombre. ¿Qué son, pues, el pensamiento y el conocimiento? Pueden ser de naturaleza metafísica: en tal caso exigen un movimiento de trascendencia; pero pueden ser también sensibles, empíricos. Sería inútil seguir con esta enumeración, pues está claro que hay tantas morales como concepciones del hombre: dime cómo ves la moral y te diré lo que piensas del hombre y qué hombre quieres ser. El hombre «es legión», hasta el punto de que todo intento de determinar los grandes ejes del

pensamiento moral correría el riesgo de encallarse en la arena de la opinión.

Pero ¿para qué están los filósofos? En una época en que se hallan desacreditados o —lo que es más grave— olvidados, no dudamos en reivindicar para ellos sus antiguos títulos de nobleza. Son nuestros delegados en la tarea de reflexión, piensan por nosotros, no en el sentido de que nos dispensen de la reflexión y el pesamiento, pero sí dando a éstos un talante metódico, procurándoles el auxilio de un comentario lúcido. Ponen ante la reflexión y el pensamiento un espejo en cierto modo mágico, que, más que reflejar, simplifica y transpone, teniendo la virtud singular de que, al omitir lo que hay de fortuito y accidental, deja aparecer lo que es de verdad importante. Además, sustituyen nuestras opiniones dispersas e inconexas por secuencias de pensamiento que dan lugar a una imagen ideal y sistemática. Si tenemos el valor de descifrar esta imagen, de familiarizarnos con ella, es posible que nos enseñe más de lo que creemos saber sobre nosotros mismos.

Pero ¿qué filósofos elegir? Nos hemos fijado en los más importantes, bien porque, debido a su antigüedad, han sido los fundadores de la filosofía moral, bien porque han sido capaces de renovar las bases de la misma. Hemos dirigido la vista hacia las nieves perpetuas de donde brotan los torrentes que más adelante se convertirán en ríos caudalosos y de curso regular que solemos conocer con nombres muy concretos. Estas cumbres no están aisladas: un poco de atención nos revelará que forman una cadena. El tema que une entre sí a los grandes filósofos pasa de Platón a Aristóteles, de éste a Epicuro y a Zenón. Modificado por el cristianismo, es recogido y repensado en las filosofías de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. Nos referimos en concreto a la *relación entre moral y metafísica*. No debemos sorprendernos de que la metafísica ocupe este lugar en el pensamiento moral de nuestros filósofos. Hasta Kant, tal pensamiento se desarrolló bajo una especie de tutela de la metafísica. Las relaciones entre ambas disciplinas han sido muchas veces tensas: la moral se ha mostrado recelosa, impaciente por afirmar su originalidad, pero sin llegar nunca a romper esas relaciones. Incluso en Hegel recibirán una interpretación totalmente nueva. Éste será, pues, el primer tema que intentaremos desarrollar en nuestra exposición.

Pero surge un segundo tema inseparable del primero: la acción no puede ser solitaria. Actuar es necesariamente actuar con el hombre o sobre el hombre: no hace falta haber leído a Marx para saberlo. Naturalmente, esta acción no puede dejar indiferente a la moral, que, en este terreno, coincide con la política. Se trata de

un terreno o territorio que suponemos muy polémico. De ahí el nacimiento de otra relación tan difícil como la primera: la *de la moral con la política*. Así, pues, la moral debe vivir y progresar relacionándose con estos dos poderosos vecinos: la metafísica y la política; muchas veces deberá afirmarse en una actitud polémica, pero en modo alguno puede prescindir de ellas.

Esta es la historia cuyos momentos principales queremos evocar a continuación. Historia apasionante, aunque su exposición puede parecernos austera, en la medida en que es la historia misma del hombre que, cuando se pregunta por su acción, tanto para realizarla como para intentar justificarla, una vez realizada no puede dejar de relacionarla ni de relacionarse a sí mismo con la trascendencia —cualquiera que sea— y con el hombre.

I. FUENTES DEL PENSAMIENTO MORAL EN OCCIDENTE

1. Fuente griega

a) Platón o el peligro de estatismo.

Cuando, en tres ocasiones¹, Platón se plantea la única pregunta realmente importante: «¿Cómo vivir?», le da un alcance a la vez moral y político, pues no distingue formalmente las dos «disciplinas». Como todos los griegos, está convencido de que el hombre se realiza en el ciudadano y sólo puede encontrar su perfección, o su virtud², en un Estado justo. Y ¿qué es un Estado justo? Platón, que no distingue con el rigor actual entre justicia y rectitud, entiende por ello un Estado cada una de cuyas clases realiza exactamente su tarea, ejerce la función a que está destinada, sin inmiscuirse en las de las otras clases: el trabajador (artesano) trabaja, el guerrero hace la guerra y el gobernante gobierna. Eso es la justicia. Sólo puede ser garantizada por el gobernante que provee al exacto funcionamiento de cada clase, incluyendo la suya. Para conseguirlo es necesario que el gobernante sea hombre de lo universal o de la razón, es decir, filósofo: «si los filósofos no llegan a reyes, o si los reyes no se hacen filósofos, no hay ninguna esperanza de que mejoren los asuntos humanos»³. Ahora bien: la forma de llegar a filósofo consiste en el descubrimiento de la razón, que se efectúa

¹ *Gorgias*, 500c; *La república*, 352d; *Las leyes*, 732e-734c. Las referencias completas de las ediciones aparecen en la *Bibliografía*, al final del capítulo.

² En griego, *areté*: excelencia, perfección.

³ *República*, 473c-d; Carta VII, 326b.

en dos tiempos: primero, la razón se encuentra y se afirma como discurso coherente⁴, y luego se confirma asegurándose de objeto, el Bien. Entonces sirve de fundamento a la vez a la política y a la moral. En cuanto contemplación metafísica del Bien, permite a la inteligencia del individuo y del gobernante conquistar toda su fuerza y, de esa manera, desempeñar su función reguladora para con el alma individual y de la ciudad. La contemplación del Bien se refleja y se expresa en forma de justicia del alma y de la ciudad. La filiación es la siguiente: contemplación del Bien por la inteligencia —de donde nace la justicia del alma entera o de la ciudad—, de lo que resulta que cada parte del alma, cada clase de la ciudad, cumple exactamente su función. En una palabra: la metafísica se actualiza en la moral y la política. Esta última fórmula, tomada de P. M. Schuhl⁵, nos lleva al corazón mismo del problema que queremos plantear a partir del pensamiento platónico. La metafísica, ¿engendra en un mismo movimiento la moral y la política? ¿Tiene sentido distinguir entre ambas disciplinas?

Platón las distingue cuando relaciona la primera con el alma individual y la segunda con la ciudad, cuando pasa de la consideración del individuo a la de la ciudad. Pero se niega a separarlas cuando, partiendo del Estado, llega a una conclusión sobre el ciudadano: a tal régimen, tal hombre.

Si lo admitiéramos sin reserva, admitiríamos por lo mismo que el hombre, privado de su pertenencia al Estado, no tendría ningún derecho a la humanidad. De la misma manera, la moral, separada de la política, perdería el derecho a responder del hombre en cuanto tal, a justificarlo y defenderlo. Al perder este derecho, ¿no se vería desposeída de los conceptos que son esenciales a toda moral: la felicidad y la virtud? ¿Qué ocurre en Platón? ¿Se trata de la felicidad? «El objetivo que tenemos presente —dice Sócrates— cuando ponemos las bases de este Estado no es que una sola clase sea privilegiada en la posesión de la felicidad, sino que ésta se extienda en el mayor grado posible a todo el Estado»⁶. En términos modernos, el sujeto de la felicidad sólo puede ser el Estado. Por lo mismo, sólo el Estado es sujeto de la virtud, en el sentido pleno del término, pues cada clase de la ciudad no puede ejercer más que una sola virtud, la que responde a su función: la inteligencia para el guardián, el valor para el soldado (...), sin lo cual la ciudad caería en el desorden generalizado propio del régimen democrático,

⁴ En *Gorgias*, que cierra la serie de los diálogos «socráticos».

⁵ *L'Œuvre de Platon*, p. 114.

⁶ *República*, 465d; 590c-e; 891a.

en el que cada uno pretende ejercer todas las funciones y realizar todas las tareas.

Si es ésta la «exigencia» del Estado platónico, ¿no deberemos verificar más de cerca su relación con el Bien en que pretende basarse? ¿Qué puede haber de común entre este Estado concreto⁷ y el Bien que está más allá de toda visión y de toda esencia?⁸ Entre este Bien y este Estado, ¿no hay una ruptura que ninguna dialéctica puede superar? ¿No se pueden extraer del Bien varias normas y varios Estados? El que Platón deduzca precisamente el Estado de *La república* parece un golpe de fuerza metafísico. Está claro que si el Bien lleva a la creación de tal Estado, si lo autoriza y lo justifica, pierde en ello su trascendencia: ya no se trata del Bien, sino del bien según Platón, del bien de la ciudad en que sueña, y que es la pequeña Ciudad-Estado del siglo IV, reformada por el genio del filósofo, con algunas adiciones inspiradas en la constitución de Esparta. Platón proyecta en el Bien la imagen de una Atenas liberada de sus pequenezes y de sus crímenes, pero está claro que esta *Kallópolis* no contiene y no da más que lo que se le ha dado. También su trascendencia y su inteligibilidad son ilusorias, como la metafísica en que intenta justificarse. Todo ocurre, en efecto, como si la moral-política hubiera creado una metafísica a la medida de sus necesidades o como si se hubiera legitimado a sí misma a través de la metafísica.

Habría, por tanto, una especie de contradicción en la idea platónica del Bien. Por una parte, el Bien no puede servir de cimiento a la Ciudad-Estado y a la moral-política que garantiza su conservación sin pagar el precio de su trascendencia y sin asemejarse a los dioses de la mitología, de los que Platón nunca ha renegado y que resultan muy próximos a los dioses «nacionales»; por otra parte, el Bien, presentado en un breve pasaje de *La república* y en la primera hipótesis del *Parménides*, anuncia una trascendencia y un universal verdaderos, es decir, como comentarán los teólogos cristianos, el Dios que ha hecho el cielo y la tierra, el Dios de todos, del que no podemos hablar si no es mediante el lenguaje de la teología negativa. Volveremos a encontrar esta interpretación original del Bien en las filosofías de Descartes y de Spinoza.

Hay que terminar con la ambigüedad que pesa sobre el Bien de Platón y restituirlo, por así decirlo, a los sujetos del derecho al mismo: por una parte, el bien tal como lo ve, lo quiere, lo ama y lo realiza el hombre que actúa; de esta manera, la moral tendría

⁷ El Estado platónico está doblemente limitado: por la existencia de otros Estados y por su división en tres clases.

⁸ *Ibid.*, 517b.

una base y entraría en posesión de los conceptos que la definen como disciplina independiente; por la otra, el Bien que es Dios, el de la filosofía medieval y el de la filosofía clásica, y así la metafísica se vería liberada, y se plantearía de forma totalmente distinta el problema de su relación con la moral. En la primera dirección encontraremos a Aristóteles; en la segunda, a la mayor parte de las filosofías morales existentes hasta Kant.

b) Aristóteles y la autonomía de la moral.

Si Aristóteles es considerado, y con razón, como fundador de la ética, se debe a que ha inventado algunos conceptos que le son esenciales:

1) ¿Se trata del Bien? Aristóteles no habla de un bien único. Ve cómo el bien se afirma de tantas maneras como el ser: como esencia, como cualidad o cantidad o relación..., en pocas palabras: el bien se analiza en tantas «categorías» como el ser. Admitamos, además, que no hay más que un solo bien, común a todos los bienes o que posee una existencia separada; «es evidente que no sería ni practicable ni accesible al hombre, mientras que el bien que buscamos ahora es algo que esté a nuestro alcance»⁹. ¿Cuál es este bien, que debe sernos accesible, identificarse con el bien soberano en virtud del cual hacemos todo lo demás y que nos satisface? No puede ser más que la felicidad, que es buscada por sí misma y en orden a otra cosa, que se basta y nos basta. Además, es accesible a todos, pues consiste en la actividad. Aristóteles sustituye la idea metafísica del Bien por la noción ética de la felicidad.

2) ¿Se trata de la virtud? Platón la veía descender desde el Bien hasta el alma y hasta la ciudad, donde se realizaba como justicia de la una y de la otra. Aristóteles vuelve la espalda a esta enseñanza, despoja a la virtud de esta trascendencia para hacerla interior al hombre. Es dos veces nuestra, primero porque nace en nosotros, de nuestra naturaleza, porque se adquiere mediante el ejercicio repetido y tiene lugar en el contexto de las pasiones, del placer y de las opiniones, y en segundo lugar, porque se consigue mediante nuestra actividad «conforme a la razón»¹⁰.

3) Contra los sofistas, Platón había intentado refundir en la unidad del rey-filósofo a Tales y Anaxágoras, filósofos, y a Pericles, hombre de acción. Aristóteles sabe que son irremediablemente distintos y que la acción pertenece al especialista, quien, además, debe ser hombre virtuoso y atento a lo posible, al momento y a la oca-

⁹ *Ética a Nicómaco* I, 4.

¹⁰ *Ibid.*, I, 9.

sión. Así, la sabiduría se pone en relación con el cielo y se declara que la prudencia o «sabiduría práctica» tiene como competencia única la administración de las cosas terrestres. Al emancipar a ésta de aquélla, Aristóteles emancipa a la ética de la metafísica.

4) Al mismo tiempo emancipa a la metafísica y libera la vida teórica, como han indicado W. Jaeger y A. J. Festugière¹¹. No hay por qué sorprenderse. Situada antes de la moral y de la política, para servirles de cimiento, la *theoria* difícilmente puede evitar la ambigüedad que hemos observado en el Bien de Platón. Si viene a continuación, marca el punto culminante y una especie de cumplimiento de la vida moral. En efecto, vivir moralmente es actuar. Ahora bien: la acción que corresponde a la práctica moral está limitada en la medida en que depende de ciertas condiciones externas. La *theoria* contemplativa, por el contrario, es actividad pura, pues el acto en que consiste depende por completo del que lo ejercita y se dirige hacia seres eternos que nunca pueden fallarle. Por eso el ideal de la vida moral se realiza en el conocimiento metafísico de lo divino o de los dioses.

«Sin duda —dice prudentemente Aristóteles en el libro V de su *Ética*—, no es lo mismo ser hombre de bien que ser un buen ciudadano en un Estado»¹². Como la virtud del ciudadano es relativa a la constitución, deben existir tantas virtudes cívicas como regímenes. ¿Se trata, por el contrario, de la virtud del hombre de bien? Debe ser sola, única y perfecta. No es idéntica a la que constituye al buen ciudadano. El postulado que dirige el argumento es claro: el hombre de bien según Aristóteles anuncia ya al sabio de la época posterior, que está dirigido de alguna manera por la ley del todo o nada: o se es totalmente sabio o no se es sabio en absoluto. Además, la sabiduría nos asemeja a los dioses y nos hace libres e independientes como ellos. ¡Qué lejos estamos de Platón, que no dudaba en ver en el filósofo incapaz de actuar —aunque fuese a causa de la corrupción de su medio— más que un personaje ridículo!¹³

Pero todavía estamos lejos del sabio estoico. Aristóteles está lejos del nacionalismo de Demóstenes, pero lo está casi tanto de la actitud de espíritu que incitó a Platón a construir el grandioso

¹¹ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 1923); Aristotle, *Fundamentals of the History of his Development* (Oxford 1950) 435 y 438, nota 3; Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 407.

¹² Libro V, 5.

¹³ *República* VI, 490e-497a. *Gorgias*: la crítica de Calicles, que imitan, en el estilo de la caricatura, *Las nubes* de Aristófanes.

edificio de *La república*, para enmendar y corregir, pero, a fin de cuentas, para justificar el Estado municipal de Atenas. Este griego, nacido en Estagira, yerno de Hermías, tirano de Atarneia, meteco en Atenas, luego preceptor de Alejandro de Macedonia, contemporáneo de una época que ve la disolución de muchas ciudades griegas, se abre a la idea de un mundo que no es ya el de la Ciudad-Estado. Sin embargo, sigue fiel a esta última, ve en ella la perfección del ideal político, y cuando escribe que el hombre es un «animal político», nadie duda de que no haya que entender la expresión al pie de la letra, es decir, entender por animal político el miembro de la Ciudad-Estado, en el sentido preciso del término. Como le echa en cara G. Glotz, «llega a confundir el efecto con la causa y a definir no al heleno, sino al hombre, como 'animal político'»¹⁴.

c) El estoicismo o la moral del hombre.

Hay que reconocer al estoicismo el triple descubrimiento del mundo, de Dios y del hombre. Del *mundo*: Las ciudades griegas han perdido su independencia, y el hombre adquiere el sentimiento de que la única ciudadanía que le pertenece es la que le une al mundo. De *Dios*: La muerte de las ciudades lleva consigo la de los dioses que las protegen, que no son otra cosa que estas mismas ciudades llevadas al absoluto. No hay, por tanto, más que una única ciudad, Cosmópolis; no hay más que un dios, cualquiera que sea el nombre que se le atribuya. El mundo es «la casa de Zeus». Ahora bien: si renuncio a mi ciudadanía política, si ya no me reconozco como ateniense o megariano, si pertenezco a la misma ciudad que tú y adoro al mismo dios, que es universal, ¿qué es lo que puede diferenciarme de ti? Al mismo tiempo que a Cosmópolis y al dios que la gobierna, descubro nuestra humanidad común: yo soy como tú, tú eres lo mismo que yo, aun cuando yo sea emperador (Marco Aurelio) y tú seas esclavo (Epicteto). La moral que nace de este descubrimiento es universal (e intemporal), es la moral del hombre. Pero ¿qué precio hay que pagar para practicarla?

Dado que los griegos han perdido su libertad política, no pueden salvar su libertad, sin calificativos, interiorizándola. ¿En qué consiste esta libertad interior? En el ejercicio del juicio. Es muy poco, pues se nos escapa casi todo: los acontecimientos exteriores, el estado de nuestro cuerpo y hasta nuestra reputación, precisa Epicteto; pero es todo, pues todas las cosas no son ni buenas ni malas en sí mismas, simplemente son, y en cuanto que son, son diferentes. Es nuestro juicio el que, inscribiendo en ellas los signos

¹⁴ *La cité grecque* (París 1928) 1.

del bien y del mal, las hace buenas o malas y, por tanto, les da el poder de hacernos felices o desgraciados. Si retiramos nuestro juicio, vuelven a su insignificancia y a su impotencia. Eso es precisamente la *epoché*: desrealiza al mundo y lo convierte en espectáculo. Implica, naturalmente, la *apatía* y la *ataraxia*, que hacen de mí un espectador de este espectáculo. Espectador, pero también actor. El sabio se parece, en efecto, a un actor cuyo papel, texto, entradas y salidas han sido minuciosamente establecidos por el director divino. La realización exacta del papel que me ha correspondido responde a la necesidad rigurosa que gobierna al mundo, es la cooperación que yo le presto: puede prescindir de ella, pero para mí es indispensable, si quiero vivir humanamente, es decir, según la razón.

Ésta es, en efecto, la última palabra del estoicismo. El hombre debe vivir según su naturaleza. Pero su naturaleza es incapaz de ello. Por eso remite a la razón, y ésta se hace más querida, más próxima que la naturaleza¹⁵. ¿Es esto todo? No, pues mi razón no es más que una parte de la Razón, inmanente al mundo, que podemos llamar también Dios o *Logos*. Se ha cerrado el círculo: alejado de la conformidad con el mundo, la vuelvo a encontrar ahora en forma de consentimiento a la Providencia divina, considerada sobre todo como destino. ¿Moral del desaliento o de la resignación? Ni lo uno ni lo otro, sino más bien moral que hace de la necesidad virtud, que disfraza la impotencia del hombre de poder. El orgullo, pensaba Ravaissón, es el fondo del estoicismo. Pero es el orgullo crispado de una conciencia que duda de sí misma y se ciega voluntariamente, porque se niega a reconocer su derrota. Como no puede lo que quiere, el estoico se limita a querer lo que puede, pero querría hacer pasar esta segunda voluntad por la primera¹⁶. Queda por saber si este ideal, tan limitado, es accesible a la conciencia tal como la ve el estoicismo. Esta conciencia, ¿puede liberarse de este mundo, relativizándolo, si no tiene acceso a otro mundo? ¿Cómo va a ser posible este acceso para un alma a la que Zenón despoja de toda trascendencia? El estoicismo no puede evitar la contradicción entre el ideal que propone al alma y los recursos que le otorga, a no ser que acepte superarse hacia una interpretación mística¹⁷.

¹⁵ Es la imagen de la carta de recomendación que nos ha transmitido Cicerón: un amigo nos recomienda a uno de sus amigos, al que llegamos a querer más que al primero.

¹⁶ *De Trinitate*, lib. XIV. Véase también Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 121.

¹⁷ Es la crítica que hace Plotino, *Ennéades* I, tr. 4, cap. 2.

Como no lo hace, se condena a no ser más que una especie de voladizo entre un mundo inteligible —o de la razón—, cuya existencia casi ni admite, y otro mundo, el único que existe en opinión de la mayoría de los hombres, cuya realidad atenúa porque no se atreve a afrontarlo tal como es. Ahora bien: esta reticencia ante el mundo nos incita a matizar el juicio que emitíamos sobre la moral estoica cuando veíamos en ella una moral de los hombres o del hombre. ¿Va más lejos que esta simple afirmación? Autoriza, sin duda, el amor a los hombres, en cuanto que ella lo fundamenta y hace posible. Pero no lo ha querido expresamente, porque su intención fundamental es muy distinta. Lo que más le interesa e intenta conseguir es la libertad interior del hombre, su independencia ante los acontecimientos. Ahora bien: esta independencia puede estar amenazada por un sentimiento tan exigente como es el amor. De ahí la desconfianza que suscita en el sabio estoico. Cuando veas a un hombre abrumado, dice Epicteto, debes compartir su pena y llorar con él. ¡Pero procura no llorar interiormente!¹⁸ Después de todo, el buen actor tiene a título de honor «representar» a la perfección pasiones, sufrimientos y alegrías que no siente. ¡Hay que ser un buen actor!

Esta forma de prestarse sin darse puede suscitar en nosotros sorpresa y hasta escándalo. Tenemos la sensación de que, si el sabio se lanza por el lado del amor, la desconfianza que éste le inspira no cesa jamás, como si temiera a esta pasión devoradora y salvaje que nos interpela con tanta severidad que nos obliga a cambiar, a morir a nosotros mismos para renacer. Pero ¿por qué va a escuchar el sabio? El dios a quien invoca ignora al mundo, decía Aristóteles: pensamiento del pensamiento, se mira eternamente en sí mismo. Apoteosis metafísica del egoísmo, opinaba Max Scheler. Como él, porque no quiere tanto unirse con él cuanto parecerse a él, el sabio estoico querría mantenerse imperturbable. Además, cuando irrumpe la noticia turbadora, Dios es amor, revoluciona al mundo antiguo: escándalo para los judíos, locura para los paganos, dirá san Pablo. Getsemaní cristaliza la contradicción entre las dos sabidurías, entre las dos morales. Sin embargo, la moral de los estoicos no ha dejado de influir en la del cristianismo¹⁹.

¿Qué actitud tiene ante la acción política? A diferencia de los epicúreos, los estoicos no se han desinteresado de ella. El estoicismo dio al Imperio generaciones de funcionarios de gran conciencia y de eficacia comprobada. ¿Habrán sido los estoicos hombres de

¹⁸ *Manuel*, 16 (traducido en *Los estoicos*).

¹⁹ Lo indicaremos más adelante.

acción? Pero ¿no habría faltado en esta acción lo que la consagra y la lleva más allá de sí misma, la creencia en su eficacia exterior, la convicción de que es capaz de preparar un futuro mejor? Y ¿cómo puede reconocerse el hombre de acción en este actor que sigue con fidelidad exacta un texto que se le ha impuesto? ¿No crea él, con su misma acción, el libreto y la partitura?

d) Epicuro o la moral del placer.

Al lado del estoicismo, parece que la moral de Epicuro —prácticamente contemporáneo— hace un pobre papel. ¿Merece el nombre de moral, si ignora la orientación trascendente que parece esencial a toda moral? ¿Qué es lo que hace? Rebaja la moral al nivel de la naturaleza, hace entrar al hombre en la ley común del mundo animal, pues no le reconoce otro conocimiento que la sensación y no le permite considerar otro fin que el placer.

Esto es cierto, y nos permite comprender la hostilidad casi unánime que encontró el epicureísmo en la antigüedad y en los tiempos modernos. Sin embargo, lo mismo que se le reprocha, constituye, a sus ojos, el instrumento necesario de la liberación en que sueña el hombre.

¿Se trata del sensualismo? Si bien limita nuestro conocimiento a la mera sensación, la libera de los seres inteligibles y de los temores que éstos inspiran. ¿Se trata del «materialismo»? Al explicar que las cosas han nacido y que actúan, y que los dioses no tienen en ello nada que ver, acaba la obra iniciada por la «teoría del conocimiento» y nos libera definitivamente de la superstición y del terror que nos inspira. Hace todavía más: al rechazar la finalidad y el orden, Epicuro exorciza de una vez por todas al Destino. ¿Para qué serviría haber conjurado los diversos destinos de la mitología y de los dioses si hubiera que verlos renacer en la forma más rígorosa de una finalidad o de una Providencia inmanentes a la naturaleza, como pensaban los estoicos? Por eso Epicuro «atomiza» la naturaleza²⁰, lo mismo que atomiza la sociedad y el conocimiento, no perdonando más que a la sensación, en la medida en que, por encima de las ideas y de los sistemas que alienan nuestra libertad, establece un contacto directo con tal o cual fenómeno.

De ahí se deduce una atomización del tiempo. Nuestro tiempo está atormentado y corrompido por la previsión del sufrimiento y de la muerte. Sin duda, la técnica epicúrea para conjurar la angustia de la muerte es un tanto deficiente²¹, pero es reveladora de

²⁰ De hecho, no hay naturaleza, sino simples agregados.

²¹ «Mientras vives, no existe la muerte, y cuando se hace presente, tú ya no eres».

la actitud espiritual del filósofo que nos recomienda vivir minuto a minuto y no deja de repetirnos que la felicidad está al alcance de nuestra mano, y que si no la conseguimos es por nuestra torpeza y falsos movimientos.

El instrumento que sirve para la realización de este gran propósito es la física, pero una física que, a diferencia de la de los estoicos, rechaza la herencia sospechosa de la metafísica, pues su objeto, la naturaleza, apenas existe y, por tanto, no puede aconsejarnos ninguna ley. El hombre está solo, y su libertad comienza en esta soledad. Los dioses existen, ciertamente, pero como el filósofo los ha neutralizado descargándolos de toda responsabilidad en el nacimiento y organización de las cosas, son dioses honorarios, dioses holgazanes que viven en los intersticios de los mundos. Al menos pueden proponer al hombre el ideal del sabio definido por los estoicos. Epicuro no renuncia a este estado ideal y lo concibe de la misma forma que Zenón: es la ataraxia. Pero ¿cómo puede conciliarlo con la búsqueda del placer que atribuye al hombre? Inspirándose a la vez en Platón²² y en Aristóteles²³, distingue un placer en movimiento, que él rechaza, y un placer en reposo, que admite. Sabe que «la carne va hacia el infinito» y por eso desconfía de los placeres actuales que nos da, pero su desconfianza desaparece ante el recuerdo de un placer del cuerpo. ¿Qué tenemos que temer? Nuestros recuerdos nos pertenecen, no contienen nada que no conozcamos y no podamos dominar y, por tanto, no podemos apoyarnos en ellos. Epicuro llega a darles, como señala Brochard, una consistencia análoga a la que Platón encontraba en sus Ideas. Pero ¿de dónde puede extraer semejante poder el alma puramente material de Epicuro? ¿Cómo es posible que el simple recuerdo de un placer exclusivamente corporal venza un dolor actual del cuerpo o haga retroceder al placer que experimenta ahora? Es claro que la objeción que habían presentado al estoicismo adquiere mayor fuerza si la dirigimos contra Epicuro: la independencia de que es capaz el alma, según Epicuro, resulta imposible por su naturaleza exclusivamente material.

Estamos ante una figura original de la sabiduría y de la moral, trazada por un filósofo muy criticado. En ella pueden reconocerse todos aquellos que, enamorados de la libertad individual, temen verla desaparecer, convertida en un ser metafísico en el que no reconocen al hombre, o perdida en la acción política. Hemos dicho

²² En el *Filebo*.

²³ En los libros 7 y 10 de la *Ética a Nicómaco*.

cómo se superaba el primer peligro. En cuanto al segundo, Epicuro renuncia a la acción reticente de los estoicos: se retira con sus amigos a un jardín.

2. Fuente cristiana

a) La Biblia y los Santos Padres.

¿Hay una moral cristiana, una metafísica cristiana? Si se toman estas dos palabras en sentido técnico, es claro que no se encuentra en la Biblia rastro ni de una ni de otra. Ni el judaísmo ni el cristianismo, que se presenta como su heredero legítimo, constituyen una metafísica ni una moral, pues no son una filosofía. La filosofía es búsqueda, interrogación incansable, pero de las cosas que parece poner entre signos de interrogación no espera en el fondo otra respuesta que la confirmación muda de lo que ella ha encontrado.

Ahora bien: desde las primeras páginas del *Génesis*, Dios se afirma como aquel que pregunta, y, en la persona del hombre, se suscita un interlocutor. Éste se mantiene en el marco del diálogo, no puede definirse, dice la Biblia, más que en función de la alianza, tanto si la ratifica como si la rechaza. Dios tiene la iniciativa: él es el que pone las bases del diálogo y no deja de impulsarlo. No estamos ante una filosofía, sino ante una revelación.

Ciertamente, en cuanto filosofía, la moral cristiana es heredera del pensamiento griego. Así, en los primeros Padres de la Iglesia²⁴, asimila la sabiduría de la Academia, se inspira en Platón y en Plotino en el caso de san Agustín y luego «critica a san Agustín»²⁵, tras el redescubrimiento de Aristóteles en la época de santo Tomás. Esto no nos permite acusarla de eclecticismo. En cuanto cristiana, no puede olvidar esta verdad: Dios ha creado el mundo no porque tuviera necesidad de él, sino porque se impuso esa necesidad: este Dios se llama Amor. «En esto hemos conocido el amor de Dios, en que nos ha amado antes»²⁶: antes de que existiéramos y para que pudiéramos llegar a existir. Nos ha creado, pero, como creadores de nosotros mismos, nos ha hecho libres.

Ahora bien: si Dios es amor y nos ha hecho libres, si nos parecemos a él en que estamos dotados de inteligencia y de voluntad, no ha podido querer para nosotros otro fin que el de conocerlo y amarlo. Es decir, que el fin del hombre se anuncia en su comienzo

²⁴ Cf. la obra de M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*.

²⁵ Título de un famoso artículo de E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, en *Mélanges Mandonnet* (París 1930).

²⁶ 1 Jn 4,7-10.

o en su creación. Dios, dice Pascal, no puede ser el fin si no es el principio; añadamos que debe serlo si es el principio.

b) Tomás de Aquino.

De ahí la elaboración de una *Suma teológica*, como la de santo Tomás de Aquino, en que la primera parte, que trata de Dios, de la creación del mundo y de su gobierno, pide y exige la segunda, que describirá la vuelta de este mundo hacia Dios. Para una criatura intelectual como el hombre, esta vuelta adquirirá la forma de un deseo de conocer a Dios tal como él se conoce, en primer lugar —repetámoslo— porque Dios, en su amor infinito hacia el hombre, le asigna este fin, que es el más elevado, y en segundo lugar, porque parece impuesto por la naturaleza de una inteligencia que no tiene límites.

De ahí se pueden deducir las nociones esenciales de la moral.

Tenemos, en primer lugar, el bien soberano, que santo Tomás llama bienaventuranza. Para que se colme por completo el deseo que tenemos de ella es preciso que la inteligencia conozca a Dios tal como es, en su esencia, y santo Tomás cita a san Juan: «Sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es...»²⁷. Ahora bien: esta afirmación plantea una dificultad muy grave, pues parece contradecir el género de conocimiento que la filosofía atribuye al hombre. En efecto, una inteligencia como la nuestra es demasiado débil para captar lo inteligible en sí mismo: sometida a la ley de la *intellectio in phantasmate*, no puede conocerlo, sin quedar cegada, más que reflejado en lo sensible, donde se mitiga. Además, ante un objeto que la supera, sólo puede deletrearlo laboriosamente en una sucesión temporal de actos: el *intellectus* sólo se puede realizar analizándose en *ratio*. ¿Cómo es posible que una inteligencia sometida a este régimen pueda conocer como se conoce a sí mismo el ser infinito y absolutamente inteligible? Es totalmente incapaz de ello, confiesa santo Tomás, quien aplaza a otra vida la bienaventuranza del alma y la visión de Dios en que aquélla consiste.

Esta visión es actualmente imposible, y la bienaventuranza tendrá que ser imperfecta²⁸. Hace falta una nueva iniciativa de Dios para superar esta doble imposibilidad. Es decir, que la concepción tomista del bien supremo del hombre no es exclusivamente racional: no puede limitarse a la condición presente del hombre en este mundo ni al uso de la mera razón: en este sentido es escatológica.

²⁷ 1 Jn 3,2.

²⁸ I-II, q. 5, a. 7; q. 5, a. 1, 3, 5. *Summa contra gentiles*: lib. III, c. 47.

Recuerda al hombre que no tiene aquí abajo una «morada permanente», que «mientras sea el cuerpo nuestro domicilio, estamos desterrados del Señor»²⁹. Y cuenta con que el Señor intervenga, en los últimos tiempos, para realizar una segunda creación, que responda a la primera, pero para completarla llevándola más allá de sí misma, hacia el establecimiento de unos nuevos cielos y una nueva tierra.

Es fácil descubrirlo en la doctrina tomista de las virtudes teologales. Santo Tomás rechaza las virtudes intelectuales (dianoéticas) de Aristóteles, cuyo ejercicio permite al alma inmortalizarse en esta vida, por el acto de la contemplación, y las sustituye por las teologales. Esta sustitución tiene repercusiones importantísimas.

Gracias a ella, el cristianismo toma nota de la imposibilidad definitiva, en esta vida, de toda visión de Dios, pero capta en el mundo y en el tiempo lo que podríamos llamar su sombra y anticipación. A Jesús «vosotros no lo visteis, pero lo amáis; ahora creéis en él sin verlo», dice san Pedro³⁰. La visión está reservada a la vida eterna, pero nos preparan y nos inician en ella las virtudes de la fe y de la esperanza³¹; la fe que se dirige hacia un pasado en que se afirma la presencia velada de la eternidad y la esperanza que se dirige hacia un futuro del que habla en el lenguaje del tiempo, pero que ya no pertenece a éste, pues discierne en él el enigma temporal de la eternidad. Es esta dimensión del tiempo la que debe subrayar el análisis de la idea de bienaventuranza. Como en la vida presente se nos niega la «bienaventuranza eterna», ésta se convierte, con toda lógica, en «el objeto propio de la esperanza»³².

La moral de santo Tomás no descuida las exigencias de esta vida. Las tiene en cuenta y, como los ángeles de la ascensión³³, dirige la vista del hombre hacia este mundo y a las tareas que le esperan en él. Vemos cómo suscita y administra ese grupo numeroso de las llamadas virtudes morales: virtudes activas e industriosas, que ayudan a la inserción temporal del hombre y regulan las relaciones que mantiene con su cuerpo, con el mundo y con los demás hombres.

Ésta sería la moral cristiana, según santo Tomás. No se puede decir con certeza que exprese adecuadamente el cristianismo. Es

²⁹ 2 Cor 5,6.

³⁰ 1 Pe 1,8-9.

³¹ Dejo de lado la caridad, que es la presencia de la eternidad: «Y esa esperanza no defrauda, porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom 5,5).

³² II-II, q. 18, a. 2.

³³ Angeles de Giotto, probablemente, robustos y fuertes, pesados y firmes.

normal que no pueda hacerlo. El cristianismo supera todas sus expresiones, filosóficas y teológicas, sean de inspiración tomista o agustiniana. Se ve claramente en relación con Dios. ¿No introduce Descartes en la filosofía occidental una «nueva idea de Dios», como dice E. Gilson? Y también, como señalaremos, una nueva idea del hombre. Una y otra pueden declararse cristianas y, sin embargo, oponerse al tomismo y al agustinismo. Esto mismo podría decirse en contra de Descartes y a favor de Kant, y luego en contra de Kant y a favor de Hegel.

Conviene tener presente este tema cristiano, que no cesa de inspirar, de orientar y de influir en las grandes corrientes del pensamiento moral, las cuales, al mismo tiempo, lo diversifican y enriquecen con sus exégesis originales.

3. La moral moderna

a) Descartes o la moral de los hombres libres.

Desde la época del *Discurso del método*, Descartes sueña con una moral para «los hombres puramente hombres»³⁴, es decir, ni ciudadanos ni cristianos; por consiguiente, una moral distinta de la política y de las morales directamente vinculadas con el cristianismo como la que acabamos de mencionar. ¿Llegó a escribirla?

Dejemos de lado una elaboración bastante lenta que llega a término en la carta del 15 de septiembre de 1645, en que el filósofo, rechazando la tutela del estoicismo, articula definitivamente su moral en la metafísica de las *Meditaciones*. Más allá de esta carta, nos referiremos a la concepción propiamente cartesiana de las tres nociones que hemos destacado: el bien supremo, la virtud y la felicidad.

Dios, piensa Descartes, no puede ser el bien soberano del hombre. ¿Qué es el bien soberano? Es, a la vez, la realidad «más noble» que existe y la que depende por completo de nosotros. Ahora bien: si Dios es en sí el soberano bien, ya que es «incomparablemente más perfecto que las criaturas»³⁵, sólo sería accesible al hombre en una visión de su esencia, idea que hay que rechazar, pues superaría las posibilidades de la razón³⁶. Solamente la libertad satisface las dos condiciones indicadas. Es evidente que depende por entero de nosotros; que sea la realidad «más noble» es precisamente lo que decía la *Cuarta meditación*, que veía en ella —siem-

³⁴ *Œuvres*, ed. por Ch. Adam y P. Tannery (París 1897-1913) VI, 3.

³⁵ *A Christine*, 20 de noviembre de 1647, ed. Adam-Tannery, V, 84.

³⁶ Por eso Descartes se refería más a los estoicos que a los cristianos.

pre que la consideremos «en sí misma» y «formalmente»— nuestra «principal semejanza» con Dios. «El libre albedrío —dirá en la *Carta a Cristina*— es de por sí la cosa más noble que pueda haber en nosotros, hasta el punto de que nos hace en cierta forma semejantes a Dios y parece eximirnos de estarle sometidos»³⁷. Y concluirá diciendo que su buena utilización es lo que define a la virtud y nos proporciona «las mayores satisfacciones»³⁸. Ésta es la interpretación cartesiana de las tres grandes nociones transmitidas por la tradición: el bien supremo, la virtud y la felicidad.

Entenderemos mejor su originalidad si sustituimos ahora la enseñanza de la *Carta a Cristina* por la teoría de la generosidad que representa, en la tercera parte de *Las pasiones del alma*, la plenitud de la moral cartesiana. He aquí la definición de la generosidad: «hace que un hombre se estime en el grado más alto en que pueda hacerlo legítimamente»; consiste, «por una parte, en que él sabe que no hay nada que le pertenezca verdaderamente, a no ser esta libre disposición de sus voluntades, ni por lo que deba ser alabado o recriminado, a no ser su buen o mal uso; por otra, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución de utilizarla bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y realizar todas las cosas que considere mejores. Lo cual equivale a practicar plenamente la virtud»³⁹ y, añadiríamos nosotros, a experimentar la más perfecta satisfacción.

La generosidad, así definida, es «la llave de todas las virtudes» y «un remedio general contra todos los desenfrenos de las pasiones»⁴⁰. Expliquémoslo brevemente. Al desplazar mi definición de lo que tengo o de lo que soy hacia lo que debo ser, la generosidad me libera de las pasiones, como el orgullo o la envidia, que me identifican absurdamente con lo que poseo o soy naturalmente; elimina los obstáculos que nacen de ellas enfrentándome con los demás y fomenta las virtudes que me unen a ellos: la afabilidad, la cortesía...⁴¹ Me dice que son libres, como yo. Al ser conciencia de la libertad en ellos y en mí, descubre y afirma nuestra igualdad. Además, como yo me valoro según el uso que hago de mi libre albedrío, los valoraré a ellos por el uso que hagan del suyo. No los valoro ni por lo que tienen ni por lo que son, sino por lo que logran ser mediante el uso de su libertad.

Así, pues, las conclusiones de la última obra de Descartes se

³⁷ *Ibid.*, 85; *Passions de l'âme*, art. 152.

³⁸ *Ibid.*, 87.

³⁹ *Passions de l'âme*, art. 153.

⁴⁰ *Passions...*, art. 161.

⁴¹ Art. 156.

acercan a la verdad tan nueva en que desembocan las dos primeras meditaciones. Estas trazaban en el panorama filosófico una silueta insólita, pero sumamente original y anunciadora de un inmenso futuro: la de un ser pensante que no sólo llegaba a sobrevivir a la desaparición del mundo sensible, del de las Ideas⁴² y del mismo Dios, cuya existencia resultaba problemática, sino que se afirmaba en la misma decadencia de estos objetos, se aseguraba en sí mismo, respondía de sus actos y del contenido de sus ideas y comenzaba a recuperar la posesión del mundo perdido. Es un descubrimiento memorable, pero sería injusto reducir a esto la aportación de Descartes a la filosofía de Occidente. Paralelamente a esta innovación, y de acuerdo con su modelo, es posible apreciar otra que va a modificar profundamente las bases de la filosofía moral. Al ser pensante de las *Meditaciones* responde el eco del hombre generoso de *Las pasiones del alma*. Aquél respondía de sus pensamientos, de sus ideas; éste responde de sus actos, de los cuales se declara «autor responsable»; el primero se preguntaba qué era, el segundo se pregunta qué debe ser y qué será mediante el buen uso de su libre albedrío. El generoso es el hombre libre que contrae libremente relaciones con otros hombres en las que ellos afirman la existencia de una libertad igual a la suya y que él intenta promover. Es un hombre puramente hombre y no un cristiano.

No es tampoco un ciudadano. Y esta segunda precisión se justifica fácilmente en buena lógica cartesiana. Su razón es metafísica, matemática y física, y de ninguna manera histórica ni política. ¿No se ha conquistado rechazando el pasado, la infancia, prisionera del mismo, la memoria que lo deformaba?⁴³ ¿No ha surgido al margen del tiempo, «sin padre, sin madre, sin genealogía»? Lo que hace falta es que se resigne, en el plano histórico-social, que escapa a su competencia, a la primera máxima de la moral «provisional»: «Obedecer las leyes y costumbres de mi país»⁴⁴. La carta del 15 de septiembre de 1645 explica que los acontecimientos, en cuanto que vienen de Dios, son amables y que, aceptándolos, se cumple su voluntad.

La moral cartesiana sabe guardar las distancias y mantenerse en su sitio: con relación a la metafísica, a la que sólo exige que le sirva de fundamento⁴⁵, sin perjuicio de utilizarla en la forma que

⁴² La segunda duda, relacionada con los inteligibles, afecta a las Ideas de Platón.

⁴³ *Mendax memoria*, en *Ceuvres*, ed. Adam y Tannery, VII, 24.

⁴⁴ VI, 22-23.

⁴⁵ Como, en el orden del conocimiento, sólo le pide que sirva de base a la ciencia.

hemos señalado; y con relación a la política, en la que no ve ni su propia prolongación ni su realización. Nadie pone en duda que, resistiendo a esta doble atracción, tal moral sea ya una defensa e ilustración de la persona, cuya idea inspirará a más de una moral de nuestro tiempo.

b) Spinoza: la razón y su realización en Dios.

Aunque la obra principal de Spinoza se presenta como una *Ética*, rechaza desde el primer momento las ideas que dominan toda moral: las de bien y mal, de fin, de libertad, e incluso de virtud, en la medida en que ésta es identificada con la «fuerza». Acepta la felicidad y la convierte en el objeto mismo de su investigación; distingue en ella dos aspectos: la *felicitas* o felicidad, en el sentido corriente de la palabra, y la *beatitudo*. ¿Cómo puede aspirar a la felicidad un ser al que se niegan las facultades de la inteligencia y la voluntad y lo que Descartes llamaba «la libre disposición de nuestras voluntades»?

Spinoza encuentra y justifica en Dios una nueva definición del ser: ser es actuar, afirmarse. Dios es absolutamente libre porque existe y actúa por la simple necesidad de su naturaleza, como demuestran, respectivamente, las proposiciones 11 y 16 del libro I de la *Ética*. En cuanto al hombre, si bien no puede ser libre en el primer sentido de la palabra, puede y debe serlo en el segundo, es decir, actuar por su sola naturaleza: en este sentido sería libre. Queda, por tanto, para definir el mero *conatus*, el deseo desnudo⁴⁶, sin otro presupuesto que el mundo que lo rodea y el Dios del que procede.

Partiendo de este deseo, deberemos volver sobre algunas de las ideas cuya interpretación tradicional hemos rechazado. Si el hombre puede afirmarse, experimentará alegría: esto es el bien; si se le contraría, experimentará tristeza: esto es el mal. Uno y otra se deducen del *conatus*, cuyas variaciones expresan: sus logros y fracasos. Y no hay duda de que uno y otra son inevitables, pues estamos rodeados de una infinidad de cosas, superados por «la fuerza infinita de la Naturaleza», pero en la mayoría de los casos hacemos de ello una interpretación que está en el origen de nuestra desgracia. Esta interpretación coincide con la aparición del amor y del odio. ¿No es el amor la alegría «acompañada de la idea de su causa externa»? ¿No es el odio la tristeza «acompañada de la idea de su causa externa»? Así comienza la «servidumbre del hombre», es

⁴⁶ «El deseo es la esencia misma del hombre» (III, Pr. 9, escolio). El *conatus* no es otra cosa que la esencia en cuanto «dada», «actual».

decir, su esclavitud a los objetos. La primera historia del hombre —y, para la mayor parte, su única historia— es la de su progresiva alienación.

Se explica por la ignorancia que provoca en nosotros la idea inadecuada. Esta idea es la que surge en el alma como consecuencia de una modificación experimentada por el cuerpo. Expresa sin duda la acción de un objeto, pero la expresa mal, pues únicamente refleja este objeto ignorando los lazos que lo unen necesariamente con otros objetos y que, por tanto, contribuyen a definirlo. Como en las fronteras de mi cuerpo se suceden toda clase de objetos, las ideas que les corresponden expresarán esta sucesión: ideas-reflejos, que no se llaman unas a otras como consecuencia de sus afinidades lógicas, ideas abortadas, que desaparecen en el mismo momento de su aparición, ideas «mutiladas», dice Spinoza, semejantes a consecuencias que estuvieran alejadas de sus premisas. Es fácil ver las consecuencias para el hombre, es decir, para el deseo que lo constituye. Según que éste se vea favorecido o contrariado, el hombre experimentará alegría o tristeza, amor u odio, pero no tendrá la iniciativa de estos sentimientos, se verá afectado según los azares de sus encuentros con las cosas: no es libre, no puede actuar y no es ni feliz ni virtuoso.

Pero puede llegar a serlo cuando el deseo es, de alguna manera, corregido y transformado en el dinamismo de las ideas adecuadas. Estas ideas se llaman unas a otras, se prolongan y se afirman mutuamente, forman un organismo coherente que el filósofo llama autómatas espirituales. En la medida en que el hombre se eleva a esta condición, es decir, en la medida en que es razón, actúa a partir de su naturaleza y, por tanto, es libre, feliz y también virtuoso. «Entender —dice Spinoza en una poderosa síntesis— es la virtud absoluta del alma»⁴⁷. Esta virtud no se añade al alma desde el exterior ni le viene de lo alto, como en Platón, sino que nace del alma que se ha hecho razón para afirmarse y ser ella misma. O también: es una sola cosa con la esencia misma del hombre que se ha hecho razón⁴⁸.

La exigencia de la razón forma una sola cosa con la de la naturaleza. Spinoza afirma que «la razón no exige nada que sea contra la naturaleza», pero que la primera debe estar suficientemente desarrollada y ser bastante fuerte para que la segunda pueda reconocerse en ella. De hecho, lo que es verdaderamente útil para mí

⁴⁷ IV, Pr. 28.

⁴⁸ «La esencia de la razón no es otra cosa que la esencia de nuestra alma en cuanto que conoce clara y distintamente» (IV, Pr. 26).

y para ti es lo que resulta útil a la razón, hasta el punto de que nada es más útil al hombre que vivir según la razón y con otros hombres que regulan también su vida de la misma manera. Pero esta consideración de la utilidad no puede ser suficiente. La autoridad de la razón es precaria en este caso. Para que crezca y pueda imponerse, el hombre necesita circunstancias favorables. El Estado puede brindárselas, o más bien es él mismo quien puede conseguir las suscitando el Estado. ¿Cuál es, por tanto, «la utilidad» del Estado? Es razón en cuanto que sustituye los intereses particulares que dividen a los hombres por un interés común que los une, los impulsos efímeros de los individuos por leyes duraderas y universales, los *conatus* singulares por un *conatus* global, de donde nacerán la «concordia» y la «unanimidad». El Estado no es totalmente razón, pues actúa mediante mandamientos y prohibiciones que acompaña con sanciones. Se ocupa de hombres a los que no sólo conduce la razón. Si éstos fueran totalmente razonables, «la sociedad no tendría necesidad de leyes», bastaría con ilustrar a los hombres para que hicieran con espíritu liberal lo que es verdaderamente útil⁴⁹. El Estado desaparecería en el triunfo de la razón.

Este triunfo coincide con el advenimiento del tercer género de conocimiento en que el hombre se conoce en Dios. El libro I de la *Ética* dice: «Todo lo que es, es en Dios» (Pr. 15). Pero el hombre lo ignoraba. A medida que descubre que lo que le es verdaderamente útil es lo que procede del conocimiento y conduce a él⁵⁰, encuentra la idea de Dios que era en él adecuada y verdadera⁵¹, pero de tal manera que el descubrimiento de esta idea sea una misma cosa que la apropiación de su esencia individual, que lo que era verdad abstracta en el libro I de la *Ética* se vuelva experiencia vivida en el quinto⁵², y que conozca la coincidencia del acto por el cual se salva con el acto por el que Dios lo produce.

c) Kant y la reconquista de la razón sobre Dios.

Jaspers habla de la «sobriedad insuperable» de la filosofía kantiana. Ninguna filosofía ha practicado con tanta constancia e inflexible rigor la virtud de la pobreza. La decisión aparece afirmada desde el prefacio del *Fundamento de la metafísica de las costumbres*. Kant no tomará nada prestado de todas las ciencias que nos hablan del ser sensible y empírico del hombre, como psicología o antropo-

logía; «el principio de la obligación no debe buscarse aquí en la naturaleza del hombre ni en las circunstancias en que se encuentra en este mundo, sino *a priori* en los conceptos de la razón pura»⁵³. La práctica de la pobreza introduce a la filosofía en su verdadera riqueza: el *a priori* como único elemento determinante de nuestra conducta. Así, liberada de todo objeto, sea sensible, como los que me producen la felicidad, o metafísico, como Dios o el alma, o incluso ético, como los conceptos de bien y de mal, la razón puede tomar posesión de sí y ejercer una soberanía absoluta sobre los pasos del hombre. Y dado que es el hombre mismo en lo que éste tiene de más elevado, se puede decir que, con la moral de Kant, el hombre se apropia toda su libertad. De esa manera se funda una comunidad de hombres tan universal como la razón que les es común.

Pero esta razón es formal y no puede ejercer su jurisdicción si no es a este precio. Define un método, «la regla dice simplemente que se debe actuar de cierta forma»⁵⁴. Es decir, que el problema de las acciones y de su contenido se mantiene intacto y que la razón en cuanto tal no tiene que preocuparse de su origen, de sus consecuencias. Naturalmente, no puede desinteresarse de ello, pues, en cuanto fuerza legisladora, está constantemente llamada a considerarlo, como nos demuestra la lectura de las tres fórmulas del acto moral. Cuando la ley moral —el imperativo categórico— me ordena actuar de tal manera que se pueda universalizar la máxima de mi acto no puedo dejar de preguntarme de dónde viene el contenido al que debe aplicarse la ley. Si debo tratar a la humanidad al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio, se sobrentiende que tengo presentes otros fines. ¿Se trata de la tercera fórmula? Funciona también de forma «negativa» y «limitadora»: se opondrá, en efecto, a que yo obedezca por entero a leyes que sean extrañas a mí voluntad; subordina esta obediencia a la que sólo me debo a mí mismo en cuanto razón. Implica, por tanto, estas leyes.

La moral kantiana presupone en general la existencia de otra moral, como materia que es preciso dotar de legitimidad moral. ¿Cuál es esta segunda moral? La que gobierna los impulsos individuales, la que toda sociedad elabora, y que constituye su querer y su vivir. Podemos llamarla concreta debido a los caracteres particulares e históricos que la definen y, por consiguiente, la limitan. El problema que se plantea es el siguiente: ¿Qué relación existe entre la moral pura, formal y universal, tal como la definió Kant,

⁴⁹ *Traité théologico-politique*, ed. Appuhn (París 1904) 111.

⁵⁰ *Éthique* IV, Pr. 26 y 27.

⁵¹ *Ibid.* II, Pr. 46 y 47.

⁵² *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, en *Éthique* V, Pr. 23, escolio.

⁵³ Trad. Delbos, p. 78.

⁵⁴ *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, 130.

antes que nadie, y la moral concreta y viva, cuya noción estamos presentando?

No creemos que esta relación sea principalmente negativa ni que la moral, según Kant, se ejerza a la manera del demonio de Sócrates, que sólo sabía decir que no. Debe ser más bien ambigua. He aquí el porqué.

Las sociedades humanas obedecen leyes, viven según ciertas costumbres, que constituyen otras tantas morales, en la medida en que contienen algo de razón y de universal, pero morales impuras, en la medida en que son particulares, limitadas, y, en último término, su «ley suprema» se confunde muchas veces con «la salvación del pueblo»⁵⁵, considerado como «un inmenso cuerpo que se debe gobernar y alimentar»⁵⁶. Esta salvación no tiene nada de común con la que propone la moral filosófica. A pesar de todo, ¿tiene ésta derecho a desinteresarse de aquella? Más allá del discurso de Electra, que exalta a ciertos pueblos muertos «que resplandecen para siempre», ¿no será preciso acoger el de Egipto, que se empeña en hacer vivir el suyo?

¿No será una de sus tareas esenciales buscar un acuerdo entre estos dos discursos? La moral filosófica no puede olvidarlo, dado que estas exigencias «terrestres» no le son ajenas, constituyen morales y son portadoras de razón, aun cuando las primeras sean impuras y la segunda imperfecta.

Es evidente que esta situación de la moral, obligada a respetar su propia exigencia y a estar atenta a las morales concretas que debe informar, entraña un peligro de compromiso. Puede vencerlo de dos formas: poniéndose a las órdenes de la moral concreta, cuyos fines aceptaría servir prestándole el lenguaje de lo universal, o decidiendo constituir por sí sola toda la moral. Si es de orientación racionalista y kantiana, será poco vulnerable a la primera tentación, pero, en cambio, estará muy expuesta a la segunda, la del repliegue. Y no se puede asegurar que Kant haya sabido superarla siempre.

Podemos adivinar el resultado de esta actitud. La moral concreta al menos actúa en el mundo y lo modifica. Pero la moral filosófica, que pretende hacer sus veces, se prohíbe por eso mismo toda acción. Me incita a vivir en conformidad con la razón, pero esta razón está orientada hacia sí y se contenta con su propio ejercicio⁵⁷. En otros términos, puedo estar satisfecho de mi acuerdo conmigo mismo, pues la razón ratifica mi decisión y avala mi

⁵⁵ *Salus populi, suprema lex esto!*

⁵⁶ J. Giraudoux, *Électre* (París 1937).

⁵⁷ La fórmula de los estoicos era: *Sapientia tota in se conversa est.*

elección: mi vida está en consonancia y unificada, es sensata, y vivo según el mismo *logos*⁵⁸. Pero este acuerdo y esta razón son puramente formales y, de hecho, no me satisfacen en cuanto ser razonable, sino porque, como el sabio estoico, no me tomo muy en serio el mundo en que vivo ni me preocupo de sus posibilidades de mejorar. Conocemos la contrapartida⁵⁹ de este acuerdo consigo mismo, cuando pretende definir toda la moral: es la desrealización de un mundo con el que el estoico no tiene esperanza de ponerse de acuerdo, la asimilación de la vida a una obra de teatro y del mundo a una hospedería; la conclusión a que lleva cuando las condiciones externas lo hacen imposible es el suicidio razonable. Ahora bien: este suicidio no es más que la traducción de esta ausencia del mundo a la que me condena la preocupación exclusiva por la pureza. Así queda patente la impotencia de la moral filosófica, cuando sólo se quiere a sí misma y olvida que su función y la condición misma de su existencia es informar a la moral concreta e histórica.

E. Weil señala que Kant omite dos virtudes cardinales: la fortaleza y la prudencia⁶⁰. Omisión significativa y, en el fondo, inevitable. No es sólo que el sujeto moral no tenga necesidad de ser fuerte y prudente, sino que, si lo fuera, indicaría con ello que la pureza de sus máximas no le es suficiente y que necesita también actuar en el mundo. El hombre a quien el asesino pregunta el camino que acaba de tomar aquel a quien quiere matar, y que le da la información solicitada, se exige así de tener fortaleza: está ausente del mundo, y lo que ocurra en él no le interesa en cuanto sujeto moral. Por lo que a él se refiere, deja el mundo en manos de los asesinos. La fortaleza consistiría en este caso en negar la verdad a quien se ha negado el derecho a exigirla, y en defender, si fuera necesario, esta negativa. Y la prudencia consistiría en discernir lo mejor posible a quién, en qué condiciones y en qué términos hay que decir esta verdad. Que para ello se necesita habilidad, ya lo sabía Aristóteles.

d) Hegel: el absoluto y la razón.

Existen, pues, dos morales: una, que ha sido definida por Kant y podemos llamar filosófica, porque no reconoce otro principio que el *a priori* y la razón, y otra, que deberemos designar en plural, puesto que hay tantas como grupos humanos o «sociedades». Según Kant, la primera presupone a la segunda, que le proporciona la materia a la que aplica su propia legislación, y la segunda debe apelar

⁵⁸ *Homologouménós zên.*

⁵⁹ Cf. pp. 60-61.

⁶⁰ *Philosophie morale* (París 1969).

a la primera para controlar la moralidad de las actitudes que dirige. La superioridad de la moral filosófica es evidente: ¿no es ella la que, por poseer el principio mismo de la moralidad, es capaz de juzgar las morales concretas? Además, el hecho de que tenga esta capacidad, ¿no prueba una vez más que es razón en cuanto que es intemporal? Las morales históricas pasan, la moral filosófica permanece y juzga.

Todo esto es una ilusión, piensa Hegel, que realiza aquí uno de esos cambios audaces e imprevisibles en que se reconoce al genio. El cambio consiste en lo siguiente: Hegel intercambia las funciones de la moral filosófica, que él relaciona con lo que llama visión moral del mundo, y de la moral concreta, que suele denominar *Sittlichkeit*⁶¹. La primera no puede desempeñar el papel del principio que examina y juzga las formas de la segunda, pues es una de estas formas: la moral filosófica entra así en la *Sittlichkeit*, sin privilegio y sin excepción. Pero, entonces, ¿dónde se puede encontrar el principio que examine y juzgue, y del que, al parecer, no puede prescindir la moral?

Tal principio es el Absoluto, en cuanto Espíritu o «sustancia» que se hace «sujeto»⁶², bien intemporalmente⁶³ o bien a lo largo de la historia⁶⁴. Las diferentes «figuras» de la conciencia y del mundo en la *Fenomenología del Espíritu* y las diferentes etapas que atraviesa el Espíritu en la *Filosofía de la historia* corresponden en la mayoría de los casos a los que hemos llamado las morales concretas. Estas morales no son ni morales puras ni políticas reñidas con la moral, sino que incluyen ambas cosas⁶⁵. Desde este punto de vista, es imposible aceptar la moral filosófica de Kant, cuando niega toda articulación a estas morales y se proclama suficiente e independiente, pues, considerada como tal, es la moral que se supone acabada. Pero, para poder serlo, ¿no debería correr los riesgos que acompañan a los combates dudosos? En otros términos: la visión moral del mundo en que se mueve el pensamiento de Kant debe ser rechazada por prematura. Ni el Espíritu ni los hombres que éste dirige podrían evitar «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»⁶⁶.

Ahí se revela la novedad de la concepción hegeliana. Se enten-

⁶¹ O moral objetiva, como traduce R. Derathé: *Principes de la philosophie du droit* (París 1975).

⁶² Es decir, de Spinoza a Hegel.

⁶³ *Science de la logique*.

⁶⁴ *Philosophie de l'histoire* y también, en cierto sentido, *Phénoménologie de l'Esprit*.

⁶⁵ Cf. el Estado de Spinoza.

⁶⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, I, 18.

derá mejor si se la compara con la de Platón, con la que comenzábamos este estudio. Como Platón, Hegel relaciona estrechamente la metafísica, la moral y la política, pero lo hace de forma totalmente nueva, pues cambia radicalmente la idea tradicional de la metafísica.

No hay moral sin metafísica, pensaba Platón, porque no puede haber acción justa sin conocimiento del Bien. Y hemos visto cómo la contemplación del Bien se actualiza en la justicia del alma y del Estado o, por decirlo con palabras de P. M. Schühl, cómo la metafísica culmina en moral y en política. Pero esta culminación no era posible, y la pregunta planteada por Platón, «¿cómo vivir?», no puede recibir una respuesta que la haga inútil si no es con esta doble condición: que la moral-política no se aleje de la metafísica y que ésta, en su realización, no se aleje jamás de la intuición del Bien. Pero tales condiciones no se pueden cumplir. Para existir, el régimen moral-político imaginado por Platón debe entrar en el tiempo. Pero no puede entrar sin degradarse: el Estado en que el filósofo es rey se vuelve oligárquico, tiránico, democrático; en una palabra: la historia de un Estado es la de su decadencia. El filósofo desconfía del tiempo y del mundo. Por eso su metafísica tiende a lo eterno.

Y lo mismo ocurre en Kant. Sin duda, este filósofo libera a la moral de la metafísica, pero, tras asegurar y definir a la primera en sí misma, la ve recurriendo necesariamente a la segunda: es la doctrina de los postulados: 1) si no puedo ser virtuoso en los límites de esta vida, postulo otra; 2) si la virtud es lo que me hace digno de ser feliz y no lo soy, postulo la existencia de un «autor inteligible» de la naturaleza que dará la felicidad a la virtud. Es admirable el seguro instinto con que Hegel ataca sobre todo esta dialéctica de la razón práctica. Si bien alaba la primera *Crítica* por haber conseguido poner en movimiento una lógica afectada de parálisis moral desde su invención por Aristóteles, creando la lógica trascendental, critica duramente a la segunda por haber colocado al «santo legislador»⁶⁷ de este mundo «más allá de nuestra conciencia». La primera definía una filosofía de rigurosa inmanencia⁶⁸, poniendo por encima de la razón práctica y legisladora⁶⁹ un Dios legislador⁷⁰; la segunda sucumbe a la nostalgia de la trascendencia.

⁶⁷ Cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 473.

⁶⁸ Dado que el objeto del conocimiento está totalmente constituido por el entendimiento humano.

⁶⁹ Que se describe en la Analítica de la segunda *Crítica*.

⁷⁰ Que se introduce en la Dialéctica de la razón práctica.

La única manera de curarse definitivamente de esta nostalgia es transformar la metafísica en lógica⁷¹, es decir, sustituir la visión de un Dios eterno por la de un Dios-Logos, que se crea a sí mismo, como explica la *Ciencia de la lógica*; que se crea en el tiempo y en la historia de los hombres, como muestran la *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía de la historia* y los *Principios de la filosofía del derecho*. Ahora bien: esta historia puede leerse a la vez como moral y como política. Como moral en progreso, dado que el Absoluto tiende al mismo fin que los hombres, aunque muchas veces parezca que les obliga y les fuerza; como política, por la misma razón que indicamos: porque las morales o las «figuras» en que se encarna el Absoluto son necesariamente demasiado estrechas y, por tanto, impuras. Pero el fin que busca él y el que buscan los hombres, a saber: la libertad del hombre, coincidirán cuando la historia llegue a su fin. Entonces, y sólo entonces, se pronunciará el único juicio que tiene valor, el juicio último, y podrá triunfar la visión moral del mundo (*Weltgericht ist die Weltgeschichte*) el juicio del mundo no es más que la historia del mundo cuando se produzca su cumplimiento.

II. LAS GRANDES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO MORAL

Propongamos ahora una segunda lectura que tenga en cuenta los resultados de la primera y se sirva de ellos para realizar una especie de clasificación de las diversas concepciones de la moral.

1. Crítica y desmitificación

La moral que regula la actividad de los hombres en una sociedad determinada siempre tendrá que ser objeto de acusación. La contestación crítica es naturalmente inherente a la existencia de una moral viva: le permite preguntarse por sí misma, preguntarse si es verdaderamente lo que pretende ser. El hombre dice que actúa por amor al bien, pero sólo obedece a su interés, al que la moral reviste de la legitimidad del amor; tal moral debe ser denunciada sin contemplaciones. Ahora bien: esta denuncia no compete al sofista, sino al filósofo. En el diálogo que lleva su nombre, Gorgias no se atreve a llegar hasta el fin de su tesis y, antes que oponer la retórica a la filosofía, prefiere retirarse. Es Platón quien hará

⁷¹ Sobre todo esto, véase *Science de la logique*, trad. Labarrière-Jarczyk (París 1972), Introducción, 99.

estallar el compromiso que constituye la moral de su tiempo, y, al recurrir a Calicles, el «niño terrible» de la retórica, demostrará que la verdad del utilitarismo es el inmoralismo. Por ello se ve obligado a inventar una nueva moral a partir de la metafísica.

Ésta, a su vez, caerá bajo el ataque de la contestación crítica. Lejos de servir de base a la moral, la traiciona, y enmascara esta traición haciendo pasar por moral verdadera la seudomoral de la que procede. Según Nietzsche, es expresión del desánimo de vivir: al no poder vivir en este mundo, el platónico lo calumnia y se imagina otro verdadero, el mundo inteligible. El estoico niega sin duda la existencia de tal mundo y evita toda evasión. Pero ¿puede creer de verdad que la virtud da la felicidad? Sólo nos hace dignos, observa Kant, quien reprocha al estoicismo «simular» la identidad de la virtud y de la felicidad. Se hace eco de la crítica de san Agustín: el estoico no es feliz, sino esforzadamente infeliz.

Pero ¿escapa el cristianismo a esta crítica? Nietzsche ve en él un «platonismo vulgarizado», para uso del pueblo, que ha sabido dar a la «moral de los esclavos» sus acentos más convincentes. Pero la moral de los esclavos es, por encima de todo, la trampa, la coartada que se busca la debilidad al disfrazarse de «fuerza espiritual». Para no tener que confesar que es incapaz de superarse y de hacer fracasar a la fuerza que la aplasta, la niega, y este *no* es su «único acto creador». Se permite incluir en su desprecio a los que dicen sí a la vida y al mundo y no ven en el mal más que «un matiz accesorio y accidental». Estos son los «maestros» a quienes corresponde ahora inventar la moral.

Marx intenta también desenmascarar el engaño en torno a la moral existente, es decir, demostrar su inmoralidad. ¿Qué son, en efecto, la moral y la metafísica —y la religión—, que le sirve de garantía? Simples superestructuras que hemos inventado para justificar una estructura socioeconómica que implica la división de los hombres y la opresión de la mayoría por unos pocos. Hay que destruir esta estructura para que, superada la oposición entre el capitalista y el proletario, puedan nacer el hombre y su moral.

Existe una denuncia más insidiosa y, en cierto sentido, más eficaz, pues en lugar de atacar una metafísica que sigue siendo la de Platón, se dirige contra el principio mismo de la filosofía moderna: la conciencia. Freud, como tan acertadamente dice Ricoeur, «invierte las posiciones del *cogito*» y muestra que este papel de principio que se atribuye la conciencia es una usurpación: piensa que es transparente y nace del inconsciente; se afirma como Yo, y está maniobrada por el *Ello*; intenta ser soberana y, sin saberlo, lo manifiesta. La moral de la conciencia es una impostura que hay

que eliminar para establecer la verdadera moral. Freud, en lo esencial, se limita a esta obra de clarificación. Pero, para Nietzsche y para Marx, más profetas y filósofos que él, ésta no constituye más que el primer tiempo de una empresa mucho más amplia que aspira al establecimiento de la verdadera moral, y que, para conseguirlo, hace entrar en juego una filosofía de la historia e, incluso, una escatología.

2. Morales de la esperanza. Escatologías

El intento aparece ya en Platón. Al filósofo no le basta demostrar que el castigo del injusto es su misma injusticia, que la virtud es por sí misma, como dirá Spinoza, su propia recompensa. La actividad del hombre exige otro juicio distinto del que ella emite y se aplica por su propio ejercicio: un juicio que se emita más allá de la muerte. Pero como la dialéctica tiene que mantenerse muda sobre la realidad de tal juicio, Platón recurre al mito⁷².

Este recurso era inevitable en una filosofía que era indiferente al tiempo e ignoraba la historia. Algo muy distinto ocurre en el judaísmo y en el cristianismo. Uno y otro afirman que la vida del hombre es esencialmente una historia que se desarrolla entre el hombre y Dios, un hombre pecador y un Dios santo —dice el primero— que concluye con él una alianza, que no cesa de reanudar y de reestablecer, hasta que —continúa el segundo— se cumpla el plazo⁷³ y dicha alianza tome forma de unión sellada en la persona de Jesús, que es a la vez Dios y hombre. Pero si tal unión transforma la historia, que se convierte en la historia de Dios con el hombre y en él, no puede ponerle fin, pues no es más que el germen de otra unión que sólo podrá instaurarse al término de un combate difícil en que se echen todas las negativas y la hostilidad de lo que hay de menos humano en el hombre. San Pablo denuncia los obstáculos que se oponen a esta unión definitiva: «soberanía», «autoridad», «poder», «elementos»⁷⁴ y, para terminar, y englobándolos a todos, la muerte. Cuando se haya destruido «este último enemigo» que es la muerte, el Hijo, tras haber sometido todas las cosas, las someterá y se someterá a sí mismo a su Padre, «a fin de que Dios lo sea todo para todos» (1 Cor 15,20-28).

Recordábamos anteriormente que santo Tomás, teniendo en

⁷² La dialéctica que une una idea con otra idea se mueve en la inmanencia. Cf. los mitos escatológicos de *Gorgias*, de *Fedón* y de *La república*.

⁷³ Gál 4,4.

⁷⁴ San Juan evoca lo que él llama «mundo» y a veces el «príncipe» de este mundo.

cuenta la imperfección de la bienaventuranza presente, apelaba a la esperanza. Muy distinto es el punto de vista de Kant. Si bien el filósofo utiliza algunas veces el vocabulario del cristianismo, si reserva a otra vida la bienaventuranza de la que hace «objeto de esperanza»⁷⁵, si evoca una creencia racional⁷⁶, un «pensamiento» que supera el alcance de un «conocimiento» que no se ejerce más que sobre lo sensible⁷⁷, si el «postulado» desempeña en su filosofía un papel que Platón confiaba al mito, la intención que lo anima es fundamentalmente racionalista en la medida en que rechaza todo lo que se parezca a la gracia. Pues la bienaventuranza no es Dios, sino la unión de la virtud y de la felicidad que tenemos derecho a esperar de Dios, la creencia es «racional» y el postulado es una exigencia. Así, la moral de Kant formaría una especie de transición, y si Hegel criticó con frecuencia la doctrina de los postulados, debió de ser porque la sentía a la vez demasiado próxima y demasiado alejada de su propio pensamiento.

Había que refundirla por completo. Hegel lo consigue reduciendo la «visión moral» de Kant a una «figura» que engloba, en una perspectiva mucho más amplia, la del Espíritu. La moral, en el sentido estricto de disciplina del comportamiento humano, está subordinada a una escatología que responde, al final de la historia, a la apertura de éste en el pensamiento judío y cristiano. La idea de una reconciliación del Espíritu consigo mismo y con el hombre es como el eco del texto de san Pablo que acabamos de citar.

Pero parte de un mundo que es casi ajeno al del Apóstol. Hegel fuerza a la teología a abandonar el elemento de la «representación»⁷⁸ para realizarse en la inmanencia del saber absoluto. Aclaremoslo con una sencilla alusión. Dios es amor, repite Hegel siguiendo a san Juan, pero un amor que no existe, por así decirlo, más que en el acto por el cual se revela y se da al hombre. Es difícil, en estas condiciones, distinguir la llamada de Dios de la respuesta del hombre, el movimiento de trans-descendencia del primero del movimiento de trans-ascendencia del segundo⁷⁹: ¿no oculta éste tan perfectamente a aquél que puede hacernos dudar de su existencia? En Hegel hay una puerta entreabierta al ateísmo.

Eso es lo que pensará Feuerbach y lo que, partiendo de su sistema original, establecerá Karl Marx. Así nacerá una escatología deliberadamente atea y que tiene derecho a serlo porque considera

⁷⁵ *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 138.

⁷⁶ *Ibid.*, 151-154.

⁷⁷ *Ibid.*, 143-146.

⁷⁸ La representación es acto del entendimiento humano, que es inmóvil.

⁷⁹ Esta distinción es de J. Wahl.

que sólo el hombre, el hombre despojado de todo lo que no es su humanidad, es decir, el proletario, que ocupa el lugar de Jesucristo, es capaz, mediante una acción revolucionaria, de poner fin a la prehistoria en que se mueve todavía, para sustituirla por una historia en que finalmente será igual a sí mismo, tras haber llevado a su término el movimiento por el cual humaniza a la naturaleza y el movimiento por el que se naturaliza a sí mismo.

Independientemente de la mayor o menor inspiración en estas conclusiones de Hegel o de Marx, en este nuevo panorama filosófico, tal como lo han modelado estos dos grandes espíritus, hay lugar para una moral de la esperanza, como ha demostrado E. Bloch, que no quiere renunciar ni al ateísmo ni al cristianismo. Pero también hay lugar para otra metafísica de la esperanza, muy diferente, de inspiración «peri-cristiana», como la que ha esbozado G. Marcel.

La moral de Bergson, ¿está emparentada con las que acabamos de considerar? No es escatológica, en cuanto que no conoce la división de tiempos (tan lúcida y descrita por O. Cullmann⁸⁰) a que da lugar la irrupción de Dios narrada en la Biblia. No necesita serlo, pues ignora el pecado. Eso sí, es sensible a la existencia del mal. Lo ve nacer ante todo de la contingencia de que dan testimonio la prodigalidad de la naturaleza y su insentado despilfarro. Lo encuentra también como consecuencia inevitable de la existencia de las sociedades «cerradas», pero considera que el hombre es capaz de triunfar de esta segunda forma de mal. ¿No ha demostrado que es libre, ante todo porque es duración y, en segundo lugar, porque la inteligencia le ha permitido «romper la cadena» que mantiene al animal sujeto a la naturaleza? Por eso, tras haber superado a las especies animales opuestas entre sí por estar encerradas en sus definiciones biológicas, puede superar a las sociedades cerradas, que constituyen una especie de continuación de aquéllas. Bergson señala que los momentos esenciales de esta superación fueron obra de los grandes profetas de Israel y del «Cristo de los evangelios». Meditando sobre las palabras del sermón de la montaña: «Se os ha dicho: 'Amad a vuestros amigos, odiad a vuestros enemigos'... Pero yo os digo: 'Amad a vuestros enemigos'...», ve en ellas no sólo la proclamación de una liberación definitiva del hombre, sino el advenimiento de este hombre nuevo. Este hombre se ha liberado de la especie humana, dotada de impulso vital, para coincidir con el principio de este impulso. La intuición psicológica descrita⁸¹ en el

⁸⁰ En *Christ et le temps* (París 1947).

⁸¹ Pero todavía no nombrada. Recibirá este nombre en el célebre artículo de 1911 *L'intuition philosophique*.

Ensayo se consume en la intuición mística presentada y justificada en el tercer capítulo de las *Dos fuentes*. Los místicos, que son los hombres del mañana, saben, porque lo han experimentado, que Dios es amor, y que este amor no se halla limitado por el objeto, sino que es creador⁸². Gracias a estos hombres excepcionales y al que está por encima de todos, Jesucristo, sabemos adónde se dirige la humanidad.

En Jesús, «el hombre ha liberado a la especie y se ha liberado de la especie. No es el cristianismo de la pasión y del sepulcro, sino el de la ascensión y la asunción, en que la humanidad entera, con el *Resucitado* de un Tintoretto o la *Virgen* de Tiziano, se eleva en un cielo veneciano»⁸³.

La moral de las *Dos fuentes* no es escatológica, sino una moral de la esperanza.

3. El naturalismo

La historia, dice Hegel, es un verdadero «calvario», «el valle de los huesos»: «los períodos de felicidad son sus páginas en blanco»⁸⁴. Palabras crueles y verídicas que los hombres parecen saber desde siempre. Por eso cuando la historia se aviva y les dirige una de esas advertencias a que nos tiene tan acostumbrados, los hombres se mantienen a distancia, bien porque participan de lejos en el juego del mundo y no quieren perderse en él, como hacen los estoicos, o bien porque prefieren ausentarse, como Epicuro y sus discípulos.

Cuando recurren a la naturaleza para extraer de ella las reglas de la actividad humana no la oponen sólo a la historia, sino también a la metafísica. No cabe duda de que hay que distinguir entre historia y metafísica, pero ¿no hemos constatado que, en Hegel, la segunda tendía a diluirse en la primera? En ese caso, tendríamos razones para ver en la naturaleza el principio de que se sirve la moral para vencer la doble tentación de la metafísica y de la historia. Pero ¿no sucumbe entonces a una tercera, que la incita, como hemos visto en Epicuro, a conformarse con la naturaleza? Éste es el principio del naturalismo. ¿De qué sirve, se pregunta, buscar para la conducta humana normas y justificaciones trascen-

⁸² «Los místicos han abierto un camino que podrán seguir otros hombres. Por eso han indicado al filósofo de dónde venía y adónde iba la vida» (*Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], en *Cŕuvres complètes* [París 1974] 1194).

⁸³ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles* (París) 194.

⁸⁴ *Philosophie de l'histoire*, Introducción, trad. Papaïoannou, p. 116.

dentes? La naturaleza se encarga de ello. Para convencerse, basta con examinarla sin prejuicios. Y para realizar este examen basta recurrir a la psicología y a la física.

Esta corriente naturalista atraviesa toda la historia del pensamiento moral. Tiene su origen en Aristóteles, que busca en la naturaleza del hombre, en forma de disposiciones, el germen y la base de nuestras virtudes y luego releva y confirma esta misma naturaleza en forma de *hexis* o de *habitus*, como dirá la Edad Media. Reaparece en los estoicos y los epicúreos; en Montaigne, que, prácticamente, identifica la naturaleza con Dios; en Descartes, *Las pasiones del alma* son también la obra de un «filósofo moral», pero que pregunta al «físico» qué son las pasiones, para obtener de él la garantía de que «todas son buenas por naturaleza»⁸⁵. Finalmente, alcanza su pleno desarrollo en la *Ética* de Spinoza. La continuidad entre la *natura naturans* y la *natura naturata* permite comprender que el hombre que va en busca de su salvación sólo obedece al «deseo» que lo constituye. «La razón no exige nada que vaya contra la naturaleza», sino que ésta, para realizarse, se transforma en razón. Habría que señalar, finalmente, la importancia de la física y de la psicología en Hobbes, Hume y en el utilitarismo inglés.

Se trata de una corriente fuerte y continua que ninguna filosofía moral tiene derecho a menospreciar, pues no puede ignorar la naturaleza del hombre, a quien va a pedir que se comporte de una determinada manera. Antes de determinar lo que el hombre debe ser y para qué, debe saber lo que es. Con todo, pese a esta corriente, es muy dudoso que pueda existir una doctrina coherente del naturalismo moral. Lo hemos constatado a propósito de Epicuro, de los estoicos, de Spinoza. Vamos a verificarlo con respecto a la felicidad y el placer.

4. Eudemonismo y hedonismo

Cuando los hombres quieren librarse de las brutalidades de la historia y del mundo y deciden pensar en sí mismos, se construyen refugios donde retirarse: Marco Aurelio, el emperador-generalísimo, en su tienda; Montaigne, alcalde de Burdeos, en su «trastienda» o en su «librería»; René Descartes, el soldado afortunado, en su «estufa» y, más tarde, en sus soledades holandesas. Sabemos el porqué. El primero, para escribir sus *Pensamientos*; el segundo, para probar su juicio; el tercero, para meditar sobre la invención admirable que acaba de hacer y más tarde construir una filosofía

y una ciencia nuevas; todos ellos, para realizarse y encontrar en esta realización su felicidad. Es cierto que se trata de hombres de pensamiento, y sabemos que todo hombre tiene su concepción personal de la felicidad y que esta concepción lo juzga, revela qué hombre es y, sobre todo, quiere ser. Pero sabemos también que estas concepciones y búsquedas personales convergen en las grandes rutas trazadas por la reflexión de los filósofos. Veámoslo brevemente.

Todos los hombres desean la felicidad, recuerda Descartes, pero la mayor parte no conoce el camino. Es más, tal camino no existe previamente a nuestra decisión de crearlo. Si en lugar de tomar esta decisión, nos limitamos a los dictados de la opinión común, ésta nos responderá, como indica Kant, que la felicidad es la satisfacción de todas nuestras tendencias. Pero ¿es posible conseguir esta satisfacción, cuando nuestras tendencias son tan diversas, e incluso contradictorias, y nunca sabemos demasiado bien lo que quieren? Por eso los filósofos parten de la desconfianza. Más que ser felices intentan levantar un muro contra la desgracia. De ahí procede la *epoché* y la ataraxia que ésta permite.

Esto es lo que no llegan a entender los partidarios del *eudemonismo*⁸⁶. No aceptan que la felicidad sea otra cosa que la ausencia de desgracia, no la reconocen en la nada de la ataraxia. Afirman que nuestra naturaleza se distingue de nuestra razón, y que no es ni contrario a la moral ni indigno de la razón ponerse de algún modo a su servicio. La filosofía moral no tiene inconveniente en admitirlo, no niega que la razón pueda ser técnica y trabajar para fines propuestos por la naturaleza. Pero en tal caso se trata, según ella, de arte de vivir y no de moral. Si afina su juicio, indicará su preferencia por la felicidad-acción, tan bien definida por Aristóteles, en la que el hombre se supera, y su repugnancia por la felicidad-estado, en que corre peligro de caer. Con respecto al placer, el juicio de la filosofía moral es más severo. Al atomizar el tiempo, Epicuro libera al placer del recuerdo y de la anticipación, en los que queda diluido, y lo hace coincidir con el instante, en el que se concentra. Esta solución no carece de habilidad ni de elegancia, pues nos exime de recurrir a la razón, ya sea la razón moral, como en el caso de los estoicos y de Kant, ya la razón técnica, como en las morales eudemonistas o utilitaristas. Efectivamente, la búsqueda de la felicidad o del interés se realiza en el tiempo y no puede prescindir de la razón. Pero el placer, al estar recogido en el ins-

⁸⁵ Art. 211.

⁸⁶ *Eudemonismo* significa doctrina de la felicidad; *hedonismo*, doctrina del placer.

tante, puede prescindir perfectamente de ambos. Sin embargo, vuelve a aparecer la ambigüedad. No puede tratarse del instante «místico», tal como señalaron Platón, Plotino y, en general, los místicos, pues este instante sucede o sustituye más bien a una larga preparación del alma, y es experimentado por el ápice de ésta o por el *nous*, que Platón distingue de la *dianoia*. Tampoco puede tratarse del instante escatológico de que habla el Nuevo Testamento, sobre todo en los escritos de san Juan. Se situaría más bien en lo que Kierkegaard llama la fase estética⁸⁷, es decir, antes de llegar a la fase ética propiamente dicha. Tenemos una idea bastante precisa en *Le journal du séducteur*, en las observaciones del asesor Wilhelm⁸⁸ y más todavía en los profundos comentarios de Kierkegaard sobre la vida de don Juan. Esta vida no es una historia, sino un «catálogo», el catálogo de las conquistas femeninas de don Juan. Al vivir en el instante, olvida inmediatamente a la mujer amada una vez consumado el matrimonio⁸⁹, y no está dispuesto a arrepentirse, y así don Juan niega el tiempo y la historia. ¡No importa! Esta historia se hará fuera de él y en su contra, como se ve perfectamente en el acto cuarto de la obra de Molière. Finalmente, don Juan no es *persona*. Para seguir viviendo sin obedecer más que a la incitación del placer tiene que convertirse en *actor* y hacerse hipócrita: ¡terrible condena!⁹⁰

Pero aquí estamos tocando el límite extremo del hedonismo.

5. Individualismo y personalismo

El eudemonismo y el hedonismo están en estrecha relación con el individuo. Éste se reconoce en ellos en la medida en que apoyan y justifican su deseo de existir y de afirmarse. Este deseo puede satisfacerse, como muestra Spinoza, en el dinamismo del autómata espiritual, de las ideas adecuadas que constituyen la razón. Pero el individualismo desconfía de la razón y, en general, de todas las in-

⁸⁷ Fase de la sensibilidad. Estética tiene aquí casi el mismo sentido que, en la *Crítica de la razón pura*, la estética trascendental.

⁸⁸ No reprocha a su joven interlocutor su falta de memoria, ¡No! Lo que falta al seductor es lo que llamaríamos la memoria existencial, la continuidad vivida consigo mismo.

⁸⁹ En el primer acto del *Don Juan*, de Molière, cuando Sganarelle anuncia a su amo que doña Elvira quería verle, don Juan se queda sorprendido: ¡lo había olvidado!

⁹⁰ A propósito del eudemonismo y del hedonismo, me permito remitir al lector a un análisis más completo y más preciso, publicado en *Mélanges de science religieuse* (año XI, núms. 1 y 2), con el título *Le plaisir, le bonheur et la joie*.

terpretaciones que intentan conocer al individuo mejor de lo que éste se conoce a sí mismo. Además, se repliega sobre el individuo y corta toda discusión afirmando que el individuo es el valor supremo, como se ve en Stirner. Pero, dado que el individuo es legión, lo mismo que la naturaleza a la que invoca con frecuencia, pueden existir tantas formas de individualismo como individuos. Sin embargo, todas tienen en común lo que Platón destacó en el *Gorgias*: los hombres que, como Calicles, quieren satisfacer todas sus pasiones, se ven obligados finalmente a renunciar a esa apariencia de razón que es la retórica y, por tanto, se privan de todo medio de justificarlas. Al final del diálogo, Calicles no puede abrir la boca sin contradecirse y, muy a su pesar, prefiere callarse. El individuo *sibi permissus* se condena al silencio.

A este silencio de Calicles responde, en el otro extremo de la vida humana, el de Abrahán. Kierkegaard ataca violentamente al racionalismo hegeliano, se burla de lo «histórico-mundial» en que el individuo queda reducido a un «párrafo» del sistema. El tiempo del individuo no es el de la historia, su modo de existencia y de conocimiento no es la razón, sino la sola fe. Privado del lenguaje común que es la razón, Abrahán guarda silencio. Los personajes trágicos hablan porque su conflicto, que opone un deber a otro deber, es moral. Abrahán no puede hacerlo, pues ninguna moral aceptará como incumbencia propia la actitud inducida en él por la orden de Dios: está «en una relación absoluta con el Absoluto»⁹¹.

Sin embargo, precisa Kierkegaard, la fe no rompe con la inteligencia: ¿no está embarcada en el mismo barco?⁹² Y ¿cómo va el individuo a poder perseverar indefinidamente en el silencio, permanecer siempre insensible a la presencia de esta razón que le «ordena con mucha más autoridad que un amo», que le es más próxima, que es lo mejor que hay en él y lo que debe ejercer las tareas de gobierno (*to hegemonikon*)? Sin duda. Pero este intento de vuelta a los estoicos y a Spinoza corren el peligro de enmascarar lo que hay de legítimo y de permanente en la exigencia del individuo.

Kant introdujo en la filosofía moral la noción de persona, pero no sin cierta ambigüedad. ¿A quién se dirige el respeto? ¿A la persona misma en cuanto fin o a la razón, y también a la persona

⁹¹ Es decir, que esta relación no puede ser efectuada («mediatizada») por la moral y su lenguaje, que es el de lo universal o de la razón. La alusión al tiempo de la historia y al del individuo hace referencia a las *Miettes philosophiques*, y la mención de Abrahán, a *Crainte et Tremblement*.

⁹² El barco es sorprendido por la tempestad, y la razón, que está al timón, se esfuerza por entrar en el puerto, mientras que la fe se opone a ello: «salva al alma contra la inteligencia». El alma, el individuo.

en cuanto que ésta es portadora de razón? Sólo se puede establecer un verdadero personalismo garantizando una noción precisa e inequívoca de la persona. Es lo que hará Max Scheler, verdadero fundador del personalismo entre los modernos. Pero, en su constante crítica a Kant, Max Scheler no se limita a distinguir entre razón y persona y a asegurar a la segunda una especie de estatuto que la preserve de toda confusión con la primera. Hace algo más: le da también un mundo, *su* mundo, el de los valores, y el órgano de percepción de este mundo: la percepción afectiva (*Fühlen*)⁹³. Podemos mencionar a este respecto las famosas palabras de Pascal —que cita, aprueba y comenta Scheler— sobre las razones del corazón que la razón no entiende⁹⁴. Según Scheler, la persona tiene una sensibilidad original, que no tiene nada de común con la que nos atribuía Kant, y que no es otra que la del individuo egoísta, dominada por el amor propio y la presunción y acompañada por la alternancia del placer y del dolor. Finalmente podrá concluir que, más allá de los valores, la persona scheleriana que, a diferencia de la de Kant, ignora casi el deber, se abre a la contemplación y al amor del Bien. Es cierto que Scheler debe al cristianismo la idea de la trascendencia de la persona, pero a veces es más griego que cristiano y moderno.

En Alemania, la influencia de Scheler se aprecia en N. Hartmann; en Francia, en P.-L. Landsberg, E. Mounier y M. Nédoncelle en una obra notable sobre la reciprocidad de las conciencias.

La obra de Lévinas merece mención aparte. Éste sustituye la ontología por la metafísica, y a ésta por la ética, como si la ética fuera la filosofía primera, la única capaz de dar su contenido o su sentido a la trascendencia. Nos limitaremos a hacer algunas observaciones.

E. Lévinas no sólo se niega a separar la afirmación de la persona del reconocimiento de las demás personas, sino que se propone desarmar a la primera para liberar al segundo. Crítica al principio que inspira al pensamiento occidental y le da su unidad desde Descartes: el primado, la soberanía del *cogito*: «La filosofía, dice Lévinas, es una egología»⁹⁵. Parte invariablemente del Yo, no consiente que se ponga en tela de juicio su función de principio absoluto. Con toda naturalidad se convierte en Kant y luego en Husserl y hasta en el mismo Heidegger, en una filosofía de la «constitución». ¿Se trata del *otro*? Éste no puede estar constituido, pues

⁹³ Trad. de M. de Gandillac.

⁹⁴ Las razones de la razón son las ideas, que Scheler distingue cuidadosamente de los valores.

⁹⁵ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haya 1967) 14.

es sujeto y no objeto. Sin embargo, Husserl no abandona el principio de la constitución y nada hay más patético que esta *quinta meditación cartesiana*, tantas veces retocada, en que el filósofo se esfuerza por reconocer al otro, pero plegándolo a las reglas del mismo⁹⁶. ¡Matrimonio imposible entre el agua y el fuego! Hay que levantar una «mano parricida» contra ese principio y reconocer, como hacía ya Descartes, pero a propósito del infinito, que el otro nos resulta incomprensible, y es preciso admitirlo como tal. Entonces aparece el «rostró» que «no es del mundo»⁹⁷. Tampoco ofrece resistencia, o más bien, en cuanto absolutamente otro, tiene «la resistencia de lo que no tiene resistencia, la resistencia ética»⁹⁸. «Significa por sí mismo..., difunde la luz en que se ve la luz. No hay que explicarlo, pues toda explicación comienza a partir de él». Al existir para otro, «existo de distinta manera que existiendo para mí»: eso es la moralidad. «Rodea por todas partes a mi conocimiento del otro y no se libera de ese conocimiento por una valoración del otro, por encima del conocimiento primero. La trascendencia en cuanto tal es 'conciencia moral'. La conciencia moral realiza la metafísica, en la medida en que ésta consiste en trascender»⁹⁹.

Como E. Lévinas, Jean Nabert se resiste a todo intento de clasificación, pero, puesto que intentamos presentar las distintas corrientes, comencemos indicando las que aparecen en una obra tan densa y tan original como *Éléments pour une éthique*: la corriente del pensamiento reflexivo procedente de Kant, de Maine de Biran y de Lachelier; la que tiene su origen en una meditación sobre el deseo, en Platón y en Plotino, y que vuelve a aparecer en la *Ética* de Spinoza, y finalmente la del personalismo.

No se pueden determinar los elementos para una ética, piensa Nabert, si no se procede a una selección previa. Rechazaremos «el realismo del Uno», la concepción ontológica del deseo, tal como se encuentra en Spinoza, toda concepción del alma que haga de ella una «unidad metafísica» o un «sujeto espiritual», la idea de una conciencia universal, de un sujeto invariable o también de un Yo anónimo. Rechazaremos, finalmente, en la persona, así como en el valor que se le atribuye, toda «cualidad ontológica».

¿Qué es lo que queda? Algunos «datos» a los que aplicar nuestra reflexión para deducir su origen y su sentido. Éste era el método empleado en el célebre artículo de Lachelier *Psychologie*

⁹⁶ Oposición constante en Lévinas.

⁹⁷ *Ibid.*, 172.

⁹⁸ *Ibid.*, 173.

⁹⁹ *Ibid.*, 239.

et métaphysique. Pero mientras que Lachelier, analizando el conocimiento, se remontaba de la conciencia sensible a la conciencia intelectual, Nabert conserva los datos que inquietan a la conciencia moral y la obligan a preguntarse por su ser y su capacidad de coincidir con él. No se dejan en el olvido la falta, el fracaso, la soledad. El filósofo los describe, advierte en ellos la presencia de una «afirmación originaria», de una «conciencia pura» y, finalmente, de un deseo de ser que nunca podremos alcanzar. Puesto que esta conciencia, este deseo... están en nosotros, constituyen una certeza, pero al no poder realizarlos plenamente, se convierten en una vocación.

La ética es la historia de ese deseo que verifica la relación entre la conciencia pura y la conciencia real y establece sus «momentos esenciales»¹⁰⁰. Ve cómo este deseo despierta en nuestras inclinaciones naturales e intenta apropiarse de la fuerza de las mismas para tender hacia un fin que no está inscrito en ellas. El deseo no puede alcanzar directamente su fin, sino que debe recurrir a la ascesis por los fines¹⁰¹ y, sobre todo, al deber. Éste recibe su autoridad del deseo de ser y contribuye a revelárselo al yo, separándolo de la ganga de las tendencias naturales.

Finalmente, nuestro deseo de ser, que sirve más para «burlar» que para satisfacer nuestro diálogo con nosotros mismos, puede progresar si, renunciando «radicalmente a la ilusión de ser (por nosotros mismos), todo el ser, conquistamos y recibimos a cambio la posibilidad de existir por las otras conciencias»¹⁰². Entonces se inaugura «una comunicación que no puede profundizarse sin producir un avance de la existencia»¹⁰³.

CONCLUSION

MORAL FILOSOFICA Y MORAL CRISTIANA

El mundo moderno, pensaba G. K. Chesterton, está lleno de ideas cristianas que han enloquecido. ¿Les ha ocurrido lo mismo que a las brújulas que entran en fuertes campos magnéticos, que les

¹⁰⁰ *Éléments pour une éthique* (París 1943) 42.

¹⁰¹ *Ibid.*, 129. Porque estos fines no son ya «los de la inclinación»: son fines «culturales».

¹⁰² *Ibid.*, 175.

¹⁰³ *Ibid.*

hacen «perder el Norte»? Conocemos algunos de estos campos, unos anteriores al cristianismo y otros que proceden de él.

Entre los primeros habrá que incluir, sin duda, la religión judía, pero también la filosofía griega clásica que el cristianismo encontró mucho antes de la época de Alejandría, y de la que, cuando quiso pensar sobre sí mismo, tomó el método y el bagaje conceptual que necesitaba. De ahí la influencia que recibió, muchas veces contra su deseo. Así hallamos cierto estoicismo en los Padres de la Iglesia»; un san Agustín, tentado al principio por el escepticismo de la Nueva Academia, se inspira en Platón y sobre todo en Plotino, y para santo Tomás, Aristóteles es el filósofo...

Al comenzar los tiempos modernos, la filosofía medieval ejercerá su influjo en las de Descartes, Spinoza y Kant. Si bien estas filosofías presentan una estructuración muy diversa de la de sus antecesoras de la Edad Media, cuando éstas, desmanteladas por una crítica incesante y debilitadas por su propia erosión, dejen de existir como sistemas, seguirán afirmándose a través de algunos grandes temas acuñados por ellas, y que no han dejado de inspirarnos: el tema de la trascendencia y de la inconmensurabilidad de la persona en Descartes, Spinoza y Kant, el tema de la dualidad del hombre y el del mal radical en Kant, el tema escatológico, continuado por Hegel y Marx.

Estos temas de origen cristiano entran en sistemas que no lo son, porque se organizan a partir de un principio muy distinto del Dios cristiano. En efecto, aun cuando éste sea perfectamente reconocible en el *summum ens* —o el ser infinito— de Descartes, en la Sustancia de Spinoza y en el sabio Gobernante de este mundo de que habla Kant, debe contar también con un segundo principio, que, si bien nace del primero, se distingue y logra independizarse de él: la razón. Ésta aparece con el *cogito* cartesiano, se afirma en el autómatas espiritual de Spinoza y se instaure finalmente de manera definitiva en Kant. Es cierto que el Yo trascendental pasa al absoluto hegeliano, pero ¿puede identificarse el absoluto con Dios? Es «útil», precisa Hegel, no emplear este nombre, que designa una «sustancia» más que un sujeto que se hace en y por su acción.

Este advenimiento de la razón obliga a la filosofía moderna a reorientar su moral. Descartes, que no tiene más de estoico que de escéptico, considera que hay que filosofar como lo hicieron los estoicos, es decir, a la luz de la sola razón. Si se trata del bien soberano, lo desplaza de Dios al libre albedrío. Si de la virtud, se la hace consistir en el buen uso de este último. Si de la felicidad, es el resultado de dicho buen uso. Así se cimienta una moral para «los hombres puramente hombres», que será también la de Spinoza

y Kant. Esta moral, que no reconoce otro principio que la razón, definirá la actividad moral por su conformidad con la razón: vivir moralmente es *homologouménôs zên*. Y como la razón ha perdido la trascendencia que recibía de su cuasi-identidad con Dios, la moral que de ella procede sólo afecta a los hombres que viven juntos en el mundo. Ésta es la moral según Kant y, en nuestros días, según E. Weil.

Existe, pues, una gran diferencia entre esta moral y la moral cristiana que hallamos en el Nuevo Testamento. Por lo demás, cabría preguntar si cabe aquí hablar de una moral. El mandamiento «nuevo» en que se enuncia y culmina contiene dos conocidos aspectos: el primero pertenece al campo de la religión, el amor a Dios, y el segundo al de la moral, el amor a los hombres¹⁰⁴. Ahora bien: estos dos aspectos están orgánicamente vinculados entre sí, de modo que vienen a formar uno solo: el primero sirve de base al segundo, pero éste lo actualiza y garantiza¹⁰⁵, y ambos marcan el cumplimiento de la ley, es decir, de la moral¹⁰⁶.

Si entendiéramos este cumplimiento en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, diríamos que la moral adquiere otra forma que la transfigura, liberándola de sus límites. Se nos da otra vida, una «vida nueva», que nos permite ver mejor la imperfección y la insuficiencia de la moral¹⁰⁷. Como estábamos sometidos al pecado, estábamos sometidos a la ley que era incapaz de curarnos de él. Al destruir esta esclavitud, la vida nueva que Dios nos da nos libera de tal sujeción, como han demostrado perfectamente los dos grandes doctores de Occidente¹⁰⁸. Y esta vida se nos ha dado porque, si somos sepultados con Cristo por el bautismo, podemos, de la misma manera que él ha resucitado de entre los muertos, «empezar una nueva vida»¹⁰⁹: las «cosas antiguas han pasado», el «hombre viejo» es reemplazado por el hombre nuevo, convertido en «nueva criatura»¹¹⁰, porque existe en Cristo.

La idea del reino de Dios anuncia la superación de la moral propiamente dicha mediante su cumplimiento. Viene a ser como «la premisa mayor implícita en todas las máximas morales», y se encuentra sobre todo en el sermón de la montaña: «El reino de

¹⁰⁴ Más exactamente, el amor a cualquier hombre, si es nuestro prójimo.

¹⁰⁵ 1 Jn 4,20.

¹⁰⁶ Rom 13,8-10; Gál 5,14.

¹⁰⁷ Cf. la crítica paulina a la ley en Rom y Gál.

¹⁰⁸ San Agustín, *In Joannem*, tract. 41; santo Tomás, *Summa contra gentiles*, lib. IV, cap. 22.

¹⁰⁹ Rom 6,3-4.

¹¹⁰ 2 Cor 5,15; Gál 6,15.

Dios ha llegado a vosotros; por consiguiente, amad a vuestros enemigos, para que podáis ser hijos de vuestro Padre, que está en los cielos. El reino de Dios ha llegado a vosotros; por consiguiente, si tu mano o tu pie son ocasión de pecado, córtatelos: más vale entrar en el reino de Dios, aunque sea mutilado, que quedar excluido de él. El reino de Dios ha llegado a vosotros; por consiguiente, no os preocupéis por vuestra vida, y buscad lo primero el reino»¹¹¹. Ciertamente, este reino, aunque está ya, todavía no está, pues su establecimiento definitivo aún no se ha producido. En este intervalo se produce una tensión que da lugar a la moral cristiana, la cual, apoyada en la certeza de que Dios vendrá, Dios viene, porque ya ha venido, nos llama a la santidad¹¹².

BIBLIOGRAFIA

No hemos podido tener en cuenta, en la exposición precedente, la corriente del pensamiento moral autónomo, es decir, libre de toda vinculación con la especulación teórica o con la acción política. Esta corriente, poco importante en Occidente, por las razones mencionadas al hablar de Platón y de Aristóteles, tiene gran influencia en China —piénsese, por ejemplo, en Confucio— y en la India, donde la técnica moral lleva al misticismo. Un ejemplo nos permitirá comprender la considerable diferencia que existe entre una moral occidental y una moral oriental: la ataraxia de los estoicos tiene algo en común con el nirvana, pero éste pertenece a un universo de pensamiento y experiencia totalmente distinto. Para una reflexión inicial sobre estos temas, pueden consultarse dos números de la RSR: *La fin et les moyens aux carrefours de la pensée et de l'action* (1980) y *L'universel dans les morales. Pluralité des morales et visée éthique* (1982).

En la bibliografía que proponemos indicaremos primero los textos y luego los comentarios.

¹¹¹ C. H. Dodd, *Évangile et histoire*, trad. francesa (París) 114-115; id., *Les rapports entre la foi et la morale dans le christianisme primitif*, en *Morale de l'Évangile* (París 1958).

¹¹² 1 Tes 4,3.

I. FUENTE GRIEGA

Platón

- Platón, *Obras completas* (Madrid ²1977).
 P. M. Schuhl, *L'œuvre de Platon* (París 1954).
 V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (París 1974) cap. X: *La morale de Platon*, 169-219.
 A. J. Festugière, *La contemplation et la vie contemplative selon Platon* (París 1950).
 P. Lachièze Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon* (París 1939).

Puede leerse también el magnífico estudio de A. Diès, que es una introducción, de más de 100 páginas, del texto y traducción de *La República* (París 1932) y la trad. de J. A. Míguez y su introd. en la ed. española de *Obras completas*.

Aristóteles

- Traducción española de la *Ética a Nicómaco*, de Julián Marías (Instituto de Estudios Políticos, Madrid ³1981). Francisco P. Samaranch ha traducido las *Obras* (Aguilar, Madrid 1982).
 R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote* (París 1958). Puede completarse con el artículo de J. Verbeke *Thèmes de la morale aristotélicienne: «Revue philosophique de Louvain»* 61 (1963) 185-214.
 J. Aubonnet, Introducción a la *Politique* (París 1968).

Los estoicos

- Textos traducidos por E. Bréhier y publicados bajo la dirección de P. M. Schuhl, *Les stoïciens* (París 1962).
 Edwyn Bevan, *Stoïciens et sceptiques* (París 1927). Los dos primeros capítulos constituyen una introducción sumamente viva al pensamiento de los primeros estoicos.
 J. Brun, *Le stoïcisme* (París 1980).
 Id., *Les stoïciens* (París 1981).
 E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (París 1971).
 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París ²1969).
 M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (París 1957).
 Id., *Permanence du stoïcisme* (Gembloux 1975).

Epicuro

- Solovine, *Épicure. Doctrines et maximes* (París 1965).
 C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928).
 G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école* (París 1976).
 A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (París 1946).

Pueden verse algunos comentarios penetrantes de R. Lenoble, en la obra que consagró a la *Histoire de l'idée de nature* (París 1969) 95-116.
 P. Boyance, *Lucrece et l'épicurisme* (París 1963).

En relación con la «fuente griega», indico, finalmente, cuatro obras, de alcance más general que las anteriores, que desbordan las fronteras de la filosofía propiamente dicha, pero que son de rico contenido y de lectura estimulante:

- R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate* (París 1958), y, sobre todo, *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec* (París 1964).
 J.-C. Fraisse, *Philia: le sens de l'amitié dans la philosophie antique* (París 1974).
 J. Frère, *Les grecs et le désir de l'être des préplatoniciens à Aristote* (París 1981).

II. FUENTE CRISTIANA

San Agustín

- Obras completas*, 25 vols. (Ed. Católica, Madrid 1956-1984).
 E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
 E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1929).
 B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin* (París 1925).

Tomás de Aquino

- Además de las ediciones clásicas y accesibles —como Marietti—, se puede consultar *Suma contra los gentiles*, 2 vols. (Ed. Católica, Madrid ²1968) y *Suma teológica*, 6 vols. (Ed. Católica, Madrid ³1962-1978).
 A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (París ³1942). Obra antigua, pero clásica y de gran utilidad para quien emprenda la lectura de la segunda parte de la *Suma teológica*.
 E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin* (París 1925).

III. LA FILOSOFÍA MODERNA

Descartes

Ediciones en curso y de fácil acceso: *Œuvres* (La Pléiade, ed. A. Bri-doux). En Garnier, F. Alquié ha publicado una excelente edición en tres volúmenes. Entre las diversas traducciones al español citaremos *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Ed. Espasa-Calpe, Madrid ⁷1984); *Tratado de las pasiones del alma* (Ed. Planeta, Barcelona 1984); *Tratado del hombre* (Ed. Nacional, Madrid 1980).

La mayor parte de los comentaristas tratan por encima, por no decir superficialmente, la moral de Descartes. Sin embargo, se merece algo más que una mención tardía al final de un volumen. Sobre la moral de Descartes pueden verse:

G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes* (París 1970).

J. Delesalle, *La morale de Descartes* (París 1974).

Spinoza

Obras completas, traducción de Juan Bergua (Ibéricas, Madrid 1966); *Ética* (Ed. Aguilar, Madrid 1961); *Tratado teológico-político* (Salamanca 1976).

V. Delbos, *Le spinozisme* (París 1926). Este curso del maestro francés es, a pesar de su brevedad, una de las mejores introducciones al pensamiento de Spinoza.

Id., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (París 1983).

J.-C. Fraisse, *L'œuvre de Spinoza* (París 1978). Esta obra insiste más en la parte «moral», es decir, en los libros 3, 4 y 5 de la *Ética*.

A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (París 1969). Esta obra notable, de penetrantes análisis, es indispensable para quien desee comprender los tres últimos libros de la *Ética*.

S. Zac, *La morale de Spinoza* (París 1972).

Kant

Conviene destacar:

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Ed. Espasa-Calpe, Madrid ⁸1983).

Crítica de la razón práctica (Ed. Espasa-Calpe, Madrid ³1984).

La religión dentro de los límites de la mera razón (Madrid ²1982).

J. G. Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (París 1969).

Hegel

Fenomenología del Espíritu, traducida por Wenceslao Roces (Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981).

Principios de la filosofía del derecho, trad. por J. Luis Vernal (1974).

Lecciones sobre la filosofía de la historia (Alianza Editorial, Madrid ²1982).

J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit* (París 1946).

Id., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (París 1948, 1974).

F. Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système* (Louvain 1958).

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (París 1979).

E. Weil, *Essais et conférences*, 3 vols. Contiene varios estudios muy valiosos sobre Hegel, uno de ellos sobre su moral (vol. 1). Los dos primeros volúmenes se publicaron en París, en la editorial Plon, en 1970-1971; el tercero, en Beauchesne, en 1982.

Id., *Hegel et l'État* (París 1950).

H. Marcuse, *Ontología de Hegel y origen de la historicidad* (Barcelona 1972).

SEGUNDA PARTE

*LAS CATEGORIAS
DE LA VIDA MORAL*

GRACIA Y LIBERTAD

[ROGER BERTHOUSOZ]

Dentro de las categorías de la vida moral, la gracia y la libertad expresan la condición fundamental de la antropología cristiana¹. Los cristianos son llamados por la gracia —acontecimiento de la Pascua, perdón de los pecados y don del Espíritu— a vivir su existencia bajo el signo del evangelio, pero deben hacerlo libremente. Esta situación aparentemente paradójica está ya inscrita en el mismo acto de fe: sólo se puede creer libremente, so pena de prestar un consentimiento superficial y falso a la invitación de Dios al reino. Pero este consentimiento —totalmente voluntario— no nace por pura espontaneidad, sino que responde a la iniciativa de Dios que se nos revela al mismo tiempo que nos hace tomar conciencia de las fuerzas que nos esclavizan (pecado). Así, desde el primer acto de la vida creyente entran en juego las relaciones de la gracia y de la libertad en las que están igualmente implicados los conceptos de toda teología: Dios trino, alianza, creación y regeneración, ley, pecado y perdón, etc. Con respecto a la ética teológica, que se interesa por las prácticas y, por tanto, por la libertad en acto, el problema de la gracia y de la libertad es fundamental, pues exige un justo planteamiento de las relaciones entre el comportamiento humano y la vida de Dios.

Podría verse en esto una simple manifestación del círculo hermenéutico —creer para entender (o para actuar libremente) y entender para creer—, si no se tratara ante todo de la experiencia más profunda de las relaciones entre la iniciativa de Dios y nuestra respuesta. El trabajo teológico, en especial el que se aplica a las conductas y a los comportamientos, se mueve entre estos dos polos: la *gracia* de Dios, que crea una situación nueva y original en la historia, la cual depende a su vez de las *libertades* de los hombres y mujeres que la hacen. «Para que seamos libres nos liberó el Mesías» (Gál 5,1). Así, pues, entre gracia y libertad hay algo más que un círculo hermenéutico: una relación que hay que calificar de

¹ Véanse en el tomo precedente los capítulos sobre pneumatología, cosmología, antropología y creación, así como los siguientes capítulos concernientes a la ética.

dialéctica para no incurrir en contradicciones insolubles y reincidir en las antiguas disputas que intentaban distinguir meticulosamente lo que correspondía a Dios y al hombre.

Esta relación es *dialéctica*² porque la libertad, dada a todo ser humano para que pueda acoger o rechazar la alianza con Dios, se ha visto sometida por el pecado y la ceguera que le siguieron. Por tanto, la libertad no puede encontrar su cumplimiento en la alianza con Dios si no es restaurada por la gracia. «Para que seamos libres nos liberó el Mesías». Gracia y libertad son conceptos clave que designan, respectivamente, el conjunto de la economía de la salvación y el conjunto de la existencia humana ante Dios. Se trata de un interrogante típicamente *teológico*, que se enfoca mal cuando se reduce esta libertad de realizarse plenamente ante Dios al libre arbitrio o a la libertad de elección entre cosas más o menos indiferentes, o también cuando se cosifica y parcela la gracia reduciéndola a un simple auxilio de una libertad ya constituida. Además, hay que prestar atención al sentido que se da a estos términos a través de la historia de las tradiciones cristianas y de las diversas culturas. Por ejemplo, no podemos establecer una oposición entre el II Concilio de Orange (529), que afirma que el hombre ha perdido su libertad a causa del pecado original, hasta el punto de no poder dar ningún fruto, y el Concilio de Trento (sesiones de 1546-1547), que sostiene que la libertad, aunque debilitada por el pecado, no está totalmente corrompida. De hecho, para el Concilio de Orange, como para Agustín y Lutero, la libertad designa la orientación hacia Dios como bien supremo, y, por tanto, el hecho de apartarse del pecado (esta libertad está viciada por el pecado), mientras que Trento habla del libre albedrío, es decir, de la libertad psicológica de elección (este libre albedrío no es suprimido por el pecado)³.

Hoy, el concepto de libertad tiene connotaciones de todo tipo, pero se ha radicalizado. Desde el renacimiento humanista (Pico de la Mirándola, Erasmo) y el advenimiento de las filosofías modernas de la subjetividad (Descartes y Kant), la autonomía ha pasado a ser el principio mismo no solamente de la antropología, sino de toda la filosofía. Esta autonomía ha perdido cada vez más sus re-

² Cf. O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Friburgo 1983) 101. Sobre el método teológico, cf. R. Berthouzo, *Herméneutique de la foi*: RThP 111 (1979) 381-407.

³ Cf. O. H. Pesch, *op. cit.*, 150. Cf. igualmente la distinción aristotélica entre la *boulesis* (deseo del bien) y la *proairesis* (decisión, opción ilustrada): R. Berthouzo, *Liberté grecque et théologie de la liberté selon S. Paul, en Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (Friburgo-París 1978) 34-52.

ferencias teológicas, hasta el punto de designar una espontaneidad original que lleva en sí misma su propia evidencia, pero no la de su fundamento⁴. Más tarde, esta autonomía ha llegado a ser declarada incompatible con una normatividad y con una alteridad trascendentes. La antinomia no se expresa solamente en forma metafísica y abstracta (ateísmo filosófico poscristiano), sino también en forma polémica y política (desde la Ilustración alemana hasta los contactos conflictivos entre las Iglesias y los diversos movimientos de emancipación y de liberación). En definitiva, las relaciones entre gracia y libertad se plantean hoy en un contexto muy diferente.

Sin embargo, teológicamente, hay una pregunta cuya formulación sigue teniendo validez en nuestro tiempo: ¿cómo expresar la soberanía de Dios en el seno de la afirmación de la libertad humana? Aquí nos limitaremos a mostrar el nacimiento de la pregunta remitiendo a las fuentes bíblicas y patrísticas que han determinado en gran parte la continuación del interrogante teológico, absteniéndonos de entrar en las controversias escolásticas y confesionales posteriores y abundantemente estudiadas por otros autores.

I. EL EVANGELIO DE LA GRACIA Y DE LA LIBERTAD

La tradición paulina y los escritos de Lucas anuncian el acontecimiento de la salvación en Jesucristo y la nueva estructura de las relaciones de Dios con el hombre, utilizando para ello el vocabulario de la gracia (*jaris*). Éste se presta especialmente a ello, tanto por el sentido que tiene en el lenguaje griego profano y religioso como por la utilización de que había sido objeto en la tradición del judaísmo helenista para traducir la iniciativa de Dios en la historia de Israel⁵. *Jaris* designa, en efecto, la *buena voluntad* de quien presta atención a otro y le hace un *don*, por amor, y *el efecto de este don* en el que lo recibe, modificando su situación personal

⁴ Consideramos esta dimensión de la libertad a partir de la reflexión de L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle* (París 1955), y en diálogo con el pensamiento de E. Lévinas, en especial *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya 1974). Sobre la filosofía moderna de la subjetividad y la autonomía con relación a Dios, cf. E. Jünger, *Dieu mystère du monde* (París 1983). Sobre la problemática teológica en la antropología propiamente dicha, en diálogo con las ciencias humanas y con la filosofía, cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Gotinga 1983; trad. española, *Antropología teológica* [Ed. Cristiandad, Madrid 1985]).

⁵ Cf. C. Spicq, *Charis*, en *Notes de lexicographie néo-testamentaire II* (Friburgo/Gotinga 1978) 960-966.

y suscitando el *agradecimiento*. *Jaris* significa una acción que da lugar a una relación recíproca, cualificada por el amor⁶.

1. Arraigo teológico en el Antiguo Testamento

En el primer momento, en la versión bíblica de los LXX, *jaris* traduce los términos vinculados con la raíz hebrea *hanan*: «inclinarse (con benevolencia) hacia», que expresa una relación establecida por una persona compasiva con otra persona o con un grupo en una situación precaria⁷. Así, en la tradición de la sabiduría este verbo caracteriza el obrar del que se ocupa con misericordia del pobre, de los pequeños (cf. Prov 14,31; 28,8), que da gusto a quien no tiene (cf. Sal 37,21) o presta (cf. Sal 37,26; 112,5; Prov 19,17); o bien, en el contexto de una guerra, el verbo designa la actitud del que perdona o no al enemigo vencido (cf. Dt 7,2).

Sin embargo, el desarrollo original de esta raíz verbal en el Antiguo Testamento, asociada a otros términos de sentido próximo como *hásaed* (gr.: *eleos/jaris*): favor, bondad; *rahámim*: misericordia, y *sədəaq*: justicia, interviene cuando el sujeto es Dios. La gracia (más de 41 veces sobre 56) caracteriza, en efecto, a la iniciativa que entra en relación con el hombre. Expresa la acción divina en cuanto fuente de bendición (Gn 43,29) y razón de la elección de Israel (Dt 7,6s), sin que haya ningún motivo especial ni mérito por parte de los que son elegidos (Dt 9,1-6; Is 43,4; 48,11). Dios establece alianza con ellos (Éx 34,5-10), manifestándoles sus caminos, conduciéndoles hacia la independencia y prosperidad. Por parte de Dios, esta intervención manifiesta el amor y la bondad fiel. Tenemos su testimonio en los salmos (19 veces sobre 41), donde se expresan la petición y confianza del creyente ante el Señor que salva (Sal 6,3; 41,5), que viene en ayuda del hombre acosado por un enemigo (Sal 9,14) para liberarlo (Sal 26,11), perdonar sus pecados (Sal 51,3) y darle su fuerza (Sal 86,16). El motivo de esta llamada a la gracia de Dios se basa en la angustia del salmista (Sal 31,10), pero éste recuerda también su fidelidad a los mandamientos (Sal 26,11) y, sobre todo, la promesa de Dios mismo y sus palabras (Sal 119,58). La calidad de esta relación está condicionada por la

⁶ Cf. J. Guillet, *Tbèmes bibliques* (París 1954) 26-93; E. Flack, *The Concept of Grace in Biblical Thought*, en J. M. Meyers, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Nueva York 1960) 137-154. El estudio bíblico más reciente es el de W. Zimmerli y H. Conzelmann, *Charis*, en ThWNT XI (Stuttgart 1973) 363-393, hecho desde una clara perspectiva luterana.

⁷ Cf. D. N. Freedman, J. Lundbom, H. J. Fabry, *Hanan*, en ThWAT III (1977) 23-40.

situación del hombre y la manera en que corresponde a la iniciativa de Dios.

Así, pues, la libertad y la gracia no se consideran de forma abstracta, sino histórica, en cada persona y en el pueblo de Israel. En el corazón de la experiencia fundante de Israel está la opresión egipcia, de la que le liberó el Señor por gracia, y luego la rebelión e infidelidad (Éx 16,2-3; 32,1-35), que él perdona por el don soberano y libre de su misericordia (Éx 33,19). La gracia adquiere así una connotación especial vinculada al perdón (Éx 34,6), renovado sin cesar a través de las vicisitudes de la existencia de Israel, suscitando en cada ocasión la responsabilidad del pueblo ante las exigencias de la ley (Os 2,21-25; Jl 2,13; Sal 86,15; 103,8; 2 Cr 30,9; Neh 9,17.31). Y el don de esta ley es gracia de Dios. ¿Cómo ocurre entonces que la ley de Dios sea considerada por Pablo como si estuviera en oposición a la libertad nueva hecha posible por la gracia revelada en Jesús?

2. Gracia y libertad en san Pablo

Pablo representa en el Nuevo Testamento la formulación cristiana más antigua y más clara de las relaciones entre gracia y libertad. Pero conviene recordar que el Nuevo Testamento presenta otras formulaciones, por ejemplo, la de san Mateo, y que muchos judeo-cristianos siguieron observando la ley después de Pentecostés. Además, la crítica paulina de la ley tiene ciertos paralelos en el judaísmo intertestamentario, pues ciertos círculos fariseos reconocen la imposibilidad para el hombre pecador de practicar la ley a menos que se produzca una recreación que lo libere de su inclinación al mal⁸. Conviene tener esto en cuenta para entender las relaciones entre judaísmo y cristianismo. Sin embargo, Pablo constituye una nueva toma de conciencia de la libertad.

En efecto, para Pablo, todas las condiciones materiales y espirituales que dificultan el sentimiento de libertad no tienen ya la misma importancia después de la Pascua de Cristo. La muerte y la resurrección de Jesús marcan el paso del mundo antiguo al mundo nuevo (2 Cor 5,17; Flp 1,21s), hasta el punto de que todo queda relativizado en relación con la única realidad que permanecerá: ser con Cristo para entrar en el mundo nuevo (Flp 3,7s; 1 Cor 9,19s). Esta visión *escatológica* del mundo suprime todo temor con respecto a la muerte y a las servidumbres de toda clase y responde a la espera de una cultura romano-helenística en busca

⁸ Cf. 4 Esd 6,26.

de una libertad auténtica frente a todo lo que podía amenazarla: esclavitud, pasiones, fatalidad del destino, muerte. San Pablo y san Juan toman un valor cultural de su mundo para hacer que signifique el don recibido por la obra de Dios: así, el hombre puede liberarse de las servidumbres que lo degradan y comprometerse con el bien.

Si el nuevo mundo es inaugurado por la Pascua de Cristo, todas las prescripciones de la ley se ven también relativizadas, facilitando así la predicación a los paganos; para pasar al mundo nuevo es preciso creer en Cristo, injustamente condenado por la ley. Se establece así una polémica con la ley.

Finalmente, la Pascua de Jesús confirma el origen de esta libertad en un acontecimiento de gracia: el encuentro con el Resucitado que perdona. La experiencia del *perdón*, del Dios que perdona, es determinante para la libertad cristiana: es la experiencia de una renovación siempre posible a pesar de todo lo que pueda esclavizar.

San Pablo expresa la originalidad de la existencia cristiana caracterizando la obra de Cristo como iniciativa de gracia, por parte de Dios, dirigida a todo hombre: «Mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. Yo no inutilizo el favor de Dios; y si la rehabilitación se consiguiera con la ley, entonces en balde murió el Mesías» (Gál 2, 20-21). El acontecimiento decisivo de la gracia de Dios es la cruz de Cristo, que nos da la justicia, es decir, nos restablece en una relación auténtica con Dios, no por una actividad cualquiera de nuestra parte (obra de la ley), sino por la obediencia y el amor del que se entregó por nosotros, en nuestro favor y en nuestro lugar. Cristo establece con Dios una relación nueva, destinada a ser vivida como una comunión (*koinonía* en 1 Cor 1,9). Es inaugurada por el Hijo, confiriéndonos la adopción filial (cf. Gál 4,4) y nos da acceso a la alianza eterna, anunciada por el nacimiento del hijo de la promesa, el de Sara, mujer libre de Abrahán, que prefigura a la comunidad de la Jerusalén de arriba, que es libre (cf. Gál 4,22-31). Esta tipología nos remite, por una parte, a la antigua alianza que la nueva acaba de llevar a cumplimiento, y por otra, a la temática de la libertad como condición de la existencia del cristiano (cf. Gál 5,1).

Así, Pablo define polémicamente la libertad en relación con la esclavitud que representan las prescripciones de la ley. Pero la libertad nueva no deja de tener su norma interior; de lo contrario, llevaría a la esclavitud de la «carne» (Gál 5,4). La libertad está animada por el amor. En este sentido, la *agape* desborda la afirmación de la libertad del hombre o, más exactamente, es su corazón; ex-

presa su origen, su articulación y su destino. Entre Gál 5,1 y 5,13 pasamos de la dimensión antropológica fundamental de la libertad, como condición del ser cristiano, a la nueva capacidad de elección, abierta por gracia y orientada por la *agape*. Una y otra son consecuencia de una iniciativa de Dios que toma la forma de una liberación determinada y de un destino prometido.

Este mismo paso de la servidumbre a la libertad que desemboca en el amor aparece también en la carta a los Romanos, que utiliza esta doctrina en un contexto menos polémico. A la luz del don de la gracia en Jesucristo, Pablo describe la situación actual de todo hombre, judío (Rom 2,1-3,20) o no judío (Rom 1,18-32): todos están bajo la cólera de Dios debido a su impiedad y a su injusticia (Rom 1,18), destinados a perecer (1,32; 2,12), a pesar de la ley y de las promesas (3,1-2).

En efecto, todos han pecado y están privados de la gloria de Dios (3,23). Pablo presupone así la evidencia religiosa y cultural de la relación entre todo hombre y Dios, como su Creador y Señor⁹. Los capítulos 5 a 8 de la carta a los Romanos son decisivos para acercarnos a la significación cristiana de la gracia y de la libertad. Estos capítulos estuvieron en el centro de los posteriores debates sobre la naturaleza y función de la gracia, en especial en la época de la Reforma y, antes, en la polémica entre Agustín y los pelagianos. San Pablo confiesa la anterioridad absoluta de la gracia de la rehabilitación. Él establece una relación nueva con Dios, que transforma la condición del hombre. Todo esto se realiza por una doble mediación. La primera, objetiva, es obra del Señor Jesucristo (5,1.9-10). La segunda, subjetiva, consiste en la fe en cuanto actitud del hombre que responde y corresponde al acontecimiento de la salvación, transmitido por el evangelio (5,1; cf. 3,28), mientras que algunos se niegan a «obedecer al evangelio» (Rom 10,6).

Por el acontecimiento Cristo y por la fe, es decir, de forma doblemente gratuita, entramos, efectivamente, en una condición nueva, en el sentido de que la fuerza de Dios restablece la paz entre nosotros y con él y de que podemos, a partir de entonces, existir según esta nueva relación. Se trata, en cierta forma, de un «estado de gracia» en que nos hallamos por haber sido rehabilitados. Se trata de un verdadero principio de vida nueva cuya fuente se menciona inmediatamente: «El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom 5,5).

⁹ Cf. E. des Places, *La religion grecque* (París 1969) 327-361, que lo demuestra a propósito del discurso de Pablo en el Areópago.

El capítulo 8 de la carta a los Romanos explica cómo se realiza esta renovación por el Espíritu que habita en nosotros (cf. 8,9), testigo del amor del Padre y del de Cristo, del que no puede separarnos ya ninguna fuerza angélica, demoníaca, social, individual ni cósmica (8,31-39). Se afirma de nuevo la preeminencia de la *agape*, es decir, del amor que Dios nos tiene, en el mismo don personal de la gracia. Este amor se opone victoriosamente a lo que constituye la raíz misma del mal en la existencia personal y en la historia, el pecado y la muerte. Estará en medio de la vida cotidiana; deberá desplegarse según la libertad y la responsabilidad encontradas y radicalizadas por la obra de Cristo. Pablo lo expone claramente en sus cartas (sobre todo en Rom 12-14; 1 Cor 5-8; 10-14; Gál 5-6; Flp 2 y 4). Así, en profunda coherencia con esta teología de la gracia que acabamos de analizar, el Apóstol exhorta a los cristianos de Roma a vivir la gracia que les ha sido dada (Rom 12,1-2), para discernir la voluntad de Dios, expresada no en un código de prácticas, sino en una cualidad de toda su actuación, animada por el amor: lo que es bueno, conveniente y perfecto (12,2; cf. Flp 4, 8-9). Pablo se refiere a criterios formales que indican todo lo que se percibe como valor en la experiencia ética de inspiración helenística¹⁰. La diferencia cristiana no aparece en el contenido de las máximas de la acción, sino en la referencia personal a la obra de Cristo y, por él, a Dios¹¹. El texto de Romanos continúa con una exhortación ejemplar, pero sin aspiraciones de exhaustividad ni de universalidad. Para el Apóstol se trata más bien de abrir el espacio y la orientación de una libertad efectiva animada por la *agape*. Examina el conjunto de la vida del cristiano, en sus relaciones con la comunidad (12,9-16), con todos los hombres (12, 17-21) y con las autoridades políticas (13,1-7), proclamando como esencial el amor al prójimo (13,8-14), en cuanto realización plena de la ley. La forma misma de la parénesis es una llamada a ejercer una libertad que toma en serio y con realismo sus responsabilidades en el mundo, ve todo lo real con una nueva visión y se esfuerza en introducir una nueva perspectiva en la vida del hombre y en sus relaciones comunitarias y sociales.

¹⁰ Cf. J. Murphy/O'Connor, *L'existence chrétienne selon S. Paul* (París 1974) 168-171, observación basada en los trabajos de A. Vögtle y S. Wibbing, que citan en p. 169, n. 50.

¹¹ Cf. F. Refoulé, *Jésus comme référence de l'agir des chrétiens*, en *Écriture et pratique chrétienne* (París 1978) 197-236.

3. Los caminos del kerigma en el Nuevo Testamento

El Evangelio de Pablo, en el contexto de nuestra problemática, puede resumirse en esta confesión de fe proclamada en 2 Cor 3,17: «Donde hay Espíritu del Señor hay libertad». Se sitúa con relación al Antiguo Testamento y en oposición al ideal helenista de la libertad que el hombre no puede alcanzar, por razones religiosas (su pecado), éticas (la teoría estoica del destino) y sociopolíticas (imperialismo romano; institución de la esclavitud). Desde este punto de vista, el pensamiento de Lucas es muy próximo al de Pablo. Utiliza el mismo vocabulario de gracia y libertad que marca el paso al Nuevo Testamento, pero lo extiende a la obra y a la predicación de Jesús continuadas en el ministerio de los apóstoles. La coordinación paulina entre Espíritu y libertad está también en consonancia con el Evangelio de Juan y estas palabras dirigidas por Jesús a los judíos: «Vosotros, para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31-32). La significación del tema de la verdad liberadora viene dada en el testimonio solemne que Jesús da de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Ésta es la gracia que devuelve al hombre a su existencia auténtica. Ésta une el conocimiento verdadero y último de Dios como Padre, la religión efectiva vivida en la fe en quien él ha enviado y la comunión que inaugura y, finalmente, una conducta humanizante, basada en la libertad restablecida por la obra del Hijo.

Esta coherencia entre el conocimiento de Dios, la vida de fe y la ética se vive de diferentes maneras en las diversas comunidades cristianas, tal como testimonian los escritos apostólicos. Las posturas no son las mismas cuando se dirigen a paganos convertidos al evangelio, como ocurre en las comunidades paulinas y pagano-cristianas en general (cf., por ejemplo, 1 Pe 2,16; 2 Pe 2, 19-22) o a Iglesias procedentes del judaísmo o judeo-helenísticas. En estos medios, de los que tenemos un buen testimonio en la carta de Santiago, se hablará de la *ley de los hombres libres* (Sant 1,25; 2,12), reaccionando contra un paulinismo mal entendido (2,14-26), con interés por acomodar los hechos a la palabra y a la gracia dada. Dos estilos de predicación y de reflexión van a marcar a las generaciones siguientes. Uno, de inspiración judeo-cristiana, incapaz de apoyarse durante mucho tiempo en comunidades vivas, marcará profundamente a la teología cristiana. El otro, elaborado en confrontación con la cultura pagana, se desarrollará y se diversificará hasta constituir las dos grandes tradiciones del Oriente y Occidente cristianos.

II. ECONOMIA DE LA GRACIA Y AFIRMACION DE LA LIBERTAD EN LA ERA PATRISTICA

1. Las primeras generaciones cristianas

Los primeros escritos cristianos que han llegado hasta nosotros van dirigidos a comunidades de creyentes, como ocurre con los documentos canónicos del Nuevo Testamento. La mayor parte están muy marcados por las categorías mentales del judeocristianismo, aun cuando estén destinados a comunidades pagano-cristianas, como la *carta a los Corintios*, de Clemente de Roma¹². Al igual que las cartas apostólicas, tienen un doble contenido, kerigmático y parenetico, y manifiestan, a veces a propósito de un problema concreto, la estrecha coherencia que existe entre el mensaje del evangelio y la ética. Al no haberlo sabido apreciar, algunos no han visto en las exhortaciones de estos autores más que una vuelta al moralismo ambiente, sobre todo estoico, y un retroceso en relación con la teología paulina. Un estudio más profundo de los géneros literarios, del objetivo de cada uno de los escritos y de la estructura de su pensamiento, echa por tierra estos juicios sumarios. El fin de los primeros Padres no es articular sistemáticamente un tratado de teología. Cada uno expresa a su manera la precedencia absoluta de la iniciativa salvífica de Dios en Jesucristo, la gracia que da a las comunidades y la manera en que se ve comprometida la responsabilidad del hombre.

La *Didajé*, 10, 6, lo expresa en una aclamación litúrgica: «Que venga la gracia y pase este mundo». La gracia designa aquí el cumplimiento de la promesa mesiánica, realizado en la celebración eucarística. Vemos ya aquí algo que formará parte esencial de la reflexión sobre los sacramentos, desarrollada en primer lugar a propósito del bautismo y de la eucaristía. Clemente de Roma designa, por su parte, la primera consecuencia del advenimiento del don de Dios hecho a todos los hombres desde una perspectiva universalista: «Tengamos los ojos fijos en la sangre de Cristo y comprendamos lo valiosa que es para su Padre, pues, derramada por nuestra salvación, ha conseguido al mundo entero la gracia del arrepentimiento» (*carta a los Corintios* 7,4; cf. también 12,7; 49,6; 50,2).

Un escrito más tardío, la *carta de Bernabé*, se mantiene próximo a estas perspectivas, expresando la interioridad del don de

Dios: «Es una gracia implantada en vosotros mismos, el don espiritual que habéis recibido» (1,2; cf. 16,6-10). La instrucción sobre los dos caminos, el de la luz y las tinieblas (18,1-21,9), se aleja de todo dualismo, en que la suerte de los individuos estaría determinada de antemano, como en Qumrán o, más tarde, en el gnosticismo valentiniano.

Ignacio de Antioquía expresa con vigor, en sus cartas, la instancia de la gracia en cuanto presencia actual de la salvación y la alternativa en que coloca al miembro de la comunidad: «O bien tememos la cólera futura (cf. Mt 3,7), o bien amamos la gracia presente: una de las dos cosas. En cualquier caso, que seamos encontrados en Cristo, para entrar en la verdadera vida (IgnEf 11,1; cf. también IgnMagn 8,1; IgnSm 6,2-7,1), señala además la consecuencia ética y eclesial de la acogida de la salvación por la fe, pues la libertad es, en definitiva, un bien escatológico (Rom 4,3). Sin embargo, Ignacio no elabora el tema de la libertad y de la responsabilidad de elección, como tampoco lo hicieron sus antecesores o sus sucesores inmediatos. Ésa será la misión de los apologistas.

Entre ellos, el que nos ha dejado un testimonio más importante es sin duda Justino. Inscribe su postura cristiana en el contexto de una búsqueda filosófica de la verdad (cf. *Diálogo con Trifón*, 2, 1-8, 2)¹³. Justino realiza una doble confrontación, por una parte, con el pensamiento y la religión pagana, en la *Apología* que dirige al emperador, y por otra, con el judaísmo, en su *Diálogo con Trifón*. La gracia de Dios, dada a los judíos, se ha extendido a los cristianos (*Diál.* 78, 10-11). Además, frente al pensamiento pagano y su doctrina del determinismo universal, que sólo dejaba al hombre la facultad de ceder «a lo que nos es superior»¹⁴, Justino afirma, con fuerza, la libertad del hombre creado por Dios, capaz de elegir el bien o el mal y responsable de sus actos ante él (cf. *Apol.* II, 6, 5-6; *Apol.* 28, 3; 43, 3; lo mismo ocurre en el *Diál.* 102, 4). Argumenta sistemáticamente contra el fatalismo (*Apol.* 43, 4-7). Dios cuenta con la libertad de la voluntad, que motiva la retribución de nuestros actos (*Apol.* 28, 2-4).

¹³ Véase la edición de las *Apologies*, por L. Pautigny (París 1904), y del *Dialogue avec Tryphon*, por G. Archambault (París 1909).

¹⁴ A esta conclusión llega Epicteto en su discusión del problema de la libertad (*Entretiens* IV, 1, 107), que corresponde a la postura dominante en la filosofía popular, con interpretaciones diferentes según las escuelas.

¹² Todos estos documentos están publicados en la colección «Sources chrétiennes (éd. du Cerf) y, por lo que se refiere a san Agustín, en la «Bibliothèque augustinienne» (éd. DDB). En español se dispone de la edición bilingüe publicada en la BAC.

2. El desafío del gnosticismo y el testimonio de Ireneo de Lyon

La insistencia en la libertad del hombre y en su dignidad intentaba responder a otro desafío, planteado directamente no por la cultura o el judaísmo, sino por un gran movimiento, sumamente activo en las comunidades cristianas del siglo II: el *gnosticismo*. Justino pudo conocerlo, pero fue Ireneo de Lyon quien tuvo la penetración necesaria y refutó eficazmente lo que resultó ser una de las afirmaciones más radicales del kerigma bíblico. En su obra *Contra las herejías* (*Adversus Haereses*: AH)¹⁵, el obispo de Lyon se toma la molestia de exponer las doctrinas del gnosticismo antes de someterlas a una crítica rigurosa y pertinente desde el punto de vista de la razón, de la Escritura y de su tradición en las comunidades. El problema principal que intentan resolver los gnósticos es el del mal y su origen. Luego intentan plasmar la experiencia que tienen de vivir en el exilio, dentro de un mundo malo. ¿De dónde viene todo esto? ¿De dónde vienen ellos? ¿Qué salvación les espera? Responden a estas preguntas con el relato de una revelación secreta, que Ireneo nos expone (AH I, 1, 1-I, 8, 5: el mito valentiniano)¹⁶.

Existen, según él, *tres razas de hombres*: los terrestres (identificados con los paganos), los psíquicos (los cristianos de la Gran Iglesia) y los espirituales (los cristianos gnósticos que han podido recibir esta revelación secreta). Su suerte es la siguiente: «(Los valentinianos) ponen como fundamento la existencia de tres razas de hombres: pneumática, psíquica y terrestre, como fueron Caín, Abel y Set. A partir de éstas, quieren establecer la existencia de tres naturalezas no ya en un solo individuo, sino en el conjunto de la raza humana. El elemento terrestre irá a la corrupción. El elemento psíquico, si elige lo mejor, tendrá descanso en el lugar del Intermediario; pero si elige lo peor, irá a reunirse con aquello a lo que se había hecho semejante. En cuanto a los elementos pneu-

máticos que siembra Achamot (es decir, la Sabiduría exterior al Pléroma), desde el origen hasta ahora, en almas justas, tras haber sido instruidos y alimentados aquí abajo —pues son enviados muy pequeños— y tras haber sido juzgados dignos de la perfección, serán dados como cónyuges, afirman ellos, a los Angeles del Salvador, mientras que sus almas irán necesariamente, en el Intermediario, a descansar con el Demiurgo por toda la eternidad» (AH I, 7, 5).

La gracia, en este sistema, designa el acto inicial y arbitrario de *Achamot*, que «insemina» los elementos pneumáticos en el seno del cosmos humano. La mediación salvadora de Cristo, por su parte, sólo intenta hacer posible que los pneumáticos reconozcan su origen pleromático. Son salvados «por naturaleza» y no por la actividad del mediador y el posterior compromiso. No obstante, éstos son necesarios al hombre psíquico para conseguir la felicidad relativa del Intermediario, pues de lo contrario desaparecerían con los terrestres, en el abrazo final a que está destinada toda la realidad emanada de las pasiones de *Sophia*.

Al basarse en el testimonio de la Escritura, transmitida en la Iglesia, Ireneo de Lyon denuncia la disyunción entre el Dios Altísimo (situado más allá del mundo intermediario espiritual y del mundo superior o Pléroma) y el Creador (Demiurgo del mundo inferior) (AH III, 6, 1-15, 3) y pone en evidencia la mediación salvadora del Cristo único, Hijo de Dios que se hace hijo del hombre para recapitular en sí su propia creación (AH III, 16, 1-23, 8), rechazando la triple división gnóstica de la humanidad y el destino de las tres naturalezas (AH II, 19, 1-7; 29, 1-3; 35, 4).

En contra de lo que afirma una opinión muy extendida, la teología de Ireneo sobre la gracia alcanza notable desarrollo; articula firmemente el sentido paulino, y bíblico en general, del don que Dios nos brinda desde la creación y, sobre todo, por mediación del Verbo, hecho hombre y muerto en la cruz para nuestra salvación. El tema que agrupa las diversas iniciativas de Dios en beneficio de la humanidad es el ya tradicional de la *economía* (cf. *Epideixis*, I, 10; Justino, *Diál.* 87, 5)¹⁷. A diferencia de lo que ocurre con el problema de la libertad, al que Ireneo consagra varios capítulos del AH, el misterio de la gracia aparece tratado a lo largo de toda la obra conforme a seis grandes perspectivas, enfrentando el testimonio de la Escritura con los problemas y la supuesta revelación de los gnósticos. En el fondo de su teología percibimos dos pre-

¹⁵ Cf. la edición de las «Sources chrétiennes», por A. Rousseau y L. Doutreleau, *Contre les Hérésies* (AH). Cf. nuestro estudio *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénee de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne* (Friburgo-París 1980).

¹⁶ El mito valentiniano es sumamente complejo, por eso nos limitamos a señalar los elementos que tienen interés para nuestra problemática. Para situar su origen, su relación con la Escritura y su interpretación, véase nuestro estudio (citado en la nota anterior), pp. 51-86, donde exponemos la estructura del relato, y las pp. 87-140, donde justificamos nuestra interpretación del tema de las tres clases de hombres, decisivo para entender el sentido gnóstico de la gracia y su minusvaloración de la libertad. Toda la problemática de Ireneo está condicionada por estas afirmaciones.

¹⁷ Cf. J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal* (París 1968) 51-58.

guntas, radicalizadas por sus adversarios: ¿Quién es el Dios de Jesucristo? ¿De dónde viene el mal? El enigma de la condición humana se aclara a la luz del anuncio del misterio de Cristo. Concentra en él la iniciativa de Dios en favor de los hombres y de los diferentes momentos de su realización, las «economías». Jesucristo actúa, en persona, como revelador supremo del único Dios y Padre y como revelador del hombre, de su origen, de su condición y del destino que se abre ante él. AH establece ante todo el vínculo que existe entre el orden de la creación y el orden de la salvación desde el punto de vista de su autor único y la diferencia existente desde la perspectiva de los bienes producidos y de los beneficiarios de la gracia prometida. La *señal de Caná* (Jn 2,1-12) le sirve de punto de partida: «Él (Jesús en Caná) mostraba que el Dios que ha hecho la tierra y le ha ordenado dar fruto, que ha ordenado las aguas y ha hecho brotar fuentes, ese mismo Dios concede también al género humano en los últimos tiempos, y por mediación de su Hijo, la bendición del alimento y la gracia de la bebida: el Incomprensible a través del que puede ser comprendido, el Invisible a través del que puede ser visto» (AH III, 11, 5).

Luego, frente a los que afirman que Jesús era sólo hombre, el obispo de Lyon manifiesta que, por su encarnación y por la existencia que ha llevado entre los hombres, el Verbo de Dios era el dispensador de la gracia de *adopción filial*. Ireneo enfoca toda la reflexión patrística sobre la salvación como *participación en la vida divina*, como promesa de *divinización*. A continuación cita el acontecimiento que transforma las relaciones entre Dios y los hombres y lo considera como la gracia de una *alianza nueva de libertad*: «Los dos Testamentos han sido extraídos (de su tesoro) por un solo y mismo amo, el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo: es él quien habló con Abraham y Moisés, y es también él quien nos ha dado la nueva libertad, es decir, quien ha multiplicado la gracia que procedía de él» (AH IV, 9, 1). Desde esta perspectiva, el tema del *crecimiento* del hombre y de la humanidad significa que se tiene en cuenta lo que es concretamente la naturaleza del hombre (AH IV, 9, 1-2). Se trata de una *pedagogía divina* para con la humanidad, como veremos en relación con la libertad.

La doctrina valentiniana de las tres naturalezas de la humanidad, y su menosprecio sistemático de la libertad, agravaba más todavía lo que la reflexión filosófica y religiosa pagana afirmaba sobre el destino inexorable reservado a la condición humana. Todos los autores cristianos reaccionaron subrayando el hecho y la importancia de la libertad para la fe. Ireneo es el primer teólogo que aborda el problema a fondo, para situarlo dentro de la eco-

nomía de la salvación y como expresión central de la dignidad de la criatura, hecha a imagen de Dios y depositaria de la promesa escatológica de lograr la plena semejanza con él¹⁸. La exposición de Ireneo recoge un dato tradicional y supone un debate tanto con la cultura de su tiempo como con el gnosticismo. Pero tiene una articulación original, y la demostración está perfectamente integrada con la argumentación del libro IV de AH. Comienza *poniendo en evidencia y definiendo la libertad*. La libertad se entiende como un don inicial del Creador al hombre, al que hace dueño de sí mismo y de sus actos, aun cuando no sea él su propio origen. La creación aparece así como el establecimiento de una relación personal entre el hombre y Dios, que le da «buenos consejos», que él puede utilizar, sin verse obligado a ello. Lo cual sirve de base a la justicia y a la bondad del principio de la retribución.

Ireneo establece esta tesis manifestando el hecho de la libertad en el designio de Dios, tal como se nos ha revelado, y en la historia (AH IV, 37, 2-4). Así se encuentran interpretadas las exhortaciones de los profetas, las llamadas del Señor a la vigilancia y las advertencias de san Pablo en sus cartas. Examina a continuación el problema de la *extensión de la libertad* del cristiano (AH IV, 37, 4-6). El obispo establece ante todo el carácter fundamental de la afirmación de la libertad y la funda en Dios mismo: «El hombre es libre en sus proyectos, desde el comienzo, pues también es libre Dios, a cuya semejanza ha sido hecho el hombre. Además, desde siempre se le ha dado el consejo de seguir el camino del bien, lo que se consigue obedeciendo a Dios» (AH IV, 36, 5)¹⁹.

Hay aquí un ataque explícito a la concepción gnóstica de la creación, que sólo ve en ella un proceso de emanación casi necesaria, la expulsión de la pasión insensata de *Sophia* fuera del Pléroma. Para la revelación bíblica, por el contrario, la creación es obra de la voluntad libre y benévola de Dios (cf. AH II, 1, 1; 5, 3; III, 8, 3; IV, 20, 1; 35, 1). La iniciativa divina da existencia a una criatura capaz de responder a su Señor, llamada a entrar en comunión con él; pero también está en su mano rechazarla. Este poder de comprometer libremente su existencia es total, pues «el Señor ha salvaguardado la libertad y la capacidad de decisión del hombre

¹⁸ Ireneo distingue en Gn 1,26 el tema de la imagen, que el hombre no pierde cuando comete el pecado, y el de la semejanza, que es comunión con Dios, por ejemplo: AH V, 16, 2 y el estudio de A. Orbe *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) 89-148.

¹⁹ Cf. también AH IV, 37, 6, y IV, 38, 4, donde se designa la libertad como contenido de la semejanza evocada en Gn 1,26; cf. IV, 4, 3 y *Démonstration de la prédication apostolique*, 11.

no sólo en los actos, sino hasta en la fe» (AH IV, 37, 5). La fe aparece en toda su radicalidad de respuesta a la economía salvífica. No se entiende como una obra más, en el mismo plano que las otras obras. Representa, más bien, la decisión fundamental que califica la existencia humana como tal. Esta decisión sólo es posible, según Ireneo, gracias a la justificación y al perdón de los pecados, conseguidos por Cristo.

Incluso el rechazo del designio divino, el pecado del hombre, testimonio de su falibilidad, puede tener en la historia de la salvación un sentido «económico»: «Dios ha aguantado (la apostasía) a fin de que, instruido en todos los sentidos, estemos orientados en todas nuestras cosas y permanezcamos en su amor, habiendo aprendido a amar a Dios en los hombres dotados de razón» (AH IV, 37, 7). Es el aspecto negativo y doloroso de la pedagogía divina, que Ireneo descubre ya en las palabras de Jr 2,19: «Tu apostasía te instruye». Su dimensión positiva se manifiesta en «economías» de la antigua y de la nueva alianza. Ireneo no se imagina una edad de oro inicial, de la que el hombre cae por su pecado. Por el contrario, habla de un crecimiento de la humanidad, que va de la infancia a la edad adulta y de la «costumbre» a la manifestación de Dios, posible gracias a la sucesión y al progreso de las iniciativas salvíficas. Muestra luego cómo la creación da testimonio del poder, de la sabiduría y de la bondad de Dios. El hombre se encuentra ante una alternativa: elegir el bien, que significa humanizarse y abrirse a la acción creadora y salvífica de Dios; encerrarse en el mal, que significa rechazar la iniciativa del Señor y la vida. La libertad es el principio absoluto de su determinación existencial. En este plano, la intervención de Dios no se impone al hombre como necesaria e inevitable ni mutila su capacidad de elegir, sino que surge como la gracia de una relación personal cuyo consentimiento se propone, que emana del proyecto de su existencia y lo estructura.

3. La tradición oriental: filantropía divina y libertad humana

La obra de Ireneo de Lyon esboza o desarrolla la mayoría de los temas que aparecerán abordados en las tradiciones oriental y occidental de la Iglesia. Las diferencias se basarán en ciertas orientaciones espirituales y en problemáticas originales. Aquí nos limitaremos a indicarlas sin entrar en detalles. En primer lugar, con respecto a la gracia, Oriente insiste más en la economía universal de la salvación, que abre a los hombres los caminos de la *divinización* por medio de la obra del Verbo encarnado y del Espíritu,

comunicada en la Iglesia. El hombre, como *imagen de Dios*, ocupa un lugar único en la creación. En el designio del Dios que lo ama, está llamado desde los orígenes a entrar en relación de amistad con él. Aunque es una obra buena de Dios, puede pecar. Esta doble afirmación presupone la libertad, que defenderán todos los Padres. El problema esencial consistirá, pues, en demostrar que la gracia divina no destruye esta libertad, expresión determinante de su humanidad.

La perspectiva de la *economía universal de creación y recreación* tiene un carácter fundamental en Clemente, primer representante destacado de la escuela de Alejandría. Escribe un poco después de Ireneo y se enfrenta con los mismos problemas planteados por el gnosticismo. Su fe le lleva igualmente a rechazar la doctrina valentiniana, aunque tenga una actitud menos polémica frente al proyecto de una «gnosis» cristiana y se preocupe por confrontar al cristianismo con la cultura pagana. Desde el *Protréptico* afirma la fuerza liberadora de la gracia divina (I, 3, 2). El Verbo de Dios «se hizo hombre para ser (para todos) un hombre que enseña de qué manera un hombre puede hacerse Dios» (I, 8, 4; cf. IX, 86, 2; XI, 112, 3; 114, 4; *Pedagogo* III, 1, 1, 5; 12, 98, 2). No se trata de perder la condición humana y de convertirse en otra cosa, sino de restaurar la «semejanza» concedida por Dios en la creación y perdida por el pecado.

Orígenes desarrolla en el mismo sentido su teología de la gracia, insistiendo en la obra de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, en pro de la salvación y santificación de todos los hombres (cf. *Tratado de los principios* I, 3, 5-8; III, 1, 17; *Comentario a la carta a los Romanos* V, 3). Consagra un capítulo importante de su *Tratado de los principios* al problema del libre albedrío, cuya realidad establece basándose en una reflexión antropológica y partiendo de testimonios de la Sagrada Escritura (cf. III, 1, 1-24). Su pensamiento sobre este punto influyó en los Padres de Capadocia, que no introdujeron argumentos nuevos. Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa elaboraron una antología de 24 capítulos consagrados al libre albedrío, en su *Filocalia* de Orígenes (21-27)²⁰. El interés principal de la problemática del alejandrino procede de que aborda frontalmente el problema de la presciencia divina y de la libertad humana. Ni Ireneo ni Clemente profundizaron, en este punto, en la doctrina de Dios. La presciencia divina consiste en una mirada que Dios ha lanzado sobre la sucesión de los acontecimientos futuros y, sobre

²⁰ Cf. la edición de E. Junod (SC 226) y la importante introducción a que hacemos referencia.

todo, sobre la libre elección de los hombres, por la virtud o por el mal. Es, por tanto, de naturaleza intelectual, y no interviene, como agente del mundo, en la concatenación de las causas, condición y producto de la actividad libre del hombre. Parece que Orígenes intenta argumentar contra el fatalismo estoico, basándose en los medios platónicos.

De la misma manera resuelve el problema planteado por las doctrinas de la fatalidad astral. Sin embargo, con esta perspectiva resulta difícil articular la presciencia divina con su providencia y con la teología de una economía positiva de la salvación. Además, dado que el hombre es, indiscutiblemente, la única causa del mal, Orígenes ve la razón de ello en una teoría de la preexistencia de las almas y de una caída inicial en el mundo de los cuerpos (cf. *De los principios* III, 8, 3-4), que debe más al platonismo que al testimonio de la revelación bíblica.

La crisis arriana, en el siglo siguiente, influirá en nuestra problemática y llevará a los Padres a precisar la diferencia radical que existe entre Dios y la criatura. Basilio de Cesarea lo expresa en una de esas fórmulas breves que contribuyeron en gran medida a clarificar el planteamiento teológico: «La criatura participa en la divinidad por gracia y no por naturaleza» (cf. *Hom. sobre la fe*: PG 31, 468 A). Demuestra el libre albedrío del hombre, sobre todo en relación con el origen del mal (cf. *Hom. sobre el origen del mal*: PG 31, 344s). Sigue así una tradición firmemente establecida, que insiste en que, en la economía universal de la salvación la gracia divina no destruye la libertad del hombre. Oriente no pondrá ya en duda esta convicción de fe (cf. Gregorio de Nisa, *Discurso catequético*, 31); Juan Crisóstomo lo subraya en muchas ocasiones (cf. *Hom. sobre Gn* 22,1; *Hom. sobre Jn* 10,1; 46,1; *Coment. sobre Rom* 18,5; *Coment. sobre Ef* 4,2; *Coment. sobre Heb* 12,3, etc.). Véase también Juan Damasceno, *Sobre la fe ortodoxa*, 2, 30.

La lectura de los primeros capítulos sobre el Génesis, uno de los principales lugares en que se encuentra tratado nuestro problema, da lugar a toda una reflexión sobre el estado de Adán antes de la caída y las consecuencias de ésta para la humanidad. Orígenes había sido uno de los primeros en invertir la posición sobria de Justino y de Ireneo, quienes, como san Pablo, se habían distanciado de las especulaciones del judaísmo alejandrino y rabínico que exaltaba las perfecciones de los primeros padres. Basilio de Cesarea enlaza con esta tradición y enumera los privilegios del hombre en el jardín del Edén: proximidad con Dios, don de la sabiduría y del conocimiento (cf. *Hom.* 9, 7: PG 31, 344), vida angélica en que

Adán está presente en cuanto ser dotado de un alma perfectamente unificada, dominadora de sus pasiones y totalmente orientada hacia el fin (la « semejanza ») inscrito en su naturaleza (cf. *Hom. sobre el ayuno*: PG 31, 168). Su desobediencia supone para toda la comunidad humana un desorden en su « imagen » y, al mismo tiempo, la muerte (cf. *Tratado sobre el Espíritu Santo* XIV, 124). El hombre no pierde su capacidad radical de decidirse por el bien o por el mal, sino que cae en una esclavitud que obstaculiza la actividad que le permitiría conseguir su fin. Sólo la economía divina de la gracia le abre luego concretamente el camino de la divinización (cf. *Hom. in Ps.*: PG 29, 440)²¹. Estas especulaciones sobre el estado original de la humanidad desempeñan, con el tiempo, un papel muy importante en la reflexión teológica sobre la gracia y la libertad, sobre todo en san Agustín y en la tradición de Occidente. Observemos, sin embargo, que la tradición griega, al mismo tiempo que subraya las nefastas consecuencias del pecado de Adán para la humanidad, refiere el juicio y la posible condena, ante todo, al pecado de cada persona, libre y responsable de corresponder a la iniciativa de Dios²².

En la prolongación de la crisis arriana, los adversarios de la fe de Nicea suscitarán la reflexión fecunda de Gregorio de Nisa, que sabrá hablar del misterio de la trascendencia inexpresable de Dios y de la comunicación de su vida al hombre, según testimonia la revelación y la encarnación del Verbo eterno. Establece la distinción entre la *esencia divina*, absolutamente incognoscible (ahí encontrará su base la corriente de la teología negativa), y sus *energías*, que son las manifestaciones reales que hacen que la vida divina sea accesible y participable por el hombre en la economía salvífica (cf. *A. Ablatius*: PG 45, 121). Esta teología será recogida y desarrollada por Máximo el Confesor, a propósito de la deificación del hombre (cf. *A. Thalassius* 22: PG 90, 321), interpretada como acto de Dios Todopoderoso, que sale libremente de su trascendencia para salvación y progreso de los creyentes, sin dejar de ser esencialmente incognoscible: «El admirable Pablo negaba su propia existencia y yo sabía si poseía una vida propia: 'Ya no vivo yo, vive en mí Cristo' (Gál 2,20). La imagen de Dios se convierte

²¹ Cf. el excelente trabajo de K. Berther *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basiliius von Cäsarea* (Friburgo 1974).

²² Cf. A.-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (París 1983) 25-32, que estudia, sobre todo, la postura de Cirilo de Alejandría, y J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 5 vols. (Munich-Basilea 1969s).

en Dios por deificación, disfruta plenamente del abandono de todo lo que le pertenece por naturaleza (...), porque la gracia del Espíritu triunfa en él y porque sólo Dios actúa manifestamente sobre él; así, Dios y los que son dignos de Dios no tienen en todas las cosas más que una sola y única actividad; o más bien, esta actividad común es la actividad de solo Dios, pues se comunica todo entero a los que, también en su totalidad, son dignos de él» (cf. *Ambigua*: PG 91, 1076).

Esta teología se desarrollará en la obra de Gregorio Palamas, en el siglo XIV, y constituirá una de las expresiones más resplandecientes de la ortodoxia.

Finalmente, Gregorio de Nisa, tras efectuar esta distinción entre la esencia divina y sus energías, supo expresar, de forma original, la manera en que el hombre podía encontrar, en la energía, al Dios increado mediante una verdadera iniciativa de su voluntad libre, respondiendo por su amor al amor liberador de Cristo, en el Espíritu. A diferencia de lo que ocurre en Occidente, como vamos a verlo, sin rebajar la trascendencia de Dios hasta la inmanencia del mundo y del hombre, Gregorio de Nisa pudo señalar la *sinergia* en que se comunica la acción del Espíritu de santificación y el impulso de la libertad humana hacia la perfección, hacia la que sólo puede prepararse ella misma. La gracia recibida por la fe restaura la condición y el ejercicio de una libertad auténtica.

4. *La tradición de Occidente: La gracia como forma de salvación y de liberación*

La tradición del Occidente latino está en estrecho contacto con la tradición griega desde los primeros momentos. Y el diálogo no se interrumpirá hasta la alta Edad Media. Sin embargo, el interés teológico y el planteamiento de los problemas son diferentes. La originalidad de la postura occidental se afirma ya en Tertuliano, a fines del siglo II, y se confirmará de manera decisiva en Agustín, enfrentado con el desafío pelagiano. Digamos para empezar que la confesión de fe, la experiencia de la rehabilitación por la gracia, del crecimiento en la vida nueva, junto con la afirmación de la libertad y de la responsabilidad del hombre, son comunes a Oriente y a Occidente. Definen la identidad de la vida y de las comunidades cristianas. El contexto sociocultural distinto explica las características de la teología latina. El romano es un campesino y conservará siempre el sentido de las fecundidades que escapan a la acción directa del hombre, y que, sin embargo, exigen su colaboración. El latino, más que el griego, se interesa por los problemas prácticos

de la vida cotidiana. El extraordinario desarrollo del Imperio manifestó sus cualidades en la gestión política de la sociedad y su gran sentido del derecho en las relaciones humanas, sociales e incluso religiosas. El cristianismo quedará marcado por todo ello. Quizá no sea mera casualidad que la mayor parte de los autores latinos hayan recibido una formación retórica directamente orientada por la vida y la actividad pública. Sin querer exagerar las diferencias, se puede decir que la teología griega estuvo más atenta a los misterios de la iniciación cristiana y al cumplimiento prometido a los fieles, mientras que los pastores latinos demostraron mayor interés por los problemas cotidianos de la existencia cristiana, por el camino a seguir y por el bagaje que debe llevar el peregrino de la ciudad de Dios.

Así, Tertuliano, el primer teólogo importante de la tradición latina, conector de las obras de sus predecesores, como Justino e Ireneo, utiliza los argumentos de éstos contra la religión pagana en sus discusiones con el judaísmo y contra los gnósticos. Sin embargo, se muestra más dispuesto a desarrollar temas y categorías procedentes del *derecho*. Se trata, para él, de anunciar la religión de derecho divino, que inaugura la relación justa entre los hombres y Dios, frente a las religiones idolátricas del Imperio. Dios revela positivamente los decretos de su voluntad; se manifiesta como el juez que hace aplicar la ley de que es autor (cf. *De la penitencia*, 1; 2). La transgresión de sus decretos constituye una ofensa contra el Señor, un pecado (culpa o reato) (cf. *De la penitencia*, 3; 5; 7; 10; 11). Por parte del hombre, se insiste en su responsabilidad y en las condiciones indispensables para la acogida de una vida nueva. Tiene necesidad de ella, dada su triste condición, pero no puede conseguirla con sus propios recursos. El tema central de la gracia se entenderá, por tanto, como la ayuda, el socorro (*auxilium*) de una fuerza divina, concedida a todo hombre por Cristo. La postura de Tertuliano sobre la libertad humana y su capacidad de iniciativa es semejante a la de los Padres del siglo II. Una y otra son condición de una verdadera responsabilidad. Además, argumentando contra Marción, el autor africano basa teológicamente la afirmación en el hecho de que el hombre es creado libre «a imagen y semejanza de Dios libre» (cf. *Contra Marción* II, 6, todo el capítulo es importante). Se ocupa en seguida de la categoría de la *naturaleza*, a la que contribuyó a introducir en la antropología y en la teología latinas: «Solo Dios es bueno por naturaleza» (*ibíd.*), a diferencia del hombre que puede llegar a serlo por sus libres elecciones. El don de la ley, lejos de limitar la libertad, la resalta, ya que cada uno puede obedecerla voluntariamente

o, por el contrario, violarla. En consecuencia, la posible transgresión se imputa al hombre mismo y no pone en tela de juicio la bondad, la sabiduría o el poder del Creador.

Analizando la relación entre la gracia renovadora de Cristo y la libertad del hombre, Tertuliano se orienta hacia una expresión bastante diferente de la *sinergia* griega, y plantea, de forma significativa, la subjetivación de la problemática, que desarrollará más a fondo san Agustín. En su tratado *Del alma* 21, 6, Tertuliano llega a precisar, contra los valentinianos, la relación nueva establecida por la obra de Cristo entre la *naturaleza* y la *gracia*: «Tal será la fuerza (*vis*) de la gracia divina, más poderosa que la naturaleza, que tiene sometida en nosotros la capacidad de libre elección». El hecho de la gracia es esencialmente interior al hombre y su poder inclina a la libertad en el sentido del bien, sin que intervengan la coacción o la necesidad. La posibilidad de cambiar forma parte de la naturaleza de una libertad creada. La transformación realizada por la iniciativa divina interviene en el plano de una naturaleza que aquélla no suprime ni aliena, sino que cura y endereza de tal manera que puede realizarse de verdad y llegar al fin que se ha prometido. Así, frente a la teoría de las naturalezas heterogéneas, preconizada por los discípulos de Valentín, Tertuliano subraya el hecho de que es la única naturaleza humana, cuya libertad es su bien propio, desde esta perspectiva, la que se ve transformada por la ayuda única e indispensable de la gracia de Dios en Jesucristo.

Cipriano de Cartago no aborda de forma explícita el problema de la gracia y de la libertad, pero nos brinda un relato de su conversión al cristianismo que describe de forma ejemplar la acción de la gracia divina y de sus efectos en su existencia, en términos que prefiguran sorprendentemente el testimonio agustiniano (véase *Ad Donatum*, 4).

Agustín de Hipona (354-450) ocupa un lugar excepcional en la elaboración e historia de la problemática occidental de la gracia y la libertad. Su obra es una de las más importantes que nos ha legado la antigüedad cristiana, y su herencia ejerce una influencia duradera en la Edad Media y en la época moderna. Su pensamiento y su lectura del testimonio evangélico son objeto de sucesivas interpretaciones. Sus tomas de postura, fundamentales en lo que a la gracia se refiere, alimentan tradiciones muy diferentes y desempeñan un papel decisivo en el siglo XVI, cuando se produce la Reforma. Su itinerario personal nos es conocido por la abundancia de escritos que jalonan toda su carrera. La obra de Agustín evolucio-

na al ritmo de su maduración filosófica y religiosa, de las sucesivas responsabilidades que tiene que asumir y, sobre todo, de los problemas con que se enfrenta. No deja de profundizar, corregir y comprometerse, a veces contradiciendo sus convicciones anteriores. Lo comprobaremos, sobre todo, en relación con su concepto de la libertad y con la importancia que atribuye al libre albedrío en la existencia humana. A las puertas de la madurez realiza una opción filosófica de la que ya no se apartará: el neoplatonismo. Esta opción tendrá una influencia decisiva para la tradición teológica medieval, incluso para la que toma como base el aristotelismo renacido en el siglo XIII. Sin embargo, la experiencia de la conversión al cristianismo y la lectura de la Sagrada Escritura constituyen el fundamento de su interpretación de la iniciativa de Dios en la historia y de la situación del hombre frente a la salvación ofrecida en Jesucristo.

En su punto de partida, la reflexión de Agustín sobre la gracia y la libertad está animada por el interrogante, para él radical y existencial, del origen del mal. La perspectiva está orientada por la búsqueda de la sabiduría, fuente de la libertad. En sus primeros escritos, Agustín no se ocupa de la voluntad humana en cuanto tal, como fuente de la falta, sino que intenta integrar el fenómeno del mal en una explicación metafísica de conjunto, de orientación platonizante (cf. *Del orden* II, 4, 12-13): el mismo mal contribuye a la armonía del universo y de las sociedades humanas. Por otra parte, adopta la teoría aristotélica que interpreta el mal como privación de ser, tal como lo había hecho antes Plotino (cf. *Enéadas* I, 8, 3-5). Pero si bien el mal es una nada ontológica, el problema de su origen sigue en pie y constituye una realidad, un hecho, para la conciencia humana. Éste es el terreno en que se va a situar la investigación. Tras haber subrayado que no pertenece a la naturaleza humana, sino que surge por el acto de una voluntad libre (cf. *Sobre la religión verdadera*, 14, 27), Agustín intenta comprender lo que significa decidirse por el mal. Como cristiano, llama a tal decisión pecado, y en su tratado *Sobre el libre albedrío* I, 16, 35, esboza la famosa descripción, claramente influida por la estructura platonizante de su ontología: «Cada uno, cuando peca, se aleja de las cosas divinas y verdaderamente duraderas, para volverse hacia las cosas cambiantes e inciertas».

De ahí se deduce la clara afirmación de la voluntad como instancia antropológica original sin la cual no habría responsabilidad. La argumentación es tradicional. Lo fundamental de ella aparece ya en Cicerón, *Tratado sobre el destino* XI, 25, cuando cita la crítica de Carnéades contra los epicúreos y señala la causalidad

específica del movimiento voluntario. Agustín no volverá a ocuparse de este punto, a pesar de que es utilizado por los pelagianos, precisamente para oponerse a él.

La lectura de la *carta a los Romanos* y de la *carta a los Gálatas*, a la que Agustín se consagra intensamente al comienzo de su ministerio presbiteral, reorienta su problemática de la gracia y de la libertad en función del kerigma evangélico: articula los temas definitivos de su pensamiento mucho antes de la crisis pelagiana. Se trata, por una parte, de la relación entre el amor y el bien hacia el que tiende, y por otra, de la relación que se establece entre la gracia de Dios en Jesucristo y la voluntad del hombre. El orden de la gracia no entra en competencia con la libertad de acción, le es inmanente, pero la gracia es necesaria para realizar la justicia. Se advierte, sin embargo, una evolución en la manera de presentar la voluntad: los primeros diálogos insisten en la razón y en la contemplación, mientras que, a partir de la obra sobre las *Costumbres de la Iglesia católica* (cf. I, 8, 13), el amor y, más en concreto, la caridad están en el centro de su búsqueda.

Es Pelagio, monje lego procedente de Bretaña y exegeta activo residente en Roma desde 384, quien le obliga a endurecer sus posturas dogmáticas. Los dos protagonistas tienen puntos de partida diferentes y no se dirigen al mismo medio. El proyecto de Pelagio consiste ante todo en exhortar a los cristianos que tienen una vida y una exigencia evangélica y espiritual profundas a progresar en el seguimiento de la llamada de las bienaventuranzas. Los destinatarios de sus obras pertenecen a las capas dirigentes de la sociedad y detentan una parte importante de las responsabilidades políticas, económicas y religiosas del Imperio. Agustín, por su parte, ejerce su labor pastoral dentro de la Iglesia de Hipona, formada por comunidades muy mezcladas, a las que predica de forma periódica, y a las que «debe advertir, corregir, edificar, y por las que se preocupa mucho», tal como reconoce en un sermón con ocasión del aniversario de su ordenación episcopal (cf. *Sermón* [Frangip.] I, 4). Estas circunstancias contribuyen a explicar también la evolución de la disputa pelagiana, en la que, paso a paso, los discípulos de Pelagio y de Agustín sitúan el debate en terrenos que les eran ajenos. Además, pensamos que la doctrina de Pelagio, tal como es expuesta en los escritos auténticos, refleja una espiritualidad y un interés ético que no son básicamente contrarios al evangelio. En cambio, las posturas de algunos de sus discípulos y las conclusiones dogmáticas a que llegan no son compatibles con el testimonio de la Escritura ni con el modo en que ésta es recibida en la vida de la Iglesia. Eso es lo que condenarán los concilios, de la misma manera

que no canonizarán la teología de Agustín, sino la expresión auténtica de la fe, tal como debía y podía enunciarse en el contexto de este conflicto suscitado en torno a *la naturaleza y la gracia*.

En el centro de la antropología teológica de Pelagio destaca una comprensión muy elevada de la naturaleza humana creada a su imagen por un Dios bueno y justo, dotada de razón y de libertad. Esta convicción de la fe se verifica en la capacidad y exigencia que tiene de determinarse voluntariamente hacia el bien o hacia el mal. Esta doctrina conecta con la gran tradición teológica, como aparece expresada en Justino e Ireneo y luego en la tradición oriental y en Occidente, en Tertuliano e incluso en las primeras obras de Agustín. Sería un error y un anacronismo total hablar, a este respecto, de humanismo estoico. El hombre es radicalmente responsable de sí mismo, y el pecado, aun cuando lleve a la esclavitud y a una rebelión destructora contra el Creador, lejos de aniquilar la libertad, es su triste manifestación. La gracia designa, para el asceta bretón, ante todo y concretamente, el don que Dios hace al hombre de su existencia libre y responsable, y también la comunicación de su designio y de la expresión de su voluntad en el mandamiento del paraíso y luego en la ley de la alianza.

Pelagio caracteriza al hombre, en su condición de criatura, como ser esencialmente adulto, *emancipado*, según dice su discípulo Julián de Eclano, «en razón de la libertad que posee, de tal manera que pueda cometer el pecado o, por el contrario, alejarse de él» (cf. Agustín, *Op. imperf. contra Julianum* I, 78). El lenguaje jurídico romano de la emancipación corresponde a la tradición latina, que considera la relación con Dios como un entramado de derechos y deberes, teniendo siempre en cuenta la distancia infinita que existe entre los dos interlocutores. El hombre es verdaderamente sujeto de derechos, lo mismo que lo es de deberes. Dios, bueno y justo, le da la posibilidad de cumplirlos; de lo contrario, parecería como arbitrario, injusto e irracional, al formular exigencias que no se pueden satisfacer. La infraestructura de esta ética teológica es muy próxima a la moral de la alianza, tal como aparece descrita en el *Deuteronomio*, acentuando el carácter jurídico de la expresión, ya presente en el Antiguo Testamento. Se utiliza un sentido nuevo de la *persona individual*, de su «autonomía», fruto del ahondamiento en el concepto de persona elaborado por la teología trinitaria durante la crisis arriana. Pero el núcleo de la reflexión pelagiana no es de alcance metafísico, sino ascético. Llega a afirmar, en contra de Agustín, que, si el hombre lo quiere, la libertad es capaz de no pecar y de guardar los mandamientos. Pelagio lo explica en una fórmula que expresa la situación de una libertad creada: Dios

da al hombre, *in natura* (orden de la creación y total dependencia, en este sentido, de la criatura con relación al Creador), el poder de elegir el bien o el mal; sólo del hombre depende quererlo (orden de la decisión) y, por tanto, el mérito de querer elegir y hacer el bien (orden de la acción) (cf. en Agustín, *Sobre la gracia de Cristo* I, 4-5, que resume el libro III de Pelagio *Sobre el libre albedrío*). Los discípulos de Pelagio sacan de aquí conclusiones que suscitan en África una violenta controversia sobre la necesidad del bautismo de los niños, practicado desde hacía dos siglos; las consecuencias del pecado de Adán, la predestinación y, en una segunda fase del debate con Julián de Eclano, el problema del matrimonio y de la bondad del deseo vivido a través de los cuerpos.

La importancia de la doctrina de Pelagio parece residir en que fundamenta y articula los ámbitos de la existencia en que el hombre, dotado de libertad, puede y debe poner en práctica proyectos de vida y de sociedad; está orientado por la palabra de Dios y tiene personalmente la responsabilidad de elaborar esos proyectos. En este sentido, es una llamada a la libertad y a la responsabilidad ante el evangelio. Implica una voluntad decidida de reforma personal y eclesial. El desarrollo de la gran Iglesia, desde mediados del siglo III, y el deterioro de las condiciones de vida socioeconómicas en el Imperio, en el siglo V, justifican la reacción de los pelagianos, pero en seguida aparece, ante la mayoría de los pastores occidentales, como elitista y discriminatoria. Además, frente a la primera situación, el pensamiento de Agustín integra muy mal esta perspectiva de su visión de la realidad humana y social, marcada siempre por su trasfondo neoplatónico. ¿Cómo admitir una autonomía afirmada no sólo en el plano de los valores del espíritu, sino también en la dirección de las necesidades y del deseo del hombre?

Sin embargo, la reflexión teológica y cristológica de Pelagio está descaminada en la medida en que lo trágico de la experiencia del pecado, su dimensión transpersonal, quedan ocultos por la exaltación de las fuerzas de la naturaleza y del esfuerzo ascético para conseguir la perfección (cf. Pelagio, *Carta sobre la posibilidad de no pecar*, 4, 2, donde cita Mt 5,48, y Agustín, *De la perfección de la justicia humana*, 5, 17). La deficiencia cristológica es todavía más evidente. La cruz de Cristo y la redención no aparecen como el acontecimiento único y central de liberación del pecado y de la muerte que anuncia el kerigma evangélico. Pelagio tiende a reducir el alcance del advenimiento de Jesús al testimonio ejemplar del amor de Dios ofrecido por el Logos encarnado, a la proclamación del designio del Padre y de la ley que él ha establecido, y no subraya la importancia permanente de la relación de cada creyente, en

su libertad, con el Cristo presente en el hombre y en su Iglesia por el Espíritu. En consecuencia, la necesidad absoluta de la gracia de la justificación y la gratuidad de la iniciativa divina quedan relegadas a un segundo término y condicionadas por la afirmación primera de la libertad y de la capacidad del hombre de obedecer a la ley de Dios y de recibir la recompensa de la salvación debida al mérito de quien sigue decididamente a Cristo. Finalmente, los pelagianos rechazarán la doble predestinación, la salvación para unos, la condenación para otros, oponiendo a esta doctrina la de la presciencia de Dios, el cual otorga la gracia que nos libera de la impiedad y de la elección, en el sentido en que ellos la entienden, tomando como base la previsión de nuestros futuros méritos. En este punto, llevarán a cabo un endurecimiento de la teología agustiniana que no será admitido por los concilios y los sínodos de los siglos siguientes.

Agustín rechaza la doctrina de los pelagianos en dos obras importantes, escritas en el 411 y 412: *Sobre los castigos y la remisión de los pecados y sobre el bautismo de los niños* y *Sobre el espíritu y la letra*, que es su continuación. Ataca la opinión de los que dicen que el hombre puede, por sí solo y con la sola fuerza de su voluntad, alcanzar la justicia perfecta o incluso tender hacia ella. Para ello necesita la ayuda (*auxilium*) de Dios (*Sobre el espíritu y la letra* II, 4). Esta no consiste solamente en el don del libre albedrío y en una enseñanza exterior que revela la manera de vivir conforme a la voluntad de Dios. Para vivir según la justicia, el hombre debe recibir también el Espíritu de Dios, que derrama en su corazón la alegría y el amor del Señor. Esta es la tesis central de Agustín: la gracia exterior, las mediaciones históricas de la salvación, son insuficientes para transformar la condición del pecador, cuya libertad sólo es capaz de elegir el mal y el pecado (*ibid.* III, 5). Hace falta una gracia interior que no es otra que el amor de Dios (*caritas Dei*) derramado en nuestros corazones (cf. Rom 5,5, texto central de la teología agustiniana de la gracia). Este amor no puede ser merecido por nuestro libre albedrío ni tener su origen en él, tal como demuestran la impiedad y el pecado universales, denunciado por san Pablo al comienzo de la *carta a los Romanos*. Lo recibimos del Espíritu Santo. Sin él, la enseñanza de la economía de la salvación no es más que *letra que mata* (cf. 2 Cor 3,6).

El obispo tiene conciencia, al término de su demostración, de que la gracia que transforma el corazón del hombre no deja casi iniciativa a la voluntad, cuya actividad propia, lo mismo que la función de la ley del AT, no conduce más que al pecado y al cono-

cimiento del pecado. Sin embargo, afirma que «el libre albedrío no es eliminado por la gracia, sino restablecido, pues la gracia sana la voluntad, a través de la cual es amada libremente la justicia» (XXX, 52). En el contexto antipelagiano se pone el acento en la acción divina interior y de por sí irresistible, en armonía con la teoría de la predestinación. El acto de la voluntad se expresa en el consentimiento y en la adhesión a la presencia justificante de la gracia de Dios.

Esta postura subestima, sin embargo, las mediaciones objetivas de la economía de la salvación, que abren un campo a la iniciativa del hombre llamado a responder a la vocación que recibe a través de Cristo y del ministerio de la Iglesia. Acentúa la pasividad de una adhesión que tiende a identificarse con el acto por el cual Dios se hace inmediatamente presente a la voluntad del hombre para transformarla (cf. *Sobre la gracia y el libre albedrío*, 41). Por el contrario, Agustín discierne, partiendo de la experiencia de su conversión, la temporalidad interna que surge en el encuentro liberador del Otro y de los otros (cf. *Confesiones* XI, 13-29). Está centrada en el *presente* (presente del pasado pecador vivido como perdonado y presente de la existencia futura con Dios) y, por tanto, es esencialmente relativa al deseo, a la voluntad capaz de elegir y simultáneamente limitada y cualificada por el objeto en que encuentra su alegría. Desde esta perspectiva, el comienzo (el don divino) y el fin (bienaventuranza) escapan a la iniciativa del hombre, al tiempo que le permiten producir actos con los cuales se humaniza.

En su discurrir hace intervenir Agustín tres instancias que contribuyen, cada una a su manera, a su comprensión original de la libertad de la existencia y de las condiciones concretas en que se pone de manifiesto. La instancia psicológica de la experiencia: el hombre, aun cuando pueda conocer por su inteligencia la voluntad de Dios y el sentido que ésta confiere a sus actos, se encuentra incapaz de realizarla si no es con la ayuda interior de la gracia. La instancia de la revelación que explica esta imposibilidad de la naturaleza herida que heredamos desde Adán, y que, sin suprimir el libre albedrío, lleva al hombre a actuar siguiendo los impulsos de la concupiscencia (cf. *Carta 186*): promete el don del Amor en persona, del Espíritu de Jesús y del Padre, que transforma el corazón y lo libera del peso contrario del deseo desmesurado de las cosas terrestres, del orgullo y de la ignorancia. Y, finalmente, la instancia reflexiva, que no aparece explícitamente en sus últimos escritos, pero que subyace a su ontología y a su antropología, la del análisis

neoplatónico de las relaciones entre la libertad y la voluntad. Agustín adopta la actitud de Plotino, quien muestra que el alma es libre cuando tiende al Bien, sin obstáculo, por mediación de la inteligencia. Sin embargo, el Obispo de Hipona se distancia de Plotino cuando insiste en la causalidad propia de la voluntad atraída por el bien más que en la inteligencia. Describe de distinta manera el advenimiento de la libertad, haciendo referencia a los acontecimientos de la historia cristiana de la salvación y al encuentro de la gracia de Dios en Jesucristo.

En Africa, el debate con los pelagianos da lugar al XVI Concilio de Cartago (418), que hace el balance de la controversia. Afirma la necesidad absoluta de la gracia divina para la justificación. Las decisiones de esta importante reunión regional son aprobadas por una carta del papa Zósimo, dirigida, ese mismo año, a todas las Iglesias de Oriente. Esas decisiones constituyen la base de la interpretación de la doctrina de la justificación en Occidente, en el contexto del debate suscitado. La influencia de Agustín es decisiva, aunque no se adopte su teología (resumida en 12 proposiciones en la *Carta 217*, 16), como ya hemos señalado. El canon 3 precisa que la gracia que justifica al hombre, por nuestro Señor Jesucristo, no vale únicamente para la remisión de los pecados cometidos, sino para ayudar a no cometerlos; el canon 4 desarrolla este aspecto positivo de la gracia que da lucidez y fuerza para cumplir nuestro deber con amor.

En la segunda fase de la lucha antipelagiana se produce el enfrentamiento entre Agustín y un joven discípulo de Pelagio, expulsado de Italia en el 418, tras la condena oficial de Celestino: Juliano, obispo de Eclano (383-454 aproximadamente). La controversia provoca el repliegue del Obispo de Hipona a posiciones doctrinales sumamente rígidas acerca del pecado original y de la predestinación, dos temas con amplias repercusiones en el cristianismo occidental.

La obra de Agustín demuestra, hasta el final, su interés por presentar la libertad como dimensión esencial de la existencia humana. Algunos intérpretes lo acusan de no hacerlo más que de manera formal, de tal suerte que resulta vacía de todo contenido o secundaria con respecto a la de la gracia de Dios. La doctrina de la predestinación y del don de la perseverancia final, en su formulación extrema, les da la razón. Pero de esa manera se olvida el contexto de la experiencia cristiana, al que tanta atención prestó el Obispo de Hipona (pensemos en las *Confesiones*, de las que nunca se retractó el anciano obispo, sino que sigue recomendando su

lectura; cf. *Carta 231*, 6) y al que se consagró como pastor infatigable de sus comunidades y como testigo de la gracia de Dios. Intentando expresar la relación entre la gracia y la libertad en la fe que justifica y en la caridad, afirma al final de su vida: «Creer y actuar siguiendo el bien, es decir, vivir en la libertad, son cosas que están en nuestra mano debido al (libre) albedrío de la voluntad, pero que al mismo tiempo nos son dadas por el Espíritu de fe y de caridad» (cf. *Sobre la predestinación*, 7).

No nos hallamos ante una simple yuxtaposición ni ante una *sinergia* al estilo de la tradición oriental, sino ante la confesión del misterio de la trascendencia del totalmente Otro, que entra, por su Hijo y por su Espíritu, en la historia de los hombres para liberarlos de una esclavitud insuperable y permitirles vivir la libertad a la que les destina su benévolo designio de amor. Existe una subordinación total de la naturaleza y la existencia humana a la acción de Dios, entendida por él dentro del esquema neoplatónico de la participación y, simultáneamente, una afirmación de la responsabilidad personal que se ejerce, tal como había formulado ya Cipriano de Cartago, en una *cooperación consecuente* del hombre con la gracia de Dios. Agustín va más lejos en su reflexión antropológica y abre el camino a una profundización en la idea de la libertad como dimensión fundamental de la existencia humana. El doctor de la gracia ha puesto su condición y fundamento en la iniciativa de Dios y en la economía de la salvación comunicada por el único mediador entre el Padre y los hombres, Jesucristo nuestro Salvador.

La doctrina agustiniana de la gracia está inspirada sobre todo en la tradición latina que él lleva a su cumbre y sistematiza siguiendo el dictado de su propio genio y su forma de entender la Escritura. Se ha elaborado casi al margen de la tradición de la Iglesia oriental, que Agustín sólo conoce indirectamente a través de Tertuliano y sobre todo de Ambrosio de Milán, ferviente lector de Orígenes y de los Padres capadocios. Sólo al final de su vida, en sus respuestas a las comunidades monásticas que le preguntan por las consecuencias de su teología de la gracia, se produce en realidad una confrontación con la teología oriental, cultivada por cristianos que vivían en Occidente, siguiendo las características y los intereses espirituales de la tradición latina (la obra de Ambrosio, en el contexto pastoral de su cargo episcopal, realiza una acción semejante). De este encuentro nace la tradición agustiniana histórica, que significa para la Iglesia de Occidente la recepción crítica del pensamiento y de la obra del Obispo de Hipona: Juan Casiano (siglos IV y V), Próspero de Aquitania, Cesáreo de Arlés y la preparación del

II Concilio de Orange (529), y Gotescalco, en el siglo IX, que endurecerá la doctrina de la predestinación²³.

Sin embargo, una corriente importante de esta problemática, iniciada a partir de la tradición agustiniana y heredada por la Edad Media, se manifiesta en la *individualización*, y hasta en la psicologización, del acontecimiento de la gracia que alcanza al hombre en su interior. Donde Agustín mantuvo siempre el establecimiento de una relación nueva de Dios con el hombre, que transforma su corazón, los discípulos reducen el campo de la reflexión teológica al problema de la *ayuda*, del *auxilio* que la gracia proporciona al hombre. De ahí el peligro, no siempre evitado, de considerar la gracia, ante todo, como un *medio* de salvación, dado en un momento preciso de la existencia y no ya como el encuentro liberador en que se perdona el pecado del hombre y se llega a una comunión renovada con Dios y con los demás. El acontecimiento de la gracia no tiene lugar en el orden de los medios; procede de nuestro destino como persona liberada, que vive en la comunidad libre de la Iglesia, solidaria de un mundo y de unas sociedades que experimentan el deseo de justicia y de liberación.

III. PERSPECTIVAS Y ORIENTACIONES

En la Edad Moderna, el problema de las relaciones entre la gracia y la libertad experimenta una notable transformación histórica. En efecto, el problema aparece vinculado a la *aparición del individuo* y de la conciencia de su autonomía. En esta época se produce una inversión de las perspectivas: en la Antigüedad cristiana, la gracia había podido significar una aportación original a la afirmación del individuo frente a las imposiciones de la sociedad y de un destino ciego. Tras varios siglos de cristianismo, esta misma necesidad de la gracia se interpreta cada vez más como una amenaza contra la reivindicación de autonomía individual. Esto se hace de forma cada vez más consciente. Pico de la Mirándola lo anuncia claramente a finales del siglo XV, cuando parafrasea los primeros versículos del Génesis y pone estas palabras en boca del Creador: «No te hemos dado, ¡oh Adán!, ni un lugar determinado, ni una figura propia, ni ningún don particular, a fin de que el lugar, la figura y los dones que tú puedas desear los adquieras según tu deseo y tu juicio. La naturaleza determinada de las otras realidades está limitada por leyes que hemos prescrito personalmente; tú, que no conoces nin-

²³ Cf. J. Gross, *op. cit.*, II.

gún límite, determinarás por ti mismo tu propia naturaleza, por la voluntad (*arbitrio*) que he puesto en tus manos (...). Tú podrás degenerar y convertirte en formas inferiores, como los seres sin razón; podrás regenerarte en una forma superior, como son las realidades divinas, mediante el juicio de tu espíritu (*animus*)»²⁴.

Sin embargo, la discusión de Erasmo en el *De libero arbitrio* (1524), junto con la réplica de Lutero en el *De servo arbitrio* (1525), anuncian un difícil diálogo de la teología dominada por el agustinismo con la modernidad. En el siglo XIII, cuando comienza el «tiempo de las reformas» (P. Chaunu), santo Tomás había avanzado ya sanos principios: «La gracia supone la naturaleza; no la suprime, sino que la perfecciona». Sin embargo, parecen haber perdido fuerza ante una controversia que tiene tanto de cultural, social y política como de religiosa. Las disputas sobre la gracia, sobre todo desde finales del siglo XVII con la *Concordia* de Molina (1588) —que concede mucha más importancia al libre albedrío— y la efervescencia extraordinaria que provocará la publicación del *Augustinus*, en 1640, son clara demostración de la enorme sensibilidad existente ante todo lo que tuviera que ver con una reivindicación de autonomía, al igual que la tenaz supervivencia del temor ante las consecuencias de la responsabilidad personal (en especial el destino posterior a la muerte, la importancia del purgatorio a partir del siglo XIII, etc.).

Quizá las disputas sobre las relaciones entre naturaleza y gracia adquieren tanta actualidad en el siglo XVII porque coincide con un período en el que el cristianismo occidental ve cómo se modifican profundamente su influencia social, sus instituciones y sus creencias, al mismo tiempo que se anuncian diferentes formas de secularización. Se comienza una nueva etapa con la Revolución francesa y las diferentes revoluciones que se suceden hasta las guerras de liberación y los movimientos de emancipación o de defensa de los derechos individuales. Los cristianos y las Iglesias se ven en la necesidad de demostrar con sus comportamientos y su práctica que la libertad cristiana es una «libertad liberada».

Desde un punto de vista filosófico, la reflexión kantiana consagra la autonomía definiendo la identidad de la libertad y del acto por el que se enuncian las normas morales²⁵. Hegel elabora, hacia

²⁴ *Discours sur la dignité de l'homme* (1486), ed. de E. Garin (Florenca 1942) 104-106.

²⁵ *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785) párr. III. Cf. el magnífico análisis de la corriente ética de nuestro problema realizado por B. Quelquejeu, *De deux formes, autoritaire et autonome, de la conscience morale*: RSPTh 65 (1981) 233-250.

el año 1830, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la idea del progreso en la conciencia de la libertad, llegando a presentar la historia como realización del Espíritu. Esta totalización es denunciada en seguida por Kierkegaard en nombre de la realidad del individuo libre. Poco después se pone en tela de juicio esta libertad demasiado idealista ante la revalorización de los condicionamientos históricos, económicos, psicológicos y biológicos²⁶. Sin embargo, sin la afirmación de la libertad, el hombre no tendría interés por emprender nuevas cosas, ni responsabilidad de sus actos, ni razones para esperar. La libertad sigue siendo el concepto que, a pesar de su complejidad, recapitula todo proyecto humano.

El anuncio de la gracia divina hace que este proyecto se pregunte: un mundo que no fuera más que la proyección de los deseos humanos, demasiado humanos, ¿no estaría condenado a la confusión de Babel?²⁷ El anuncio que Jesús hace del reino, su comportamiento y el perdón de los pecados, ¿no obligan al mundo a desplazar el centro fuera de sí mismo y a pensar en otros caminos de desarrollo, poniendo en tela de juicio sus callejones sin salida?²⁸ Quizá por este motivo la profundización religiosa y teológica de la libertad sigue siendo una tarea fundamental de nuestra época. Cuando menos, hemos demostrado que el problema es antiguo y que dependemos de una problemática histórica, algunos de cuyos puntos ya han sido esclarecidos, pero que debemos volver a pensar en un contexto nuevo. En efecto, hoy tenemos mucho más interés por las mediaciones psicológicas, económicas, políticas, jurídicas y culturales de la libertad. En los capítulos siguientes expondremos oportunamente estos datos. Con todo, podemos avanzar, ya desde ahora, que las relaciones entre gracia y libertad sólo se entienden en la experiencia creyente en que cada uno se ve a la vez como libre y responsable de las consecuencias de un comportamiento ético, cuya autonomía se halla en el hombre y también como enteramente deudor ante Dios de la vida que se le ha confiado. Desde este punto de vista, nuestra mentalidad moderna encajaría mejor con la concepción oriental de una *sinergia* entre libertad humana y energía divina, en la cual cada interlocutor desempeñaría plenamente su papel sin intentar definir la parte que corresponde a cada uno.

²⁶ Cf. las investigaciones de E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine* (París 1973), en E. Morin/M. Piattelli-Palmarini, *L'unité de l'homme*. III: *Pour une anthropologie fondamentale* (París 1974).

²⁷ Cf. H. Legrand, *La realización de la Iglesia local, en Iniciación III*.

²⁸ Cf. B. Lauret, *Cristología dogmática*, en *Iniciación...* II, 247-408.

BIBLIOGRAFIA

Sobre *Gracia y libertad* recomendamos las bibliografías publicadas en los volúmenes precedentes, en especial los capítulos que tratan de cosmología, antropología y pneumatología.

1. Biblia

- R. Berthouzoz, *Liberté grecque et théologie de la liberté selon saint Paul*, en *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (París 1978) 19-70.
- R. Brunner (ed.), *Gesetz und Gnade im AT und im jüdischen Denken* (Zurich 1969).
- R. Bultmann, s. v. *eleos*, en *ThWNT II* (Stuttgart 1935) 470-483.
- L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo* (Bilbao 1965).
- E. E. Flack, *The Concept of Grace in Biblical Thought*, en J. M. Myers (ed.), *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Nueva York 1960) 137-154.
- D. N. Freedman/J. Lundblom/H. J. Fabry, s. v. *hanan*, en *ThWAT III* (1977) 23-40.
- R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche* (París 1982).
- R. Kieffer/L. Rydbeck, *Existence païenne au début du christianisme* (París 1983).
- S. Lyonnet, *San Pablo, libertad y nueva ley* (Salamanca 1964).
- J. Murphy/O'Connor, *L'existence chrétienne selon S. Paul* (París 1974).
- I. de la Potterie/S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967).
- C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 2 vols. (Pamplona 1970-1973).
- U. Wilckens, *Rechtfertigung als Freiheit* (Neukirchen 1974).
- Id., *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*: ZNW 67 (1976) 64-82.
- W. Zimmerli/E. Conzelmann, s. v. *Charis*, en *ThWNT IX* (1973) 363-393.
- H. Gross, *La gracia en el Antiguo Testamento*, en *Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 579-589.
- F. Mussner, *La gracia en el NT*, *ibíd.*, 590-608.

2. La Iglesia y los Padres

- P. Fransen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium Salutis IV/2*, 611-616.

K. Berger, «*Gnades* im frühen Christentum. Eine traditionsgeschichtliche und literatursoziologische Fragestellung»: «*Nederl. Theol. Tijdsch.*» 27 (1973) 1-25.

J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (París 1968) 355-386.

G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955).

a) Primeros escritos.

R. Berthouzoz, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon* (París 1980).

M. Müller, *Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*: ZNW 25 (1926) 177-236.

F. T. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edimburgo 1948).

b) Oriente cristiano.

D. C. Abel, *The Doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's «De Instituto Christiano»*: «*Thomist*» 45 (1981) 430-448.

H. Doerries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, *Abhandl. Akad. Wiss.* (Gotinga 1978) 1-477.

P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (Lyon 1967) 27-37; 95-106; 127-138.

J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (París 1951).

J.-M. Garrigues, *L'énergie divine de la grâce chez Maxime le Confesseur*: «*Istina*» (1974) 272-296.

J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938).

M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs* (París 1970).

E. Mühlberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*: ZNTW 68 (1977) 93-122.

A. Theodorou, *Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Vätern*: *KuD* 7 (1961) 283-310.

L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Copenhague-Lund 1965).

c) Occidente cristiano.

P. Aubin, *Le problème de la conversion* (París 1963).

J. Chéné, *La théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination* (Lyon 1961).

E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1969).

- G. Greschake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia 1972).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (París 1968).
- H.-I. Marrou/A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'augustinisme* (París 1955).
- F. Refoulé, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*: RSR 53 (1964) 42-84; 233-247.
- P. Fransen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium Salutis* IV/2, 619-636.

3. De la Edad Media a la Reforma

a) Introducción.

- Z. Alszeghy, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medioevali di S. Paolo* (Roma 1956).
- J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vols. (Friburgo 1942-1951).
- P. Chaunu, *Le temps des réformes. La crise de la chrétienté* (París 1975).
- M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (París 1957).
- O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin* (Maguncia 1967).
- O. H. Pesch, *La gracia como justificación y santificación del hombre*, en *Mysterium Salutis* IV/2, 790-873.
- J. Ratzinger, *Gratia supponit naturam: «Dogma und Verkündigung»* (Munich 1973) 157-177.
- A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*: EThL 50.

b) El siglo XIII.

- P. Bizzari, *Il «De Gratia» della Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino secondo le interpretazioni di alcuni studiosi recenti: «Doct. Comm.»* 30 (1977) 339-377.
- H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París 1944).
- M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París 31976).
- E. Gilson, *La filosofía de san Buenaventura* (Bilbao 1960).
- O. Lottin, *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*: RTh 34 (1929) 400-430.
- O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*: «Catholica» 17 (1963) 197-244.

- B. Quelquejeu, *Naturalia manent integra*: RSPTh 45 (1965) 640-655.
- M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1961).
- W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologie* (Münster 1963).
- P. Vignaux, *Justification et prédestination aux XIV^e siècle* (París 1934).
- P. Fransen, *ibid.*, 638-693.

4. La Reforma y el Concilio de Trento

- G. Chantraine, *Luther et Erasme. Libre et serf arbitre* (París 1981).
- P. Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620* (París 1981).
- L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle* (París 1957).
- H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, 4 vols. (Pamplona 1981).
- W. Joest, *Gesetz und Freiheit* (Gotinga 1968).
- H. Küng, *La justificación* (Barcelona 1967).
- J. Lortz, *Historia de la Reforma*, 2 vols. (Madrid 1972).
- A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift* (Berlín-Hamburgo 1967).
- P. Fransen, *ibid.*, 656-697.

5. Época moderna

- L. Cagnet, *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle* (París 1949).
- B. Dupriez, *Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénelonien* (París 1961).
- F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme* (Lovaina 1930).
- T. A. Lennon, *Occasionalism, Jansenism and Scepticism. Divine Providence and the Order of Grace*: «Ir. Th. Quart.» 45 (1978) 185-190.
- J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, 5 vols. (París 1947-1962).
- F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* (Münster 1935).
- P. M. Zulehner, *Die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums*: «Jhrb. christ. Soz. wiss.» 18 (1977) 307-320.

6. Estudios contemporáneos

Además de los artículos de los diccionarios teológicos:

- J. Alfaro, *Cristología y antropología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
- G. Baumgartner, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1973).

- L. Boff, *Gracia y liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
- E. Feil, *Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Aporien als Fragen an den christlichen Glauben: FZPHTh 26* (1979) 114-144.
- M. Flick/Z. Alszeqhy, *El hombre en la teología* (Madrid 1971).
- P. Franssen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 609-730.
- G. Greshake, *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadenlehre* (Friburgo 1977).
- H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
- G. Kraus, *Neue Perspektiven in der Prädestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems: «Cath.» 36* (1982) 115-129.
- K. Lehmann, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein- Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre*, en W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes* (Friburgo 1979) 181-204.
- H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural* (Barcelona 1970).
- Id., *Augustinisme et théologie moderne* (París 1956).
- Id., *Surnaturel* (París 1946).
- Id., *Petite catéchèse sur nature et grâce* (París 1980).
- L. Malevez *L'existence chrétienne dans sa relation à l'Esprit: ETHL 45* (1969) 380-393.
- J.-B. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
- J. Mouroux, *La liberté chrétienne* (París 1968).
- O. H. Pesch/A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981).
- O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Friburgo 1983).
- K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1984).
- J. Reikerstorfer (ed.), *Gesetz und Freiheit* (Viena 1983).
- P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (París 1950).
- E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1983).
- W. Seibel, *El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado sobrenatural*, en *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 456-466.
- H. Vorgrimmler/R. Van Der Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III* (Friburgo 1970) 148-192.

CAPITULO II

CONCIENCIA Y LEY

[JEAN-MARIE AUBERT]

INTRODUCCION

La unión de las palabras «conciencia» y «ley» puede parecernos hoy algo paradójico; incluso evocan diversos mundos de ideas y resonancias afectivas opuestas. En efecto, ¿no es la conciencia el lugar más íntimo e inviolable de la persona, el lugar en que ésta se afirma en su autonomía y en su libertad, en su singularidad y en su responsabilidad? ¿No es la ley, por el contrario, sinónimo de todo lo que sobreviene desde fuera a la conciencia, es decir, de imposiciones y obligaciones?

Sin embargo, toda la historia de la tradición cristiana en materia de ética nos muestra la total correlación de estos dos términos, muchas veces asociados como instancias por donde pasa la respuesta a la llamada de Cristo. ¿No es cierto que el discernimiento de la conciencia cristiana busca su camino y su luz en el cumplimiento objetivo de la voluntad amorosa de Dios, en una ley de gracia?

Por eso, en el plano de la simple experiencia humana natural, el progreso humano sigue un camino semejante. Si se toman los términos de conciencia y ley en su sentido fundamental, aparecen indisolublemente asociados en la afirmación de la dignidad humana. Basta mencionar la célebre réplica de la Ifigenia de Sófocles, que prefiere poner en riesgo su vida y seguir en conciencia lo que le dictaba una ley no escrita, antes que someterse a la del tirano; o el ejemplo de los hombres de nuestro tiempo, que, sacando de su conciencia la fuerza para luchar en favor de la justicia, ponen toda su esperanza de liberación en el advenimiento de una ley que proteja a los más débiles y pobres.

Si queremos entender nuestra época y contribuir a resolver sus contradicciones, es importante saber cómo, a veces por razones muy legítimas, se ha llegado a esta oposición entre conciencia y ley. Pero, al mismo tiempo, veremos que los problemas actuales son una invitación a encontrar la antigua dialéctica que articula conciencia y ley en la unidad sintética de la persona y del cuerpo social en que ésta se inserta. Si la necesidad de análisis exige el exa-

men separado de estas dos instancias éticas, se debe a la complejidad del destino del hombre, llamado a realizarse libremente, pero en el mundo de los valores y realidades en que se halla situado.

I. LA CONCIENCIA

El término conciencia ¹, aplicado al campo de la ética, tiene un contenido muy poco homogéneo. Puede encubrir sentidos diferentes, entre los que destacan los siguientes: adhesión a un conjunto de principios fundamentales que caracterizan una ética (se hablará en ese caso de objeción o de cláusula de conciencia); responsabilidad moral personal (por ejemplo, libertad de conciencia); sede de la moralidad, como lugar y órgano de las decisiones en función de juicios de valor (especie de voz interior que aprueba o condena, según los casos), etc.

Pero hay, sobre todo, un hecho desconcertante que aumenta la perplejidad. La invocación de la conciencia puede servir de fundamento para actitudes muy contradictorias: el contestatario convencido, el profeta no violento o el simple revolucionario suelen decir que obran según el dictamen de su conciencia; el representante del orden establecido persigue o condena a los innovadores invocando igualmente la conciencia, es decir, su ideal de sociedad. Con frecuencia, los inquisidores de otros tiempos, piadosos y religiosos, estaban, sin duda, convencidos de obrar de acuerdo con su conciencia, y el acusado a quien torturaban también estaría persuadido de que su conciencia le impedía retractarse. Podríamos alargar fácilmente la lista de estas contradicciones que revelan la complejidad del problema. Lo enfocaremos partiendo de una visión histórica general que nos permitirá clarificar las bases de la situación actual, en que la conciencia cristiana quiere conectar con la del hombre moderno. Además, es indispensable recordar algunas ideas básicas y subrayar la modernidad del problema.

1. Conciencia moral y realización del hombre

El término general conciencia (*cum-scientia*) evoca la idea de «conocer con», el conocimiento de un testigo que constata y que juzga a propósito de un contenido de este saber. Si nos referimos únicamente a la constatación de un saber o de un hecho conocido y percibido como tal, se trata de una conciencia puramente *psico-*

¹ Bibliografía general al final del capítulo.

lógica. Si, además, este conocimiento gira en torno al valor de la cosa conocida y, sobre todo, al valor del acto personal relacionado con la cosa, es decir, en torno al vínculo existente entre ella y la realización del sujeto que desea, nos hallamos ante la conciencia *moral*. En este caso, no se trata solamente de un sujeto consciente y cognoscente, sino de un sujeto que compromete su personalidad y su responsabilidad. Mientras que en el primer caso el sujeto puede estar pasivo o indiferente ante aquello de lo que es consciente, en el segundo se sitúa en su totalidad, en una opción libre (aceptación o rechazo) que considera vital para él. Estos dos momentos de la conciencia deben distinguirse siempre con claridad, a pesar de la pobreza del vocabulario de las lenguas latinas, que sólo cuentan con una expresión para los dos casos.

Es fácil comprender que la conciencia moral no se identifica con una serie de actos puntuales consistentes en juicios de valor, sino que es la expresión más profunda de la personalidad en su globalidad y en su deseo de realizarse. Este interés por la realización humana es tan fuerte en nuestros días que se deja sentir en todo el problema de la conciencia moral. Por ello precisaremos la problemática de las siguientes reflexiones.

2. Modernidad de la conciencia moral

Se puede decir que el problema de la conciencia moral es uno de los que constituyen el núcleo de la formación del hombre moderno, un fenómeno típico de nuestro tiempo. Pensemos, por ejemplo, en el interés suscitado en la actualidad por el tema de la «concienciación» como sinónimo de un proceso evolutivo hacia un verdadero progreso humano. La afirmación de los derechos de la conciencia individual, de su libertad básica frente a todos los despotismos y opresiones es un elemento esencial de nuestro patrimonio cultural. Éste, progresivamente elaborado en el siglo XVIII, encontró expresión en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, y en las ideas, difundidas por la Revolución francesa, de democracia, tolerancia, legitimidad de un pluralismo de pensamiento, etc.

Otro dato esencial de nuestra problemática es que esta valoración moderna de los derechos de la conciencia ha sido mirada con malos ojos y, en muchas ocasiones, *combatida por la Iglesia*, que había relacionado la promoción de estos derechos con el penoso recuerdo del anticlericalismo revolucionario. Esta larga negativa (hasta el Vaticano II), en nombre de un orden moral objetivo, es uno de los principales aspectos del divorcio entre el mundo moder-

no y la Iglesia, la cual llegó a ver en la libertad de conciencia «un mal pestilente, un verdadero delirio...», en expresiones de un Gregorio XVI (encíclica *Mirari vos*, de 1832, condenación reproducida por el *Syllabus* de Pío IX, en 1864, en las proposiciones 15, 78 y 79)².

Un hecho simbólico ilustra claramente esta situación conflictiva: Emilio Zola, que tuvo el mérito de denunciar valientemente la miseria de las masas proletarias y la injusticia de la condena de Dreyfus, ha sido considerado cada vez más como uno de los grandes testigos de la «conciencia humana moderna». Sin embargo, la Iglesia condenó e incluyó en el *Índice* toda su obra. Conviene no perder de vista este contencioso en el estudio de la conciencia moral, pues influyó en las posturas ideológicas de uno y otro bando. Si, por un lado, la absolutización de la conciencia moral se presenta cargada de ambigüedades, la concepción clerical de la conciencia parece restringida con respecto a la de la gran tradición teológica.

Este tema de la conciencia moral presenta gran interés, y su interpretación constituye ciertamente uno de los aspectos principales —subestimado con frecuencia— de un verdadero diálogo y de una comprensión entre la Iglesia y el mundo cultural moderno surgido de la Revolución francesa. En último término, este tema constituye el núcleo de numerosos problemas actuales tanto en la Iglesia (por ejemplo, las relaciones entre el magisterio y la libertad de los creyentes) como en la sociedad en general, a propósito, por ejemplo, de la intolerancia, del sectarismo o, por el contrario, del laxismo en materia de justicia social, por no hablar del debate entre liberalismo y socialismo. Y a este respecto, si bien las declaraciones del Vaticano II sobre la primacía de la conciencia moral y su legítima libertad constituyen un progreso considerable, una especie de reconciliación con el espíritu moderno, esta actitud no debería presentarse como un intento de recuperar un progreso nacido fuera de la Iglesia. Podemos situar esta postura meritosa en línea con la revelación bíblica y con la tradición teológica.

3. Algunos hitos históricos

La concepción de la conciencia moral en la tradición cristiana occidental ha evolucionado a lo largo de su historia, por lo que resulta indispensable conocer sus principales etapas. Sólo de esta manera se podrá recuperar esta enseñanza, víctima desde hace siglos de

² Cf. nuestro estudio (con bibliografía) *Les droits de l'homme interpellent les Églises*: «Le Supplément» 141 (1982) 149-177.

una perspectiva estrecha (teología posttridentina) que la ha cerrado a la moderna valoración de la conciencia.

a) Datos bíblicos³.

Podría pensarse que la ausencia casi total del término «conciencia» en el Antiguo Testamento y en los evangelios la convierte en tema exclusivo de san Pablo, que utiliza la palabra más de treinta veces. De hecho, las cosas son muy distintas si, en lugar de fijarnos únicamente en la palabra, ajena al mundo semítico, buscamos su equivalente en cuanto al contenido real.

1. *Antiguo Testamento*. En el Antiguo Testamento, el hombre aparece, en la totalidad de la relación de la alianza con Dios, a la escucha dócil de la palabra divina, que da a la actividad humana todo su sentido y es el fundamento de la exigencia moral, el criterio de discernimiento entre el bien y el mal.

Esta interiorización de las relaciones entre el hombre y Dios, obra de una lenta pedagogía divina, pone en primer plano un tema central que responde a lo que nosotros entendemos por conciencia: el del «corazón». No podemos explicitar aquí la riqueza y la polivalencia de esta enseñanza bíblica en que el corazón aparece como el lugar del juicio moral, de la falta y del endurecimiento ético, pero también de la conversión y, sobre todo, del amor a Dios (el corazón «nuevo»). Toda la conducta humana tiene como fuente las decisiones del corazón, es decir, lo que nosotros llamamos la conciencia, tomada en sentido pleno y fundamental. Un rasgo esencial de esta ética bíblica, que hay que subrayar por ser indispensable para devolver al tema cristiano de la conciencia su verdadera dimensión, es su carácter *comunitario*: la escucha cordial de la palabra divina se realiza esencialmente en el seno de una tradición comunitaria y a través de la historia de la salvación.

2. *Los evangelios*. Los evangelios prolongan esta enseñanza, pero interiorizándola todavía más y, sobre todo, universalizándola. Basta pensar en las bienaventuranzas y en todos los pasajes en que el corazón aparece como sede de la pureza y del bien lo mismo

³ Sobre la conciencia en la Biblia: C. Spicq, *La conscience dans le Nouveau Testament*: RB 42 (1933) 187-210; T. Maertens, *L'éducation du sens moral dans l'Ancien Testament*: «Lumière et Vie» (1953) 1-14; C. Pierce, *Conscience in The New Testament* (Londres 1955); J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961); P. Delhay, *Les bases bibliques du traité de la conscience*: «Studia Montis Regis» 4 (Montreal 1961) 229-252; J. Stephen, *La conscience dans l'anthropologie de saint Paul*: RHPR 60 (1980) 1-20. Véase, igualmente, Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham ou le premier âge de la conscience morale* (Tournai 1947).

que del mal, en pensamiento y en acción, como verdadero centro de la moral evangélica. Para imitar a Jesús, «sencillo y humilde» (Mt 11,28-30), el hombre está llamado a una permanente conversión del corazón, que implica lo que nosotros llamaríamos una educación de la conciencia. Téngase en cuenta que esta dialéctica evangélica del corazón no implica conservadurismo o pura repetitividad; no es pura memoria del pasado (como pretendían los fariseos) ni simple aplicación material del precepto, sino ante todo una creatividad abierta al acontecimiento como signo de los tiempos (Mt 13,1-3).

3. *San Pablo*. Por el contrario, si bien prolonga y precisa la misma enseñanza, Pablo lo hace utilizando explícitamente el término conciencia. En ese sentido, su enseñanza reviste un interés siempre actual, pues, por primera vez, estamos ante una elaboración de la idea de conciencia como regla de vida. San Pablo recoge toda la enseñanza veterotestamentaria y evangélica sobre el corazón, pero la traduce al contexto de las categorías culturales populares del mundo helenista, aun cuando la expresión «conciencia» (*syneidesis*) fuera poco corriente⁴. A pesar de las apariencias, Pablo sigue fiel a la enseñanza de Jesús, como se advierte en su interés por vincular el tema de la conciencia con la primacía de la caridad, con el papel del Espíritu Santo y con la perspectiva escatológica. En efecto, la situación existencial del hombre nuevo, según san Pablo (vivir en Cristo, en el Espíritu y en la *agape*), supone una dimensión ética nueva revelada por la fe y por la conciencia vinculada a ella. Según san Pablo, hay una especie de identificación entre la fe en Cristo y la conciencia de vivir una vida nueva en él. En este sentido, *la conciencia paulina desempeña el papel del corazón de la tradición bíblica*. En este plano fundamental, el término conciencia adquiere un *carácter global*, una amplitud que caerá algo en el olvido en la teología de nuestros últimos siglos. Conviene volver a la enseñanza de Pablo en este punto para así lograr una renovación de la reflexión ética cristiana frente a la moderna valoración de la conciencia.

Además de este sentido fundamental y global, Pablo utiliza el término conciencia sobre todo en su acepción popular de testigo o juez interior de las decisiones personales, por ejemplo, en el fa-

⁴ Sobre la conciencia en el pensamiento antiguo: J. Dupont, *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale*: «Studia Hellenistica» 5 (1948) 110-153; L. Brunschvicg, *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (París 1953); R. Cancrini, *Syneidesis. Il tema della «coscienza» nella Grecia antica* (Roma 1970).

moso pasaje de la carta a los Romanos (2,15), donde se trata del juicio de la conciencia en los paganos en función de la ley escrita en los corazones. Y en el mismo orden de ideas, Pablo evoca en muchos otros textos la cualidad de la conciencia como función reguladora, que puede ser buena o mala, lo mismo que afirmaba el Antiguo Testamento a propósito del corazón. Sin embargo, fue mucho más lejos en un tema importante para nuestra época, difuminado por toda una tradición eclesial: el denominado derecho de la conciencia errónea de buena fe.

San Pablo tuvo ocasión de abordar este problema y tratarlo de forma explícita a propósito de la dificultad planteada por la prohibición de comer los alimentos inmolados a los ídolos (1 Cor 8 y Rom 14): «Dichoso el que examina las cosas y se forma un juicio; en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede por convicción, y todo lo que no procede de convicción es pecado» (Rom 14,22-23). La unión con Dios está determinada esencialmente por la convicción que se tiene de estar en lo cierto. Estamos ante uno de los tiempos fuertes del pensamiento paulino, ante la afirmación de la primacía de la persona, aun cuando, de buena fe, esté objetivamente en el error.

En resumen, los datos bíblicos sitúan a la conciencia en un doble plano: en primer lugar, en el plano más profundo de *la estructura ética fundamental*, sede de la interioridad cristiana, por la cual la persona se compromete por completo en una nueva existencia en Cristo, con todas las consecuencias prácticas. En segundo lugar, en el plano, en cierta forma secundario, de una *función específica de juicio moral*, de discernimiento sobre lo que debe hacerse o evitarse en concreto.

b) La tradición patristica⁵.

Globalmente se puede decir que la tradición cristiana antigua mantuvo, con numerosas variaciones y matices, esta enseñanza bíblica sobre los dos niveles de la conciencia, como han demostrado claramente los trabajos de J. Stelzenberger sobre la historia de la conciencia. Así, Orígenes fue ciertamente el autor de la Antigüedad cristiana que más subrayó el carácter central de la conciencia fun-

⁵ Sobre la conciencia en los Padres, hay una buena visión de conjunto ofrecida por P. Delhaye, *La conscience morale du chrétien* (Tournai 1964) 51-80. Para más detalles, pueden consultarse las monografías de J. Stelzenberger *Ueber Syneidesis bei Klemens von Alexandrien*, en *Hom. en honor de F. X. Seppelt* (Munich 1953) 27-33; *Conscientia bei Tertullianus*, en *Hom. en honor de Karl Adam* (Düsseldorf 1956) 28-43; *Conscientia bei Augustinus* (Paderborn 1959); *Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963).

damental (la *syneidesis*), como foco interior de donde irradia toda la actividad religiosa y moral del cristiano que vive en el Espíritu. Un san Jerónimo describía la conciencia como espíritu y luz interior, parte superior del hombre que tiene como función juzgar el bien y el mal. Pero es san Agustín quien más profundizó en la descripción de este carácter fundamental de la conciencia en cuanto interioridad, hasta el punto de que se puede decir que para él el hombre es su conciencia, pues es la parte más espiritual del alma, el centro del hombre interior, el abismo en que habita Dios.

Esta insistencia de los Padres en una concepción global y unitaria de la conciencia no les llevó a olvidar su función normativa, juez del bien y del mal que era preciso educar (a este respecto, hay que señalar los delicados análisis de san Ambrosio), aun cuando no se encuentren en ellos las precisiones técnicas que encontraremos más tarde en la sistematización medieval y moderna.

c) La Edad Media y la síntesis tomista ⁶.

Llevada por su interés de llegar a síntesis doctrinales de carácter científico, la Edad Media realizó una aportación esencial a la ordenación racional de los diversos elementos transmitidos por la tradición patristica. Fruto de las diversas escuelas fue la clarificación de numerosos conceptos y, sobre todo, una visión más sistemática de los problemas.

Abelardo desempeñó un papel importante en el nacimiento de la dialéctica teológica, que permitió introducir algo de orden en una materia tan compleja como la conciencia moral. En este sentido hemos de destacar un punto de particular interés con ocasión de su famosa disputa con san Bernardo, a propósito del problema planteado por san Pablo de la conciencia errónea. Los medios monásticos, en la búsqueda mística de la unión con Dios, habían manifestado cierta tendencia a absolutizar la enseñanza patristica sobre la conciencia fundamental, viendo en ella el lugar del diálogo íntimo con Dios, el eco fiel de la voz divina. Era impensable que tal conciencia fuera buena y estuviera al mismo tiempo en el error objetivo, es decir, en oposición con la voluntad de su Maestro y

⁶ Cf. P. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard* (Namur 1957). Sobre la conciencia en santo Tomás, véanse P. Delhaye, *La conscience morale du chrétien*, op. cit., 95ss, y también T. Deman, *La prudence* (París 1949) 430ss. Es más reciente la obra de R. C. de Haro *La conciencia moral* (Madrid 1978). Para una historia más detallada, véase O. Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles*, en *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Lovania 1948) 103-417. Véanse también las notas técnicas de S. Pinckaers en su comentario a la *Suma teológica: Les actes humains* I-II (París 1962-1965).

esposo. Toda una literatura (parte de la cual se atribuyó falsamente a san Bernardo) se había dedicado a desarrollar esta visión conyugal de la conciencia profunda del cristiano.

Desde esta perspectiva mística, san Bernardo no dudó en llevar hasta el extremo el objetivismo moral: para él, la buena fe no podía servir de aprobación moral para una acción objetivamente mala: ¿cómo va a poder aceptar Dios una actuación contraria a su voluntad, aunque sea de buena fe? Abelardo, ajeno a este contexto místico y conocedor de la complejidad psicológica de los problemas morales, tuvo que reaccionar (con algunos excesos, ciertamente) frente a una visión de las cosas que convertía toda ignorancia en falta y que, sobre todo, ponía el pecado esencialmente en la materialidad del hecho. Al proclamar el derecho de la conciencia errónea de buena fe, Abelardo seguía la enseñanza de san Pablo y preparaba el camino a san Tomás, que introdujo todas las precisiones necesarias.

Centrándonos en Tomás de Aquino, dada su gran influencia en Occidente, se puede decir que su enseñanza sobre la conciencia, inserta en todo su contexto antropológico (los actos humanos), conserva un valor permanente como base de una reflexión teológica sobre el problema.

Dicha enseñanza se puede caracterizar con los siguientes rasgos generales:

1. *La dignidad de la conciencia* se identifica con la del hombre que, creado a imagen de Dios, realiza su vocación imitando la libertad creadora divina, es decir, realizándose a través de sus decisiones libres. En efecto, la conciencia no consiste en aplicar simple y mecánicamente principios abstractos a situaciones contingentes, sino en hacerlo según una forma personal de realizar en sí la imagen de Dios, con interés por la autenticidad y por la búsqueda de la verdad. En el marco de esta concepción se puede comprender que la conciencia errónea de buena fe sigue siendo conciencia moral y, por tanto, voz de Dios.

2. *Conciencia originaria y juicio puntual*. La doctrina tomista quería realizar una síntesis armoniosa de los planos de la conciencia. El primero, al que se reserva el término de *syndéresis*, corresponde a la conciencia originaria e innata que percibe de forma sintética los valores morales de la existencia cristiana. El segundo plano, derivado del primero, es la conciencia en su función de juicio puntual, aspecto al que se reserva el término conciencia. Se trata entonces de un acto que aplica de forma dinámica las concepciones intuitivas y unitarias de la *syndéresis* a las acciones concre-

tas. Digamos también que es este último nivel de la conciencia moral el que atraerá luego la atención de la teología moral, hasta el punto de que al hablar de conciencia sólo se pensará en este aspecto derivado y funcional, judicial y normativo.

3. *Un saber racional práctico.* Esta doctrina de la conciencia es de carácter decididamente *racionalista*. La conciencia, en cuanto luz interior y también en su función de juicio y de norma subjetiva, es esencialmente un saber racional, pero un *saber práctico*, aplicado a una realidad vital para el sujeto. No es, por tanto, una facultad espiritual especial (y nueva) del hombre que deba sumarse a la razón y a la voluntad, sino la razón práctica del hombre, la que se refiere a su comportamiento. Sin embargo, no estamos ante una forma de intelectualismo (como el que aparece en nuestros días en la tendencia a «ideologizar» el juicio de la conciencia). En esta actividad de la conciencia se tienen en cuenta los factores sensibles y afectivos, así como la voluntad.

Convencido de que la dignidad del hombre reside principalmente en la razón y de que, en moral, lo irracional significa el caos y la regresión a lo infrahumano, Tomás mantuvo firmemente a la conciencia en la órbita de la razón.

Este carácter racional no disminuye en la conciencia del cristiano. En efecto, la fe, fuente suprema de discernimiento, es una racionalidad superior, la de Dios, que eleva y realza la racionalidad natural y, al mismo tiempo, la cura de sus enfermedades, de sus obcecaciones y de sus ambigüedades.

Finalmente, esta racionalidad de la conciencia permitió a santo Tomás resolver el problema de la relación entre conciencia y ley (que examinaremos más adelante). En lugar de concebirlo en forma de conflicto, integra las dos instancias éticas poniéndolas bajo la égida de la razón. Para él, la ley no se concibe al modo voluntarista actual (imposición venida de fuera), sino que es también una obra racional y, en su nivel fundamental, el de la ley natural, totalmente interior, es un dictamen de la razón. Tampoco en este terreno la racionalidad unificante se ve devaluada por la fe, pues la ley de la razón es de origen divino, y nada de lo que es conforme a la razón puede estar en contra del evangelio.

d) La conciencia en los tiempos modernos.

Hemos visto anteriormente cómo la conciencia estuvo en el corazón mismo del proceso histórico que desembocó en el divorcio entre la Iglesia y el mundo moderno. La conciencia se vio afectada en sus dos planos.

1. *El caso de la persecución de los herejes* (cátaros, Inquisición, etc.). Nos encontramos ante la absolutización de un determinado orden cristiano, en la mayoría de los casos en beneficio del Estado. Tal absolutización impide el funcionamiento del principio admitido por todos desde Abelardo, el del derecho de la conciencia errónea de buena fe. Además, con más o menos rigor, se aplicaba este principio a los infieles y ateos, que no habían recibido nunca el don de la fe (en principio estaba prohibido convertirlos contra su voluntad). Por el contrario, se negaba este derecho a los apóstatas y herejes, ya que quedaba excluida su buena fe: habiendo conocido la verdad de fe y habiéndose adherido a ella, y dado que ésta no podía perder su credibilidad, los que renegaban o apostataban de ella sólo podían hacerlo movidos por sórdidos motivos de mala fe. El simplismo de este razonamiento desconocía la complejidad psicológica del problema y permitía considerar a los que se alejaban como culpables que había que arrancar de su mala fe llevándolos al arrepentimiento, si fuera preciso mediante torturas o, de lo contrario, suprimirlos, como se hace con los peligros públicos, en nombre del bien común. Es un ejemplo dramático del empleo de un principio ético absolutizado que, en nombre de una conciencia de verdad, llega al despotismo y al peor de los desprecios hacia el hombre. Aunque el proceso se inició en la Edad Media, se desarrolló sobre todo en los tiempos modernos al servicio del absolutismo político, tanto el de viejo cuño como el de inspiración revolucionaria. No hace falta subrayar hasta qué punto sigue siendo actual este peligro en todo sectarismo ideológico adornado de las mejores intenciones.

2. *El advenimiento de la casuística*⁷. Un poco en oposición al movimiento anterior, y también en orden a favorecer la libertad individual, se desarrolló a partir del siglo XVII todo un movimiento de teología moral cuyos representantes (sobre todo jesuitas) fueron acusados de laxismo por Pascal y los jansenistas. Con esta nueva orientación se concede la primacía al aspecto funcional de la conciencia, el del juicio puntual sobre casos concretos.

Además de a causas culturales de orden general que no podemos detallar aquí (primacía de lo individual y de lo concreto, de

⁷ Sobre la casuística y los sistemas de moral elaborados para salir de la conciencia dudosa, véase el artículo, antiguo, pero bastante completo, de T. Deman *Probabilisme*: DTC 13 (1936) 417-619; también el estudio de L. Verecke *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez* (Paris 1957). Finalmente, para una presentación general del problema, cf. nuestro estudio *Morale et casuistique*: RSR 68 (1980) 167-204 (con bibliografía).

origen nominalista), esta orientación respondía sobre todo a motivos pastorales. Tras el trauma de la Reforma, el Concilio de Trento introdujo medidas de restauración doctrinal y moral, en especial mediante una renovación de la formación clerical, centrada en el sacramento de la penitencia y de la confesión. De ahí la primacía concedida al estudio de los casos de conciencia y a la casuística que llegó a invadir y colonizar toda la teología moral y condujo a una reducción del concepto de conciencia. Centrada en el estudio del pecado y de los mandamientos (no de las virtudes) y, por tanto, en la delimitación entre lo permitido y lo prohibido con la intención de colocar lo más bajo posible el umbral de lo prohibido (de ahí la acusación de laxismo), esta moral casuística caía fácilmente en el legalismo. El problema moral se trataba en un clima de prescripciones y de infracciones y, en definitiva, pensando en la confesión, concebida en exceso como el juicio de un tribunal.

Reducido a esta dimensión, el estudio de la conciencia, atomizada en cada uno de sus actos, no podía contrarrestar los excesos contrarios de la absolutización política de la conciencia (en su ejercicio fundamental), anexionada por la ideología en el poder. Así se explica el ocultamiento de lo que era esencial en la enseñanza tradicional sobre la conciencia (o que se relegara al ámbito de la teología más especulativa). Se olvidó el aspecto de la conciencia tal como ésta aparece en la Biblia, su carácter fundamental como lugar de la imagen de Dios y, por tanto, dotada de derechos imprescriptibles, en especial el de su libertad.

Por una especie de paradoja, la vieja enseñanza cristiana sobre la libertad de la conciencia y sobre su valor como norma interior de la moralidad se vio asumida y secularizada por el pensamiento profano, el de los pensadores del siglo de la Ilustración, y muchas veces en un contexto anticlerical. Esta situación paradójica duró prácticamente hasta mediados del siglo xx, en que la enseñanza oficial de la teología comenzó a admitir que la tolerancia y la libertad de conciencia no eran contrarias al ideal cristiano y en que esta enseñanza recibió su consagración oficial, sobre todo en el decreto sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II. Pero, entre tanto, obsesionados por la resolución de los casos de conciencia y de las sutilezas de escuela, la mayor parte de los moralistas había dejado que el pensamiento profano se encargara de responder a las reivindicaciones de la conciencia humana universal.

4. La conciencia moral, hoy

Los problemas planteados por la conciencia moral de nuestro tiempo pueden clasificarse atendiendo a los dos planos de esta instancia ética. La historia ha demostrado su desigual valoración en las distintas épocas, pero no debemos tratarlos por separado. Tras un análisis antropológico de la conciencia fundamental, recordaremos algunas técnicas propias del funcionamiento de la conciencia aplicada a la vida concreta.

a) La conciencia fundamental y originaria⁸.

El anterior resumen histórico nos ha mostrado la necesidad de renovar nuestra concepción de la conciencia mediante una vuelta a la revelación bíblica y a la gran tradición teológica, para poder responder mejor a la problemática de nuestro tiempo. Esta renovación presupone la rehabilitación de lo que hemos llamado conciencia fundamental, que responde, en parte, a la antigua *sindéresis* medieval, sinónimo de la persona que se compromete libremente adoptando una orientación vital, opción que ella considera esencial para su realización.

1. *Conciencia y personalidad*. Para conservar su intencionalidad profunda, el ámbito ético debe situarse siempre en una perspectiva dinámica y prospectiva, partiendo de la idea de que el hombre, como ser vivo específico, se mueve necesariamente en una dialéctica de crecimiento, de desarrollo (que puede ser regresivo), llamado a alcanzar grados superiores de ser. Nunca se puede decir que haya llegado a su término, ya que su vocación es siempre una tarea, un proyecto. De ahí su insatisfacción permanente tras la satisfacción de la necesidad presente, hasta el punto de que a medida que progresa se amplía el horizonte de sus posibilidades. Santo Tomás decía que el hombre es capaz de convertirse, en cierta forma, en todas las cosas⁹. En pocas palabras: el hombre, este ser que desea, está en la historia.

La moral, o la ética, en su sentido noble, no es más que la ex-

⁸ El problema de la opción fundamental ha dado lugar a numerosas publicaciones. Citemos, sobre todo, J. Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté, Raison et raisons* (París 1947) 131-165; M. Flick/Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia: «Gregorianum»* 41 (1960) 593-619; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun* (Friburgo 1966); H. Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung* (Würzburg 1970). Cf., en especial, S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di San Tommaso* (Brescia 1968).

⁹ *De veritate* I, 1. Sobre toda esta doctrina, cf. nuestro *Morale sociale pour notre temps* (París 1970) 51ss.

presión de esta dinámica con una peculiaridad: esta progresión sólo puede ser obra del sujeto mismo, que se realiza mediante una libertad que no admite suplencias. Además, una concepción amplia de la conciencia personal debe basarse en la noción de persona humana para poder ser entendida correctamente.

La principal característica de la persona es su autoposición: el hombre, si bien está sometido al devenir como todos los demás seres, no está dominado por él¹⁰. Mientras que los seres no dotados de libertad están sujetos al devenir y se ven impulsados por determinismos que los dominan, el hombre es sujeto de su propio devenir. Es cierto que hay muchos determinismos que condicionan e iluminan el comportamiento humano (el psicoanálisis nos ha revelado la profundidad de algunos de ellos), pero sólo el hombre tiene capacidad de orientar y dominar estas determinaciones, o al menos de darles un sentido, de hacerlas suyas, de favorecer unas y limitar otras. Además, puede ocurrir que su margen de actuación sea ínfimo, pero es entonces quizá cuando mejor revela su poder: se posee a sí mismo y no es poseído por el cosmos. No sólo se hace distinto de lo que era, sino que lo sabe y se hace a sí mismo en este devenir. En las opciones más triviales como en las más heroicas, la decisión del hombre revela que es capaz de instaurar una continuidad entre el pasado y el presente, como preparación del futuro. Y esta dignidad supone ciertas consecuencias.

La capacidad de decidirse muestra que la fuente de estas decisiones es única. Existe una especie de centro de mando, una «unidad» reveladora de lo que es la persona, un sujeto y una interioridad. De la misma manera, dado que la decisión crea un vínculo entre lo que era el sujeto (el pasado) y lo que es y quiere ser (el presente), no puede entenderse como un acto aislado. La decisión, en primer lugar y por encima de todo, es una actividad de la razón, pero de una razón que no es únicamente discursiva, sino también atenta a la experiencia. Sólo un mínimo de racionalidad confiere su coherencia a este proceso de afirmación de sí. Pero una decisión no tiene sentido sino referida a algo fundamental que exprese lo que es la persona en su originalidad (y esto incluso cuando se encuentra frente a decisiones aparentemente opuestas, como en una conversión).

Este trasfondo de toda decisión particular constituye lo que se llama «opción fundamental», elección que estructura a la persona-

¹⁰ Sobre la persona como sujeto ético, véanse los comentarios generales de nuestro manual *Vivre en chrétien au XX^e siècle* I (Mulhouse 1976) 120-249 (bibliografía).

alidad, que introduce una auténtica continuidad entre las diversas decisiones tomadas a lo largo de la existencia. A partir de tal opción se manifiesta la conciencia fundamental y originaria, expresión del valor moral de la persona, fuente de todas las demás opciones más o menos superficiales, buenas o malas.

Señalemos, finalmente, otro rasgo de esta conciencia fundamental relacionado con algo que subrayan hoy las ciencias humanas, sobre todo la sociología y el psicoanálisis (significación del *superego*): esta conciencia tiene siempre un *carácter comunitario*, reflejo del medio cultural. La maduración de la conciencia se realiza en simbiosis con su medio humano (incluso cuando se opone a él). Además, es esta relación persona-sociedad lo que hace aparecer el sentido de la responsabilidad.

2. *Fe cristiana y discernimiento*¹¹. La conciencia fundamental del cristiano está determinada por el discernimiento ejercido gracias a la fe, como hemos señalado anteriormente hablando de san Pablo. «No os amoldéis al mundo éste, sino idos transformando con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado» (Rom 12, 2). De la misma manera, en su carta a los Filipenses, Pablo muestra claramente el vínculo que debe existir entre este discernimiento procedente de la fe en Jesucristo y la transformación ética de la vida por la caridad (1,9-11). Para el cristiano iluminado por la fe y animado por el amor-caridad, la opción fundamental que debe estar en el trasfondo de todas sus decisiones éticas es creer que no puede salvarse sin Cristo, entendiéndose salvarse en el sentido pleno de realizar su vocación de hombre. Para él, la solución única al problema de la vida, a la realización del hombre por sí mismo, reside en la salvación traída por Cristo.

Precisemos este papel de la fe en el campo ético en que se estructura la personalidad y la conciencia fundamental del cristiano. Como indica el sentido de la palabra discernimiento (*dokimazein* = discriminar), se trata de una tarea de discriminación entre realidades ya existentes. Es decir, que *la fe no crea un nuevo campo ético*, una especie de dominio moral aparte y propio de los cris-

¹¹ Sobre el discernimiento y la decisión moral pueden verse varios números de algunas revistas consagrados a este tema: «Lumière et Vie» 16 (1978), sobre todo el artículo de B. Quelquejeu *Idéologie et décision morale*, 61-77; «Concilium» 139 (1978); *Discernimiento de espíritus*; «Science et Esprit» 32 (1980) núm. 2; «Le Supplément» 129 (1979): *Décision morale et discernement théologique*, donde aparece nuestro artículo *La fonction de la foi dans les décisions éthiques*, 251-273. Véase también el libro de M. Vidal *El discernimiento ético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980), muy completo.

tianos. Desempeña un papel de discernimiento que se centra en opciones posibles que el cristiano comparte con los no creyentes. Es una nueva manera de llevar una vida de hombre (vivir en Cristo), de hombre llamado a desarrollarse en todas sus dimensiones, como imagen e hijo de Dios.

Existe, por tanto, una especie de relación dialéctica entre la fe y el discernimiento: se experimenta por y en el discernimiento, que es su puesta en acción. Se puede decir también que los dos son constitutivos de la existencia cristiana. En efecto, la fe procede esencialmente de una decisión libre y radical del ser humano situado en una historia; se trata de la decisión, tomada bajo el impacto de la gracia, que incorpora al cristiano al acontecimiento Jesucristo resucitado. En esta fase radical no se trata de una simple decisión moral, sino del acto fundante de la personalidad del creyente, que por su adhesión a Cristo da su prolongación histórica al acontecimiento pascual. De esta manera, el acto de fe radical, opción fundamental, constituye un dinamismo situado en el trasfondo de todas las decisiones éticas concretas, animándolas e iluminándolas. En este sentido, dicha existencia es una *conversión permanente*.

3. *La conciencia moral al servicio del amor.* En esta dialéctica teológica, la fe actúa esencialmente para cumplir y realizar éticamente la obra de Jesús, es decir, para dar la posibilidad de ser testigo y difusor del amor-*agape* que Cristo vino a traer al mundo. En definitiva, *la virtud de la caridad es la que finaliza toda la actividad ética del cristiano* iluminado por la fe. Estamos ante un criterio fundamental: frente a las opciones éticas concretas, el discernimiento cristiano deberá tender siempre a *optar por la decisión que consiga más amor*, más unidad entre los hombre y que, al mismo tiempo, respete lo mejor posible la soberana dignidad de la persona humana. Sin embargo, dada la ambigüedad del término, este mayor amor debe tender a la felicidad en el sentido de las *bienaventuranzas*, como si trascendiera las dificultades de la vida cotidiana no para aceptarlas pasivamente, sino, por el contrario, para vencerlas en una lucha por la justicia. Pero ¿cómo realizar de hecho esta obra?

La función de discernimiento de la fe no es crear un campo ético propio de los cristianos (eso es lo que caracteriza a las sectas), por lo que este discernimiento se traducirá la mayoría de las veces en la insistencia en un determinado valor ético más amenazado u olvidado (por ejemplo, la vida humana o la no violencia), o en la renuncia a ciertos bienes para progresar más hacia el reino de Dios

y como testimonio escatológico (consejos evangélicos), o en un desplazamiento en la escala de valores (por ejemplo, en períodos de escasez, dar mayor realce a los valores económicos comunes), sobre todo en una atención mayor a los pobres y oprimidos y en un sentido crítico siempre alerta frente al peligro de absolutizar las realidades materiales (el dinero, el consumo) y el disfrute del presente.

La conciencia fundamental del cristiano debe manifestarse también en su dimensión comunitaria, bien a propósito de las comunidades naturales (nación, clase, familia) para hacer que predomine en ellas el amor y el respeto a las personas, aun cuando sean adversarios (en el combate político o sindical, por ejemplo), o bien a propósito de la comunidad eclesial, cuya estructuración jerárquica está al servicio de su vida de pueblo de Dios. Éste es sin duda el lugar esencial en que la conciencia fundamental del cristiano debe madurar, formarse y manifestar su energía espiritual para convertirse en testimonio. Aquí se inserta el problema de la catequesis, de una pedagogía de la fe conocedora de las exigencias contemporáneas. Finalmente, dado que un aspecto esencial de la fe es el *discernimiento del pecado* como rechazo del amor, la conciencia cristiana deberá manifestarse muchas veces en elecciones que tengan en cuenta el peligro que amenaza al hombre no sólo en forma de una infracción a la ley, sino como degradación siempre posible.

En pocas palabras: el testimonio del comportamiento cristiano, efectuado en el discernimiento de la fe, debería realizarse a la vez en el *sentido estricto de la responsabilidad*, en el estilo de vida, en la manera de comportarse y de realizar las tareas que comparte con los demás hombres. Así realizará su misión de ser la sal de la tierra.

b) La conciencia en su función de juicio moral.

Al devolver la primacía a la conciencia fundamental no se debe devaluar el papel derivado de la conciencia, el de ser testigo y juez de nuestros actos concretos. En efecto, la opción fundamental de la conciencia no tiene sentido si no se encarna en decisiones personales concretas y puntuales. Además, si se le da el lugar que le corresponde, una verdadera casuística conserva su papel irremplazable, como técnica del comportamiento moral concreto. No podemos exponer aquí el tema con la amplitud habitual en los tratados clásicos de moral, por lo que nos limitaremos a hacer algunas indicaciones de carácter general.

1. *La conciencia, norma ética.* Un dato psicológico esencial domina la comprensión de la función de juicio moral de la conciencia.

cia, dato resaltado por la filosofía moderna, por la fenomenología y el existencialismo: *la conciencia es siempre conciencia de algo distinto de sí*; remite siempre a una realidad de la que ella es transmisora no como contenido ajeno al continente, sino como realidad que se muestra (intencionalidad) en ella sin ser ella.

Esta verdad adquiere todo su sentido en el campo ético: la conciencia moral no es nunca conciencia puramente pasiva o receptiva, sino que tiene que elegir y decidirse; *se identifica con su elección en el acto de decisión* no para encerrarse en una especie de *ghetto*, sino para proyectarse fuera del sujeto en juicios de valor. Los valores que se ofrecen a este juicio de conciencia afectan a la realización de la persona a través de los bienes de que tiene necesidad y a través de las relaciones con otro. La persona, ser de deseos, ser en el mundo, es también un ser hecho para vivir y desarrollarse en relación (sobre todo de amor) con las demás personas como un ser con los otros.

La vida real, que ofrece a la persona bienes y ocasiones de realizarse, requiere la mediación de la conciencia que la proyecta sobre este mundo exterior, para aprehenderlo y hacerlo suyo si fuera necesario. Partiendo de la opción fundamental de que hemos hablado anteriormente, las opciones concretas que son la trama de la vida cotidiana reciben sentido de su referencia a la conciencia fundamental. Sin embargo, cuando se toma una decisión concreta contra esa conciencia nos hallamos ante una renuncia de la persona que constituye una falta moral.

El dominio de la conciencia fundamental (suponiendo que sea moralmente buena, es decir, basada en un conjunto de valores positivos) exige que haya homogeneidad entre el fin global buscado (forma de felicidad, de realización de sí) y los medios elegidos en las decisiones concretas. Esta homogeneidad sólo es posible si se percibe claramente la relación entre el fin y los medios. La percepción de tal relación sólo puede ser *obra de la razón*, cuya misión propia es precisamente captar lo universal en lo particular. Entonces, por ser racional, se dice que el acto de juicio de valor procedente de la conciencia es moral (es decir, para el bien del hombre).

También se puede decir, con la tradición tomista, que *la razón es norma fundamental de moralidad*, lo cual equivale a decir que esta norma es la voluntad de Dios, ya que la razón es el lugar privilegiado del hombre en que se realiza su ser de imagen de Dios, hasta el punto de que toda regulación ética racional es una participación en la ley de Dios (lo veremos detalladamente más adelante, a propósito de la ley). Así, pues, siguiendo la recta razón en la íntima convicción de estar en la verdad, el hombre realiza

la voluntad de Dios en un plano radical, como hemos recordado antes en el resumen histórico. Esta enseñanza adquiere para el cristiano una dimensión todavía más interior: en él, el querer divino, la imitación de Jesucristo, el discernimiento en la fe, sólo tienen sentido por *la mediación de su conciencia*, que, iluminada por la racionalidad sobrenatural de la fe (efecto de la gracia), establece y percibe el vínculo racional entre esta llamada divina y la respuesta concreta del hombre. La conciencia es el lugar donde se une lo divino y lo humano, el lugar en que descansa su dignidad, la norma próxima y más íntima de la moralidad¹².

De aquí se desprende una consecuencia importante, que hace referencia a dos condiciones que debe cumplir la conciencia. En primer lugar, y en la medida de lo posible, debe tender a ser una conciencia *cierta*. En efecto, la gravedad de lo que está en juego (el destino del hombre) hace que el juicio de valor sólo presente un carácter normativo (es decir, vinculante para la conciencia) cuando afecta a un valor esencial. Entonces, en este ámbito vital, el juicio de conciencia debe tender a un grado real de certeza: actuar en la duda sería aceptar la posibilidad de arriesgarse a romper con la conciencia fundamental.

Además, la conciencia debe ser *recta*. Está claro que no puede darse normalmente relación de homogeneidad en dos actos contradictorios. Excepto en el caso en que no haya evidencia racional al respecto (y entonces es legítimo que haya pluralidad de opiniones), algunos actos no pueden considerarse conformes al destino del hombre (por ejemplo, el homicidio), la conciencia no puede ratificarlos (salvo en casos extremos, examinados más adelante). Sin embargo, si percibe mal la relación, por un error involuntario, y está convencida de estar en la verdad (buena fe), su decisión es (en el plano subjetivo) moralmente buena¹³.

¹² Sobre este papel de la razón en la vida moral del cristiano, cf. la obra de T. Horvath *Caritas est in ratione* (Münster 1966), que expone claramente el pensamiento de santo Tomás.

¹³ Sobre el problema de la conciencia errónea de buena fe, como norma obligatoria, véase M. Huftier, *Ignorance de la loi naturelle et devoir de suivre sa conscience*: «Ami du Clergé» 75 (1965) 106-111; G. de Broglie, *Autour du problème des droits de la conscience erronée*: RSR 53 (1965) 234-250; M. Zalba, *De iuribus conscientiae invincibiliter erroneae praesertim in re religiosa*: «Periodica» 45 (1964) 94-102. Las enseñanzas de santo Tomás en esta materia (*Sum. th.* I-II, q. 19, a. 5, y *De veritate*, 17, 4) las resume A. D. Sertillanges de la siguiente manera: «La fe en Cristo es, en sí, el punto de partida de todo el orden religioso cristiano, la puerta de la salvación. Ahora bien: nuestro autor (santo Tomás) no duda en decir que este acto indispensable puede llegar a ser, subjetivamente, inmoral. Es algo que depende de la conciencia. Quien cree en Cristo sin que su conciencia le diga que en él está la verdad, obra

2. *La conciencia dudosa.* Con el progreso de la reflexión ética se vio en seguida que la percepción de los valores en la realidad de la vida no siempre era fácil y que había que admitir excepciones en el establecimiento de la relación de homogeneidad entre fines y medios. Presionados por el consenso social y sacando las lecciones oportunas de la praxis, los moralistas buscan no apaños, sino reglas prácticas para salir de una conciencia dudosa (pues la vida obliga muchas veces a decidirse) y determinar dónde está el bien o, en muchos casos, el mal menor.

Eran muy pocos los casos donde se producía unanimidad entre los teólogos moralistas al valorar la moralidad o inmoralidad (y su grado) de un caso concreto (los actuales debates sobre los métodos anticonceptivos o sobre la disuasión nuclear son dos ejemplos bien diferentes). A partir del siglo XVII sobre todo, los moralistas idearon sistemas de moral y reglas técnicas para resolver las contradicciones inevitables, pues no había acuerdo entre los especialistas sobre dónde estaba objetivamente el bien y el mal a propósito de numerosos problemas éticos (dentro de ciertos límites, superados los cuales todo el mundo estaba de acuerdo en rechazar el laxismo o el rigorismo). Mencionaremos sólo el caso del homicidio: si se condena en sí en nombre de la gravedad del precepto del decálogo «no matarás», hay que justificar racionalmente las excepciones admitidas por la práctica, como el caso de homicidio en legítima defensa o durante una guerra justa, por no decir nada de la pena de muerte. Es evidente que, en todos estos casos, el homicidio sigue siendo un mal; ¿cómo integrarlo entonces en la búsqueda de un bien superior? Lo mismo cabe decir de la mayor parte de los demás campos éticos.

Se imponía admitir que el bien y el mal están mezclados muchas veces de forma inextricable y que la conciencia se encuentra entonces en lo que se llama *estado perplejo*¹⁴. Se formularon algu-

mal, y lejos de ser hijo de Cristo, es su adversario. Es más, quien crea que debe luchar contra Cristo, conducido por una conciencia afectada por la herejía o la incredulidad, no puede dejar de hacerlo mientras dure esta conciencia. De lo contrario, peca» (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin* [París 1945] 391).

¹⁴ Este problema se planteó ya en los comienzos de la reflexión medieval. Cf. A. M. Landgraf, *Der casus perplexus in der Frühscholastik*: «Collectanea Franciscana» 39 (1959) 74-86. En la actualidad, el problema surge sobre todo en relación con el de los «conflictos de deberes». Cf. P. Delhaye, *Les conflits de devoirs*: «Esprit et Vie» (1967) 607-617; C. Robert, *La situation de conflit, un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui*: RSR 1-2 (1970) 190-213. Pero véase también el bello libro de C. J. Pinto de Oliveira *La crise du choix moral dans la civilisation technique* (Friburgo de Suiza 1980).

nas reglas para salir de tal estado. Citaremos tres. Desde la Edad Media se viene diciendo que un acto de por sí malo podría no haber sido querido en el momento en que se cometió; en este caso, al ser involuntario, el autor no es responsable del mismo. Por el contrario, si en su momento se aceptó o se quiso (aunque no fuera más que por negligencia) la causa de este acto, la responsabilidad de la causa recae sobre el efecto y el acto se convierte en culpable *in causa*¹⁵.

Más recientemente se ha elaborado el principio de la *causa con doble efecto*¹⁶: si de un acto, bueno en sí, se pueden derivar dos efectos, uno bueno y otro malo, se puede realizar dicho acto siempre que se tenga un fin moral, que el motivo revista una gravedad proporcional a la gravedad del efecto malo y, sobre todo, que este último sea consecuencia del efecto bueno. Las dificultades de aplicar esta regla a problemas graves, como el de la muerte del injusto agresor en legítima defensa (pues la salvación del agredido se obtiene con la muerte de su agresor) hacen que muchos moralistas de nuestro tiempo no le concedan casi atención. Han intentado buscar algo distinto: tenemos, por ejemplo, el principio del «mejor bien posible» (Guzetti) o el principio del «derecho dominante» (Hurley). En la actualidad hay toda una corriente teológica que intenta replantear estos interrogantes en una perspectiva de conjunto, la de la opción fundamental que hemos hablado antes. Por ejemplo, se tiene cierta esperanza en el *principio de totalidad*¹⁷ formulado ya por santo Tomás en su enseñanza sobre las virtudes

¹⁵ Sobre el voluntario *in causa* aparece un buen resumen histórico en O. Lottin, *Morale fondamentale* (París 1954) 262-295 (con aplicaciones a los problemas del aborto y de la legítima defensa). Véase también S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale* (París 1964) 114-143. Para un estudio detallado, cf. H. C. Kramer, *The indirect Voluntary or Voluntarium in causa* (Washington 1935); este autor atribuye, sin razón, a santo Tomás la doctrina actual que identifica estas dos nociones.

¹⁶ Sobre la causa con doble efecto se han publicado bastantes obras, orientadas, sobre todo, a legitimar ciertos casos de aborto. Cf., entre otros, L. Rossi, *Duplici effeto*, en *Dizionario enciclop. di Teologia morale* (Roma 1976) 272-287, que puede servir de presentación general. Véase también J. Ghoos, *L'acte à double effet. Étude de théologie positive*: ETL 27 (1950) 30-52 (histórico). Discusiones actuales: P. Knauer, *La détermination du bien et du mal par le principe du double effet*: NRT 87 (1965) 256-376; R. McCormick, *El principio del doble efecto*: «Concilium» 120 (1976) 564-582, según el cual las discusiones actuales no han dado con la solución. Véase también nuestra puesta al día en el artículo *Morale et casuistique*, cit., 199-203.

¹⁷ Sobre el principio de totalidad, buen resumen en el artículo de M. Zalba *Totalità (principio di)*, en *Dizionario enciclop. di Teologia morale*, 1069-1077, donde se hace referencia a los textos de Pío XII. Cf. también, en un género muy distinto, V. M. Madiran, *Le principe de totalité* (París 1963).

como fundamento de la estructuración ética, que se debe entender más a partir del todo moral que es la persona y no tanto en el espíritu de una casuística detallista centrada en el mandamiento y en el pecado. En último término, es la totalidad de la persona humana, y, para el cristiano, una persona que es imagen de Dios y está llamada a seguir a Cristo, la que se compromete en toda decisión ética. En función del bien supremo de esta persona y de las que constituyen el cuerpo social deben juzgarse los valores que se proponen a la conciencia. Son estos valores, en sus relaciones con la vocación del hombre, lo que debemos examinar ahora bajo su aspecto normativo de ley.

II. LA LEY

Si bien, en el contexto actual, puede parecer inútil que tratemos el tema de la ley¹⁸ en una iniciación teológica moderna, no podemos olvidar que se trata de un tema que recorre toda nuestra historia cristiana o la historia sin más. En las páginas anteriores hemos visto también cómo la conciencia, por su intencionalidad profunda, remitía a otra instancia moral y sólo adquiría sentido articulándose con ella.

En efecto, la persona humana no está encerrada en su subjetividad. Como ser en el mundo, está sumergida en un universo y en una sociedad en que puede desarrollarse, pero a condición de saber que esta relación con el mundo y con el otro está sometida a reglas precisas, a estructuras que se imponen al hombre (la actual crisis ecológica nos lo recuerda). Nos encontramos ante la que podíamos llamar segunda vertiente de la conciencia moral. Después de analizar la primera, la subjetiva (la conciencia como tal), tenemos que abordar la segunda, la de su intencionalidad objetiva, designada con el término (un tanto ambiguo) de *ley*. Tras una advertencia sobre la problemática actual veremos cómo las dos instancias, libertad de conciencia y ley, se reclaman mutuamente.

1. Depreciación actual de la ley

Frente a la creciente estima de que goza la conciencia en el contexto del hombre moderno (y no precisamente en su sentido católico), la instancia moral de la ley ha experimentado la suerte contraria. Para muchos de nuestros contemporáneos se ha ido perdiendo

¹⁸ Bibliografía sobre la ley al final del capítulo.

progresivamente su conexión con el desarrollo y realización del hombre. Muchas veces sólo se la considera en su función social impositiva y represiva, como una *necesidad extrínseca* a la conciencia, la cual necesita que se limite un poco su libertad para que pueda funcionar la de los otros. De ahí a pensar que, si no se hace mal a nadie, se puede ignorar o quebrantar la ley, no hay más que un paso, que muchas veces se da alegremente.

Comprender las razones históricas de este fenómeno, en principio de orden cultural, resulta indispensable para una presentación actual del problema moral de la ley.

Se sabe que nuestra sociedad moderna se constituyó en reacción histórica contra el antiguo absolutismo, en el que la ley como forma de la voluntad del príncipe tenía siempre la última palabra. El advenimiento de los regímenes democráticos no significó la abolición o el menosprecio de la ley, si bien es cierto que la ley, toda ley en cuanto tal, ha descendido en la escala de valores. Sin que se la considere siempre como un mal menor, aparece sobre todo como una limitación exterior, concesión necesaria a la vida en común.

Nuestra época tiene, sin duda, el privilegio de entender en toda su amplitud el sentido de esta evolución, viendo en ella *el advenimiento de un nuevo humanismo*. El hombre moderno considera que su definición y, por tanto, su destino, no es un dato atemporal y fijado definitivamente en una especie de mundo platónico de las ideas, una especie de modelo que sería la norma de su acción. Además, la ampliación de su poder, gracias al extraordinario progreso científico y técnico, le convence de que en adelante todo le es posible. Tras siglos de servidumbre, de alienación, en que no se definía si no era dentro de un orden de cosas que lo dominaba, comprende ahora que su grandeza está, ante todo, no en intentar realizar un tipo de ser, en obedecer a una ley dada por otros, sino en *poder crearse libremente*. Es lo que expresaba muy bien un personaje de J.-P. Sartre: «No ha habido nada en el cielo, ni Bien, ni Mal, ni nadie que me diera órdenes... Yo soy hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino»¹⁹. El hombre moderno sabe que su libertad está limitada necesariamente por la de los demás, pero esta limitación, significada por la idea de la ley, sigue siendo para él puramente *extrínseca*, es decir, no contiene ninguna obli-

¹⁹ *Les Mouches* (París 1943) 134-135. Sobre este nuevo humanismo, cf. nuestro libro *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, citado *supra*, t. I, cap. I. Posteriormente, Sartre, miembro del «Tribunal Russell», reconoció la necesidad de normas morales objetivas para poder condenar tanto la guerra del Vietnam como el armamento nuclear.

gación que afecte a la conciencia. El hombre no se siente obligado moralmente más que en la medida en que haya contraído libremente un compromiso, el cual sólo tiene valor para él en la medida en que subsiste la situación que lo vio nacer.

Esta depreciación de la ley se ha contagiado a numerosos cristianos, que tienen dificultades para conciliar el evangelio y su ideal de libertad con la limitación inherente a toda ley. Esta reacción cristiana antilegalista ha sido facilitada por la aparición de un *clima de legalismo* moral en la Iglesia. Recordemos lo dicho antes sobre la primacía concedida al precepto y a la prohibición por una teología moral que había roto con las grandes perspectivas medievales. Esta inflación legalista se manifestó en la Iglesia en dos actitudes características. Por un lado, frente al nacimiento de un mundo nuevo, que proclamaba la *libertad* como valor primordial y que evolucionaba hacia su secularización y laicización, los eclesiásticos manifestaron cierta tendencia a encerrarse en la actitud de defensa, característica de las antiguas estructuras político-religiosas. De ahí las reacciones crispadas de vuelta a las instituciones del pasado, la llamada reiterada a la *obediencia* incondicional a la ley moral. Por otro lado, se asistía a una especie de degradación «naturalista» de la ley, por la generalización de un concepto de *naturalidad* más próximo al estoicismo que a la gran tradición teológica, hasta el punto de que la ley moral se estudiaba más en relación con una ideología llamada natural (veremos este punto más adelante) que con el evangelio y su ley de libertad y de amor. Esta evolución, contraria a la observada en el mundo profano, es uno de los aspectos del divorcio y de la incompreensión entre la Iglesia y el mundo moderno. Lo cual da al problema de la ley un interés actual especial, el de ser uno de los lugares en que debe realizarse la renovación cristiana ²⁰.

2. La ley moral al servicio de la realización del hombre

Conviene precisar que vamos a tratar esencialmente de la *ley moral*, es decir, de la *norma no escrita* (aun cuando para las tradiciones judía y cristiana se haya formulado en el decálogo), ley que la con-

²⁰ En contra de lo que ocurre con el problema de la conciencia, la historia del concepto de ley en la tradición cristiana apenas está marcada por grandes cambios, a no ser el progresivo predominio del legalismo y la insistencia creciente en la obligación legal, que, para un santo Tomás, no entraba en la definición de la ley. Por eso no hemos considerado necesario ofrecer aquí un resumen histórico. En cualquier caso, pueden verse sus rasgos principales en nuestro artículo *Loi et évangile*, en *Diction. de Spiritualité* IX (1967) cols. 966-984 (con bibliografía).

ciencia humana percibe desde que tiene conocimiento del mundo y de la sociedad como percepción racional de una necesidad que presida sus decisiones. Las leyes humanas escritas (o consuetudinarias) no serían más que prolongaciones y precisiones históricas y positivas de esta ley moral interior. Vemos, pues, que el nivel de estas reflexiones se sitúa no en el plano de una legislación humana (civil o eclesiástica), sino en el de la conciencia considerada en su *vertiente objetiva, orientada hacia el mundo*.

Como ya hemos señalado, el hombre, a través de cada uno de sus actos libres, realiza o no su vocación, construye o degrada su realidad de persona humana (y, para el cristiano, ilumina u oscurece la imagen de Dios que lleva impresa en su estructura de ser humano). Llamado a creer y a desarrollarse libremente en orden a esta finalidad, debe disponer de un medio que le permita adaptar cada uno de sus actos a este fin que les da todo su sentido. En otros términos: el hombre debe poder disponer de una medida o regla que le permita orientar sus opciones a fin de realizar su vocación. La idea de *regulación* o de medida (en el sentido de medio que permite una comparación, una adecuación a un fin perseguido) parece algo intrínseco al desarrollo de una vida humana. Esta regla debe referirse a la actuación concreta y al fin de la misma, permitiendo decir si este acto, con toda su complejidad (intención, objeto, circunstancias, etc.), realiza el objetivo y aproxima al término.

Esta regulación debe servir de vínculo entre la persona y su acción objetiva. Por un lado, debe encontrar un punto de apoyo en la libre decisión, en el juicio íntimo y práctico de la conciencia, y por otro, apunta a una realización objetiva. Es preciso determinar si no contradice el destino y el fin fundamental del hombre. Esta regla o norma, esta medida de los actos libres no es otra cosa que la ley moral, regulación racional y objetiva del comportamiento humano, que se propone a la conciencia, responsable de una decisión de aplicar esta regulación a un caso concreto. Veamos más de cerca el funcionamiento de esta regulación.

a) Ley y libertad de conciencia ²¹.

Para comprender mejor el nivel interior en que funciona la ley moral, conviene entender su vínculo congénito con el ejercicio de la libertad y, por tanto, de la realización de la persona.

²¹ Sobre la libertad, desde el punto de vista moral, existen numerosas publicaciones: P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (París 1950); H. Daudin, *La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques* (París 1950); G. Siewert, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit* (Düsseldorf 1954); J. de Finance, *Existence et liberté* (París 1955); G. Gusdorf,

Indiquemos en primer lugar que es imposible conformarse con la simple noción de libertad (de conciencia). *La libertad no se basta a sí misma*. Lo mismo que la conciencia es siempre conciencia de otra cosa distinta de sí, la libertad, en cuanto poder, energía o posibilidad, sólo es determinada, aun cuando aquí se trate de la auto-determinación, por la acción a que se dirige y realiza. En un primer momento, el descubrimiento del campo ilimitado que se ofrece a la libertad puede producir la ilusión de que lo puede todo. Pero en esta fase, la libertad no ha pasado de ser pura potencialidad.

En el seno de la libertad hay algo paradójico: la libertad, que en el punto de partida significa indeterminación ante un abanico de posibilidades, no se realiza, a no ser que desemboque en una decisión, en una elección determinada. No puede quedar en suspenso, de lo contrario significaría la renuncia de la persona. La libertad está al servicio de la vida y la vida obliga a decidirse. En pocas palabras: *el ser libre está obligado a usar su libertad*. Ésta constituye una primera necesidad que limita de alguna forma la libertad desde dentro de ella misma, obligándola a salir de la indiferencia.

De esta primera necesidad surge otra, también significativa: si bien es cierto que la obligación de decidirse (y hasta la negativa a elegir es una decisión) es ineluctable, *esta elección no puede dejarse en manos del azar o de la arbitrariedad*, sino que debe tener un sentido, una racionalidad, pues en ella es donde se hace realidad la persona. Y ya hemos visto antes, al hablar de la actividad de la conciencia, que ésta sólo se afirma en su dignidad si conserva cierta conexión entre el fin perseguido y los medios elegidos.

En este plano es donde se plantea el problema moral: no se trata simplemente de la necesidad de utilizar la libertad, sino de *utilizarla conforme a un fin que se considere digno del hombre*. En este segundo grado de necesidad aparece lo que podemos llamar la

Signification humaine de la liberté (París 1962); L. Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse* (París 1964); J. Courtnez Murray, *La déclaration sur la liberté religieuse*: NRT 88 (1966) 41-67 (importante comentario del documento del Vaticano II); B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moralische Untersuchung* (Düsseldorf 1966); R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse* (Gembloux 1969); R. M. Mossé Bastide, *La liberté* (París 1974); A. Fernández, *Filosofía de la libertad*, 2 vols. (Madrid 1975); A. Molinaro, *Libertà e coscienza* (Roma 1977). Hemos subrayado el carácter liberador de la ley en una ponencia ante el congreso internacional celebrado con ocasión del VII centenario de santo Tomás, Roma-Nápoles, 1974, editado en *L'agire morale* (Nápoles 1977): *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, 28-49. Sobre la significación bíblica de la libertad religiosa, cf. J. Cambier, *La liberté du chrétien selon saint Paul*: «Lumière et Vie» 61 (1961) 5-40; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi nouvelle selon S. Paul* (Roma 1954); C. Spicq, *Charité et liberté dans le Nouveau Testament* (París 1961).

ley moral fundamental: utilizar la libertad para conseguir valores dignos del hombre. En otros términos: se trata de *dar contenido a la libertad*, de ponerla al servicio de una causa válida y adaptar a ella las decisiones concretas, es decir, de conformar la propia vida a una norma reguladora que, aunque no nos guste la palabra, es una norma moral. La conciencia y su libertad radical hacen brotar de lo más profundo del ser humano esta necesidad o ley y manifiestan su sentido verdadero, el de llevar a la práctica una actuación estructurada por una norma racional. En este nivel fundamental, la ley moral designa simplemente la ley de la realización de la persona.

La *dimensión social* del mismo problema manifiesta de forma todavía más espectacular la conexión entre ley moral y progreso humano. En efecto, lo mismo que ocurre en el individuo, un grupo social cualquiera, si quiere realizar su bien, afirmar su deseo de vivir, debe utilizar la libertad. No puede quedarse en la indiferencia, pues incluso el neutralismo es una toma de postura. Así, por poner un ejemplo, frente a las enormes injusticias, bien dentro de una nación, entre las clases sociales, bien en el plano internacional, entre naciones desarrolladas y naciones del Tercer Mundo, los diversos movimientos de liberación no pueden dejar de definir el contenido que dan a las libertades que se quieren conquistar. Quizá no haya ejemplos más claros de exigencia ética que todas estas luchas por conseguir una mayor justicia social, por llegar a una regulación racional de las relaciones humanas. Aquí, menos que en ninguna otra parte, la libertad no debe considerarse como un absoluto, pues algunos pueden utilizarla para conservar una situación desigual e injusta. Por encima de ella se abre paso una prioridad imperiosa, la del derecho humano, expresión social de la ley, la ley que toda una tradición occidental ha llamado derecho natural (o ley natural), y que, en la actualidad, provoca rechazo o incomprensión.

b) ¿Existe una ley natural? ²²

Quizá no haya ningún otro campo donde la incomprensión del pensamiento contemporáneo sea tan profunda como en el de la «ley

²² Sobre este importante tema, véase la bibliografía citada al final de este capítulo. Conviene señalar desde el primer momento la ambigüedad de la expresión «ley natural», que, para la tradición cristiana, significa la ley moral fundamental que expresa la voluntad del Dios Creador sobre el hombre. Por el contrario, en plural, «las leyes naturales» significan las leyes del mundo extra-humano, del mundo físico. Surge de ahí una ambigüedad que señalaremos más adelante con mayor precisión, pues da lugar a numerosos malentendidos.

natural». El mismo término «ley», como hemos visto, parece a muchos inadecuado para evocar la vocación del hombre, unida, por su interioridad, a la libertad y al progreso humanos. Esta alergia se refuerza todavía más cuando al término «ley» se añade el calificativo «natural». Para el pensamiento contemporáneo, el término «naturaleza» resulta radicalmente inadecuado para designar la realidad humana total, la libertad, la independencia, la responsabilidad de la persona. Hay que reconocer que son muchas las razones que justifican esta actitud. Por todo ello es necesario clarificar un poco las ideas en esta materia.

1. *Naturaleza y cultura en la mentalidad moderna.* ¿Qué sugiere a nuestros contemporáneos el término «naturaleza»? Designa esencialmente el mundo extrahumano, el universo, la fauna, la flora, el entorno del hombre, lo que puede ser objeto de su conocimiento, así como fuente de bienes explotables. Pero sobre todo, de forma más general, naturaleza designa lo que es observable, mensurable, por ser material, corpóreo. El ser natural es un ser sometido a todos los determinismos, a las llamadas leyes naturales, un ser que se puede clasificar, catalogar, carente de libertad y de interioridad.

Teniendo en cuenta un aspecto de su ser, el hombre es también «natural». Por su cuerpo, por su biología, forma también parte del

dados sobre las ideas de naturaleza humana y de derecho natural. *El concepto de naturaleza es esencialmente analógico:* aplicado al hombre, tiene un sentido completamente distinto del que adquiere cuando se utiliza en relación con el mundo extrahumano (cósmico, vivo y mineral). Ese es el motivo por el que Aristóteles dudó en integrar el estudio del hombre en la filosofía de la naturaleza (cf. *De partibus animalium* I, 641b). Si bien la naturaleza extrahumana no es objeto directo de la moral (sólo lo es el sujeto espiritual y libre, el hombre), el moralista no puede olvidar el gran interés que ha despertado en el hombre moderno, interesado en conocerla científicamente y, sobre todo, en dominarla por la técnica. Para una reflexión de conjunto sobre este problema y sobre la historia de la relación hombre-naturaleza, nos permitimos remitir a nuestro tratado *Philosophie de la Nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde* (París 2^a 1969). En lo que respecta a la irrupción de la industria en la naturaleza y a sus implicaciones éticas, puede completarse con *Pour une théologie de l'âge industriel* (París 1971). La fe sitúa este problema en el contexto del dogma de la creación y de la vocación cósmica del hombre, aspecto de su crecimiento moral, tema de nuestra obra *Recherche scientifique et foi chrétienne* (París 3^a 1972). Además, la gravedad actual de la crisis ecológica revela que el hombre no puede violar ni olvidar impunemente las leyes naturales y, por tanto, que éstas tienen algo que ver con la ley natural humana. Cf. el estado actual del problema (con bibliografía teológica) en nuestro artículo *Un nouveau champ éthique: l'écologie*: RevSR (1982-1983) 201-219. Cf. también la obra colectiva *La nature a-t-elle-un sens?* (Estrasburgo 1980) y los capítulos sobre «cosmología» (pp. 19-53) y «creación» (pp. 561-664) del tomo III de esta *Iniciación*.

mundo de la naturaleza y está sometido a sus leyes. Pero, por otra parte, en cuanto realidad espiritual dotada de pensamiento reflexivo, en cuanto persona, *el hombre excede a la naturaleza*, la trasciende y se independiza de ella. Por su libertad es capaz de innovar, de inventar su futuro. Mientras que un ser de la naturaleza es algo dado, el hombre es libertad. Así, pues, *el aspecto de «naturaleza» existente en el hombre es lo que en él hay de menos específico*, lo que tiene de común con el resto del universo. Se comprende entonces que este sentido del término naturaleza, generalizado sobre todo después de Descartes, no resulte demasiado adecuado para designar el destino original del hombre y lo que le da su dignidad. Ésta es una de las principales razones de la incompreensión contemporánea ante todo discurso sobre el derecho natural.

Esta incompreensión se ha agravado en nuestros días a causa de la importancia concedida por la antropología cultural a la *idea de cultura*, expresión entendida no en el sentido de instrucción o de educación (por ejemplo, en «un hombre cultivado»), sino en un sentido próximo al de civilización, modo de vida específico de una sociedad (y así se hablará tanto de la cultura de los pigmeos como de la cultura de las sociedades industriales). *Esta idea de cultura se opone a la de naturaleza*, que designa el estado de animalidad del que ha salido el hombre para entrar en la vida social específicamente humana, es decir, en una cultura, la cual sería, pues, sinónimo de hominización. Esta evolución semántica ha adquirido un matiz polémico. Dado que, durante mucho tiempo, la cultura occidental se ha considerado como la única cultura humana desarrollada, las demás culturas se consideraban más o menos como inferiores, como no culturas (como los «bárbaros» para los antiguos griegos). Esta especie de etnocentrismo cultural, que se manifestó también en las empresas coloniales y en ciertas formas de evangelización, se vio favorecida por el prestigio de que gozaba la idea de naturaleza humana universal (forma acabada de hominización), de la que se consideraba único representante verdadero. Sin embargo, en la última etapa de esta evolución, la revalorización de las culturas concretas, muchas veces oprimidas, al llevar al reconocimiento de un legítimo *pluralismo cultural* y a una fragmentación de las culturas, tropezó con un movimiento opuesto representado por la «socialización» mundial, la necesidad de unificación intercultural (cuyo símbolo sería la ONU). Se produce un nuevo descubrimiento de *exigencias éticas universales*, comunes a todo el género humano, significadas antes por la idea del derecho natural y expresadas actualmente por la idea de los *derechos humanos*.

Así se comprenden las reticencias de numerosos pensadores

cristianos, sobre todo protestantes, a utilizar esta expresión, pues, empleada sin más precisión, daría a entender que la ley moral, llamada «ley natural», equipara al hombre, si no a los seres sin razón, al menos a un ser predeterminado, no dueño de su destino, obligado a plegarse a las leyes de su biología. De esa manera, nos alejaríamos de la comprensión personalista moderna del hombre (ser dotado de libertad) o de su definición como imagen de Dios..., a no ser que exista un malentendido sobre el sentido de la palabra naturaleza.

2. *La «naturaleza humana» en el lenguaje cristiano tradicional.* Ciertamente, existe ese malentendido y, además, afecta a un punto esencial: el lenguaje cristiano tradicional no coincide con el discurso moderno. Cuando la teología tradicional (ya desde san Ireneo) habla de ley natural (o de derecho natural), no se refiere a la totalidad de la naturaleza de que acabamos de hablar (su acepción cartesiana). En esta tradición cristiana, la naturaleza aplicada al hombre designa o bien las exigencias éticas conformes al querer originario de Dios, creador del hombre²³, o bien, y ésta es la acepción tomista, el principio de la actividad humana total, cuerpo y alma.

Lejos de designar un solo aspecto del hombre, de material o biológico, *la naturaleza humana significa la totalidad de la definición del hombre*, lo que le constituye como tal en su dignidad y, por tanto, principalmente su realidad de ser espiritual, dotado de

²³ Tenemos aquí el ejemplo de una segunda y antigua acepción de la ley natural, vinculada a la *idea de origen* (conforme a la etimología de la palabra naturaleza). Para el estoicismo antiguo, era la ley de la edad de oro primitiva. Para muchos Padres de la Iglesia, era la ley original de la creación. Esta acepción fue luego divulgada por J. J. Rousseau (el hombre natural antes de su entrada en el orden social) y aparece en la idea romántica del «buen salvaje». En la actualidad, por reacción frente a los excesos de una vida demasiado regulada por la técnica y la urbanización, es la nostalgia de la vuelta a la naturaleza primitiva, hacia una vida más sencilla (pero que puede resultar también artificial). De ello dan testimonio numerosos movimientos actuales, desde el *naturismo* nudista a todos los intentos (entre ellos algunos movimientos ecologistas) de *vuelta* a una forma de vida antigua, adornada con los encantos, muchas veces míticos, de los «felices tiempos pasados». El mérito de santo Tomás estuvo en conservar lo mejor de esta corriente, con su interés anti-intelectualista de conservar el derecho natural centrado en las «inclinaciones y tendencias» profundas del hombre, reguladas por la razón (cf. S. Pfürtnner, *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moral-psychologische Untersuchung nach Thomas v. Aquin* [Friburgo de Suiza 1958]; R. M. Pizzorni, *Il diritto naturale come naturalis conceptio e naturalis inclinatio*, en *Ang.* [1962] 150-172). También es mérito de santo Tomás concebir la naturaleza humana total (cuerpo y alma) desde una *perspectiva metafísica*, es decir, no centrada en el pasado, sino en valores que tienen vigencia en todas las épocas (véase al respecto nuestra obra *Loi de Dieu*, loc. cit., cap. II).

razón y de libertad. En este sentido, la naturaleza humana engloba lo que aparece enfrentado en el pensamiento moderno: naturaleza (corporalidad) y libertad. *Esta naturaleza no se puede oponer a la libertad*, pues la incluye como una de sus propiedades fundamentales. Hablar de derecho natural o de ley natural no tiene, por tanto, nada de contradictorio, pues se trata de la exigencia de realización del hombre, conjunto de cuerpo y alma. En especial, la tradición teológica ponía en primer plano, en esta ley moral natural, el ejercicio de la libertad. En efecto, en dicha tradición sólo se puede decir que sea verdaderamente humano, y, por tanto, incluido en el campo ético, un acto libre.

3. *Universalidad de los «derechos humanos».* Por encima de este problema de vocabulario y del malentendido provocado por estas divergencias de sentido, que hacen difícil el diálogo con nuestros contemporáneos, es indispensable mostrar que la realidad humana, designada tradicionalmente con la expresión derecho natural, se percibe con agudeza en nuestra época, aun cuando no se la designe con los términos tradicionales. En efecto, debemos pensar en un hecho actual. Los movimientos más significativos de nuestro tiempo constituyen una verdadera llamada al reconocimiento de una norma ética universal. Pensemos solamente en la aspiración general hacia una mayor justicia social entre individuos, clases y naciones, entre pobres y ricos, que provoca tantas luchas, muchas veces desesperadas. Ahora bien: esta aspiración a la justicia, en un mundo que busca su unidad, presupone que *hay algo común y universal entre todos los hombres*, presente en cada uno de ellos, y que expresa lo mejor de los mismos en lo tocante a su realización humana. Eso es lo que el pensamiento tradicional llamaba naturaleza humana.

Y, al mismo tiempo, tal exigencia de regulación universal surge como algo rigurosamente necesario, apremiante y no facultativo, suficiente movilizador como para merecer que se dé la vida por ello. Este hecho afecta a millones de hombres, que se sienten frustrados en algún aspecto fundamental relacionado con el desarrollo y la justicia social. Frente a la gravedad de esta situación, las discusiones sobre la existencia o no existencia de un derecho natural parecen radicalmente desfasadas, una especie de debate académico entre privilegiados. Para los que sufren hambre o viven en condiciones injustas, resulta irrisorio especular sobre el carácter único de cada libertad individual en nombre del rechazo de una ley natural, mientras que en el plano mundial son las exigencias de una naturaleza humana las que figuran en primer plano, pues es ella la que justi-

fica la universalidad de los derechos humanos²⁴. Justamente en nombre de esta naturaleza humana, cualquiera que sea el nombre que se le dé, tienen lugar en nuestros días las luchas por conseguir un mundo mejor y más justo.

Lo esencial en todo este problema es recordar que el contenido mismo de la noción de derecho natural sigue conservando la mayor actualidad. Elegir el nombre que se deba dar a tal realidad, teniendo en cuenta la confusión semántica, es un problema secundario; lo principal es no rechazar su contenido ético ni negar su gravedad en nombre del vocablo que lo designa, y que en la actualidad ha quedado desfasado en relación con lo que designaba antes.

c) Ley moral y evangelio²⁵.

¿Cómo conciliar o articular la ley moral tradicional, llamada ley natural, esencialmente ley racional dirigida a seres libres, con la novedad evangélica? La tradición cristiana, sobre todo en santo Tomás, lo hizo en el marco de una idea de ley considerablemente amplia, que podía incluir a la vez la ley natural y la que san Pablo llamaba «ley de Cristo» (1 Cor 9,2; Gál 6,2) o «ley de libertad» (Gál 5,2-13 y también Sant 1,25).

¿Qué significa, de hecho, la expresión «ley de Cristo»? La rea-

²⁴ Sobre los derechos humanos, cuya elaboración ha estado históricamente vinculada a la doctrina del derecho natural del siglo XVIII, cf. la obra fundamental de P. de la Chapelle *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme* (París 1967) y nuestro artículo *Les droits de l'homme interpellent les Églises: «Le Supplément»* 141 (1982) 149-177 (todo el número está consagrado al tema *Églises et droits de l'homme*). Sobre la problemática actual: G. Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (Lovaina la Nueva 1981) (bibliografía); C. Schütz, *Die Menschenrechte als Aufgabe theologischer Anthropologie*, en *Mysterium Salutis* (Zurich 1981), suplemento, 332-340. Algunas revistas han publicado números especiales sobre este tema: «Le Supplément» 125 (1978) y 141 (1982); «Concilium» 144 (1979), con el título *La Iglesia y los derechos humanos*; «Pro Mundi Vita» (enero 1979).

La percepción en su plenitud de los derechos humanos se ha ido realizando en la historia de forma progresiva. En muchos casos dependió de la evolución sociocultural, que, al liberar al hombre de numerosas trabas, lo llevó a tomar conciencia de su dignidad y de sus derechos. Un ejemplo típico de esta dialéctica nos lo brinda el reconocimiento de la dignidad y de los derechos de la mujer, en cuanto persona humana de pleno derecho, que hacía inmoral toda segregación de tipo sexista (cf. *Gaudium et spes*, 20 y 60), tras largos siglos en que en la sociedad cristiana reinó cierto antifeminismo, cuya historia y situación actual hemos examinado en *La femme. Antifeminisme et christianisme* (1975). Algo parecido ocurre con el derecho a la vida y al ideal cristiano de no violencia, entendidos cada vez más como contrarios al mantenimiento de la pena de muerte (cf. nuestra obra *Chrétiens et peine de mort* [1978]). «Concilium» le dedicó el núm. 140 (1978): *Pena de muerte y tortura*.

²⁵ Véase la bibliografía sobre este tema al final del capítulo.

lidad designada por ella, ¿puede articularse con la ley natural, cuyo sentido acabamos de resumir?

La ley de Cristo no es otra cosa que «la gracia del Espíritu Santo, que nos es dada por la fe de Cristo» (Suma teológica I-II, q. 106, a. 1). Designa, por tanto, una realidad totalmente distinta de la ley natural, que se remonta a la creación del hombre (lo que confiere a estas dos leyes un origen divino). Pero lo que caracteriza a la ley de Cristo es, ante todo, su trascendencia y su eficacia. *Su novedad no reside en una nueva legalidad, sino en algo que supera la idea misma de ley, que es la gracia y la presencia del Espíritu de Dios.* Esta presencia de la gracia tiende a transformar al hombre para convertirlo en hijo adoptivo de Dios. Es causada por Cristo, ya que él posee en plenitud este Espíritu. Cristo es autor de esta ley porque la realizó en plenitud; él es la ley «nueva» personificada (nueva con respecto a la antigua, el decálogo, que él viene a cumplir y superar); él es una especie de norma viva que el cristiano debe imitar.

El contenido de esta ley de Cristo es esencialmente el amor de caridad que viene de Dios, el mismo amor por el cual Dios se ama a sí mismo y ama a cada ser humano como a un hijo. Este amor, efecto de la gracia y difundido por Cristo, inaugura una *vida nueva* antes de transformar a los hombres, despertarlos al amor de Dios y reunirlos en un pueblo y en una humanidad unificada y reconciliada (que santo Tomás identifica con la Iglesia, *Suma teológica* III, q. 8, a. 3). Además, *esta ley de Cristo es una ley de libertad*, pues, por su modo propio de actuar, la ley de gracia y de amor no puede destruir lo más específico que hay en el hombre, su libertad. El aspecto impositivo, incluido en la idea de ley, no es ya lo que mueve a la decisión, sino que queda casi olvidado en la irradiación del amor, el cual actúa no como una norma extrínseca, sino como un dinamismo en expansión. Por eso pudo Pablo decir: «El justo queda exento de la ley» (Rom 7,1-6). Y escribió santo Tomás: «El Espíritu Santo nos inclina de tal manera que nos hace obrar voluntariamente, pues nos hace amigos de Dios. Por eso los hijos de Dios son libres, pues el Espíritu Santo los lleva por amor y no a los esclavos, por temor» (*Suma contra los gentiles*, 4, 22).

La relación de esta ley de Cristo con la ley moral natural no es otra cosa que una forma de la relación entre gracia y naturaleza: la gracia no destruye a la naturaleza (humana), sino que la perfecciona, según un viejo axioma teológico²⁶. En otros términos: el

²⁶ Cf. la obra de B. Stöckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Roma 1962). Pero, sobre todo, debe

amor evangélico es una vida nueva que transforma al hombre en todo su ser, y esta ley nueva asume las exigencias éticas de la naturaleza humana (obra de la voluntad creativa de Dios) para llevarlas a su cumplimiento pleno y elevarlas a la dignidad de actividades de hijo de Dios. En este sentido puede decirse que *la caridad es el alma de la vida moral renovada*²⁷. En efecto, el amor supone siempre un objeto que se ama por sí mismo, por su bien; supone otra realidad que esté ante él (algo parecido a lo que ocurre con la libertad en el plano natural) y que está llamado a transformar. Y esta realidad no es otra cosa que lo que la tradición llama naturaleza humana en su plenitud (cuerpo y alma, naturaleza y libertad en el sentido moderno de la palabra).

La dialéctica de transfiguración del ser humano por la gracia se precisa analizando la correspondencia entre las exigencias evangélicas y las propiedades de la naturaleza a las que se refieren.

1. *Exigencia universalista*²⁸. Por definición, el mensaje evangélico quiere ser universal, se propone a todos los hombres sin distinción de raza o de civilización. Contenido ya en germen en la promesa que, por medio de Abrahán, Dios dirige a todas las razas de la tierra (Gn 12,3), se explicita en el Nuevo Testamento con claridad: el evangelio debe anunciarse a todos los hombres (Mt 28, 19; Mc 16,15; Hch 1,8, etc.), sin distinción entre judíos y paganos (Gál 3,28). Toda la misión de la Iglesia —congregar a todos los hombres en Cristo— sólo tiene sentido gracias a este universalismo, expresado en el término «catolicidad».

Ahora bien: ¿qué implica de hecho esta universalidad? Sólo tiene sentido si el mensaje cristiano se dirige a la universalidad de todos los comportamientos humanos. La vida nueva, a la que llama Cristo, debe recaer sobre todos los actos del hombre. Este universalismo significa que el mensaje moral de Cristo *se dirige a la vez a todos los hombres y a la totalidad de cada hombre*, es decir, a lo que lo constituye en su *especificidad*. Esta invitación supone en todo hombre *una receptividad* que sea como el soporte de la universalidad. Si todos los seres humanos, además de su comunidad

consultarse la obra clásica de De Lubac *El misterio de lo sobrenatural* (Barcelona 1970). Véase también Y. Congar, *Variations sur le thème «Loi-Grâce»*: RThom 71 (1971) 420-438 (bibliografía).

²⁷ Cf. la obra clásica de G. Gillemán *Le primat de la charité en théologie morale* (Brujas 1951), así como tres artículos de R. Carpentier sobre este tema, aparecidos en NRT 83 (1961) 3-24; 225-270; 492-509.

²⁸ Resumen de nuestro artículo *La morale chrétienne est-elle à la mesure de l'homme?*: «Études» (noviembre 1966). Más detallado es el artículo *Y a-t-il des normes morales universelles?*: RevSR 55 (1981) 170-188.

de orden biológico, no poseyeran caracteres comunes de orden típicamente humano, si no participaran en una realidad común a cada uno, no podrían verse afectados todos ellos por la «buena noticia».

Esta llamada universalista a convertirse en hijos de Dios sólo tiene sentido si, en cada ser humano, puede encontrar una predisposición o evocar un eco salvífico. Si los hombres estuvieran separados inexorablemente en lo más profundo de ellos mismos, como si fueran bloques aislados y heterogéneos, cerrados en sus singularidades, sería imposible todo diálogo, toda comunidad profunda (como la del reino de Dios). El mensaje evangélico, que aspira a reunir a los hombres en una verdadera unidad, carecería de fundamento o sólo podría afectar a algunos elementos superficiales y accesorios, dejando escapar lo mejor del hombre. En resumen, esta vocación cristiana, que no quiere hacer acepción de personas, que considera a todos los hombres iguales en dignidad, supone en todo hombre una especie de fondo común, que debe significar lo que es el hombre, lo que hay de esencial en él, es decir, su naturaleza.

2. *Exigencia personalista*. Por otro lado, este mensaje universalista se propone también como un diálogo inefable y único de cada ser humano con Dios. La vocación ofrecida al hombre reviste, más allá y a través de su aspecto común, una singularidad y un estilo propio de cada uno. En otros términos: se halla implicada la persona humana en su *singularidad y unicidad*, tal como la hemos descrito anteriormente al hablar de la conciencia. La universalidad de la llamada divina debe realizarse, por tanto, de un modo singular. Pero conviene subrayar claramente que este aspecto personalista del problema debe quedar integrado en el universalista. La atención concebida a la persona, en cuanto interlocutora de Dios, no debe traducirse, en el plano ético, en la negación de lo que hay de común entre las personas. De ese modo sería imposible lograr la unidad buscada o no sería sino una denominación exterior, una especie de mezcla de realidades aisladas. Y esta exigencia surge en el seno mismo de la persona, que no puede realizar su vocación si no es *por el intercambio y la comunión* (la persona es un ser relacional, cuya vocación es amar)... Y comunicar supone un terreno común, que permite el encuentro. Tal singularidad personal no puede ser más que un modo particularizado, una variante de una vocación común, que expresa una exigencia de fondo, una estructura común, lo que la tradición llama naturaleza humana.

Como hemos visto antes, el amor-caridad, que es el alma de la vida moral, cuyas exigencias se expresan por la ley natural, sigue

siendo el criterio de un amor auténtico. De lo contrario, en nombre del amor más idealizado se pueden legitimar muchos comportamientos desviados, mientras que el amor anunciado por Jesucristo postula la valoración de las exigencias éticas naturales queridas por el Creador, y que pueden ser esclarecidas por la razón humana iluminada por la fe.

Lo mismo ocurre con la persona humana, cuya vocación es amar. También en ella el recuerdo de la función de la ley natural evita caer en los excesos de cierto personalismo que desemboca en una moral de pura situación. En efecto, la persona humana no puede ser criterio de moralidad a no ser porque es *expresión particularizada de una realidad universal, la naturaleza humana* que aquélla individualiza. De no ser así, la invocación del carácter único y original de la persona como sujeto de decisiones podría llevar a un subjetivismo radical. Esto revela la ambigüedad de una invocación de la persona hecha al margen de su inserción en el contexto de la naturaleza humana.

3. *Ley moral e historia de la salvación.* Santo Tomás de Aquino tuvo el mérito de presentar una síntesis armoniosa que reagrupaba las diferentes instancias de la ley divina en la historia de la salvación. Esta historia aparecía dividida en dos etapas. Una de ellas era una preparación a la venida de Cristo (Antiguo Testamento), y está representada, desde el punto de vista ético, por el decálogo, que no es más que el recuerdo hecho por Dios de las exigencias morales de la ley natural en el marco de una cultura semítica determinada y en una forma histórica positiva. La teología tradicional la llamaba «antigua ley». La otra etapa es la realización de la salvación en Jesucristo (Nuevo Testamento). Esta «nueva ley» no es otra que la del amor y de la gracia divina, como hemos visto antes. Su efecto, desde el punto de vista ético, fue esencialmente el de conferir al amor de Dios y del prójimo (los dos primeros mandamientos del decálogo) un papel más importante en relación con los demás mandamientos: ser como el alma que les confiere vitalidad por el dinamismo divino de la gracia.

Así, la ley antigua y la ley nueva son las dos etapas de una ley única que se despliega a lo largo de la historia de la salvación. Y lo que interesa en esta síntesis es entender de qué manera *se inserta la ley natural como tercer término*, en la dialéctica de realización que une a las dos primeras. La ley natural, efectivamente, no puede ponerse en el mismo plano que las otras dos, la ley antigua y la ley nueva, que están en relación directa con el papel de Cristo en la historia y que hacen referencia a su encarnación y redención (la

primera en cuanto preparación y prefiguración, la segunda como realización y cumplimiento). Por el contrario, la ley natural (divina también, pero por otra razón) se sitúa en otro plano, el de la creación, que abarca toda la historia de la salvación, como una estructura de fondo, que expresa la voluntad creadora de Dios y se manifiesta por las tendencias profundas del ser humano de las que se ocupa la razón. Esta ley divina natural se ha visto en cierta forma modulada en las dos etapas de la historia de la salvación por cada una de las dos leyes: la antigua y la nueva.

d) Las leyes humanas²⁹.

Consideraremos dos aspectos muy diferentes: el de la leyes civiles del Estado y el de las leyes canónicas de la Iglesia.

1. *Las leyes civiles.* Cada sociedad está ligada a una cultura y a una historia y tiene un modo particular y contingente de concebir las relaciones sociales. Por eso, las normas de la ley natural no bastan, por ser demasiado universales. Deben ser determinadas, aplicadas a cada tipo de sociedad, según la estructura procedente de la geografía y de la historia. Estas leyes humanas (o positivas) reciben su legitimidad de la relación que tienen con la ley natural, a la que determinan. El vínculo moral creado entre ellas y las conciencias de los ciudadanos no es puramente exterior, pues afecta a una realidad profunda del hombre: la necesidad de realizarse en el seno de un grupo social. Por eso, *toda ley aspira a su interiorización; se dirige a la conciencia moral* como si fuera una llamada y una pedagogía.

Las leyes positivas, por el hecho de *expresar una cultura particular*, tienen caracteres y determinaciones que pueden presentar divergencias con las leyes de otros países, como decía Pascal: «Verdad a este lado de los Pirineos, error al otro» (*Pensamientos*, 230). *Estas divergencias no contradicen la universalidad moral de la ley natural* que las leyes deben aplicar o determinar. La divergencia sólo se da en el plano cultural. Así, por ejemplo, en materia de circulación por carretera, dos países pueden tener dos reglamentaciones opuestas (en uno circular por la izquierda, en otro por la derecha). Bajo esta aparente divergencia se expresa una misma exigencia universal de justicia: no atentar contra la vida y los bienes de otro y, para ello, circular sólo por una de las mitades de la calzada, evitando así las colisiones. La influencia de la ley natural sobre las positivas se ejerce en el nivel fundamental en que la natu-

²⁹ Análisis teológico detallado en nuestra obra *Loi de Dieu*, op. cit., capítulo IV.

raleza humana universal se expresa en las particularidades de las culturas históricas, poniéndolas al servicio del hombre.

La finalidad de la ley es la promoción del bien común (conjunto de condiciones y de estructuras que pueden permitir a cada uno realizar su fin particular), y una ley no puede referirse más que a actos moralmente buenos, es decir, que contribuyan a la realización del hombre. Por el contrario, si una ley prescribe actos inmorales, pierde su legitimidad, su conexión con la ley natural y se convierte en ley injusta que no obliga en conciencia. Esta relación entre la ley, incluso la civil, y la ley moral no debe perderse nunca de vista, sobre todo en una época como la nuestra, en que el crecimiento y la complejidad de las relaciones sociales han llevado a una proliferación de leyes, de decretos, de reglamentos, ante los que el simple ciudadano se encuentra perdido. Se trata de un problema de justicia política, que no podemos abordar aquí: ¿cómo evitar que, debido a una legislación cada vez más extendida, que implica una acentuación del papel del Estado, éste no caiga en el *exceso del autoritarismo* y en una planificación estatal que prive a los ciudadanos de toda ocasión de ejercer una verdadera responsabilidad? Para evitar este peligro, la enseñanza social ha subrayado siempre la importancia de los *cuerpos intermedios* (entre el ciudadano y el Estado, como los sindicatos, municipios, regiones, asociaciones diversas, etc.) y del *principio de subsidiariedad*: todo lo que no afecta directamente al bien común debe confiarse a la responsabilidad de los ciudadanos, a los que el Estado debe ayudar y proteger³⁰.

Para un cristiano, la construcción de la ciudad terrestre por la obediencia a las leyes civiles, que debe integrar en la visión global de sus relaciones con Dios, que le llaman a ayudar a construir su reino desde aquí abajo, participando activamente en la formación de una ciudad más justa, más solidaria, lugar de encarnación del amor cristiano. (Los problemas concretos que se plantean en el campo jurídico se tratarán en el capítulo sobre el derecho del tomo V de esta *Iniciación*).

2. *Las leyes de la Iglesia (canónicas)*³¹. Puede parecer paradójico hablar de leyes en la Iglesia, pues debería bastar con el Espíritu

³⁰ Sobre todos estos problemas de ética social se puede consultar nuestro tratado *Morale sociale pour notre temps* (París 1971) cap. II.

³¹ Sobre la teología del derecho canónico, cf. el número 57 de RSPHTh (1973): *Pour une théologie du droit canonique* (artículos de Rouco-Varela, Hoffmann, Dombois y Congar); «Concilium» 28 (1962) y nuestro estudio *Le droit canonique au service de la charité du Christ*: «Année Canonique» 14 (1970) 25-40. Sobre el nuevo Código, cf. «Concilium» 167 (1981): *La revisión del derecho canónico: ¿Una oportunidad perdida?*

de Dios que actúa en el hombre: la nueva ley del amor inaugurada por Cristo es la única ley que debe vivir la Iglesia. Esta objeción nace en el contexto evocado anteriormente, el de una concepción de la ley extrínseca al hombre, y en la que se perfila siempre una amenaza de imposición. Por el contrario, las cosas cambian si recordamos el objetivo de la ley para un cristiano y, sobre todo, de una ley en el seno de la Iglesia, donde el vínculo entre los miembros es más íntimo e interior que en el caso del Estado: la ley sólo tiene sentido en la medida en que encarna la ley natural, que para un cristiano debe estar animada por el amor. Por eso la Iglesia también necesita leyes humanas, pero a condición de concebirlas de forma más interiorizada que las leyes civiles.

La ley eclesíástica parece *exigida por la debilidad humana* (Gál 5,17-18). Basta con reflexionar sobre las condiciones concretas en las que se realiza el progreso moral, a través de peligros y tentaciones, para comprender la necesidad de una ley positiva. El cristiano no posee más que las arras del Espíritu (2 Cor 1,22) y nunca consigue librarse por completo de la posibilidad de pecar y de errar; está sometido a la tentación y al riesgo de engañarse, tomando como insinuaciones de la gracia ciertos productos de su imaginación (peligro de iluminismo). Así, pues, es indispensable una norma objetiva de conducta y, durante esta vida terrestre, marcada por la imperfección y la precariedad, la ley escrita es necesaria hasta en la Iglesia.

Además, *la misma condición humana exige tales leyes*. El hombre no es espíritu puro; su vida espiritual implica siempre una participación sensible y corporal (por ejemplo, en la liturgia), manifestación y expresión de la vida interior. Si el amor a Dios exige su traducción en el comportamiento humano global, con mucha más razón deberá ocurrir esto con el amor al prójimo, que debe verse facilitado por estructuras comunitarias reguladas por la Iglesia.

Finalmente, esta ley positiva eclesíástica es *exigida por la naturaleza de la Iglesia*, que, si bien es misterio de Dios, también es comunidad humana inserta en la historia y en las culturas. No es una comunidad puramente espiritual de hombres perfectos. Al estar dirigida al hombre en su totalidad, su actividad de continuadora de la obra de Cristo reviste la misma estructura que la de su Cabeza, actividad encarnada y, por tanto, socialmente organizada. Sin embargo, esta legislación de la Iglesia no puede entenderse más que al servicio de la gracia y de la ley de caridad. Además, no debe hacer recaer una pesada carga sobre los cristianos, sino iluminar y proteger su libertad interior movida por la gracia, que demuestra su autenticidad por la obediencia a la ley, considerada como manifestación de la voluntad de Dios a través de sus representantes

humanos. Sin embargo, esta ley canónica sigue estando *en un segundo plano*; en cuanto ley humana, y hasta eclesiástica, *no tiene ninguna eficacia en el orden de la salvación*. Su finalidad es mostrar la grandeza del ideal y facilitar el uso fructífero de la gracia, indicando a la libertad del creyente el sentido de su docilidad a la moción divina que lo invita a la acción³². Esta finalidad constituye la *originalidad del derecho canónico* (que no debe concebirse como un calco eclesial del derecho civil), al estar enteramente orientado hacia el desarrollo del pueblo de Dios.

La historia de la Iglesia muestra además que siempre ha considerado el ejercicio del poder legislativo en su seno como una necesidad para la realización de su misión espiritual. De hecho, a lo largo de los siglos se desarrolló una legislación canónica procedente de los diversos órganos de dirección de la Iglesia, papas, concilios, obispos, expresiones del poder magisterial, que daban a esta legislación un aire específico muy distinto del de la legislación civil. En efecto, como toda autoridad dentro de la Iglesia, esta función canónica se sitúa en una *finalidad de servicio* (a este respecto, el nuevo Código de Derecho canónico se inserta en la prolongación del espíritu del Concilio Vaticano II). La Iglesia recibe su poder de Cristo, autor de la nueva ley (de amor y de libertad), y por eso, en su función legislativa, tiende siempre a manifestar los caracteres propios de la ley evangélica mencionados anteriormente y a ser de esa manera uno de los caminos del amor que, lejos de disminuir la obediencia debida a la ley, la hace surgir de una zona más interior y más libre, la zona en que actúa el Espíritu de Dios.

Señalemos, finalmente, que esta función magisterial legislativa de la Iglesia no se limita a la promulgación de leyes canónicas. Su finalidad la abre a un ámbito mucho más vasto, que coincide con la misión global de la Iglesia de guiar al pueblo de Dios, de traer a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad la luz de la fe en el seno de los problemas que afectan, de cerca o de lejos, al destino humano. En ella está representada toda la función de docencia y magisterio, sea dogmático o ético, que se difunde y proclama por las encíclicas pontificias u otros documentos procedentes de la jerarquía: constituciones y declaraciones conciliares, alocuciones papales, documentos episcopales, etc.³³ Por su naturaleza, estos

³² S. Th. I-II, q. 106, a. 1.

³³ A este respecto se plantean dos problemas importantes, que es preciso señalar. En primer término, ¿cómo explicar que el magisterio de la Iglesia tenga competencia para juzgar problemas profanos, de orden natural, como los relativos a la ética sexual o a la ética social en general; las relaciones entre capital y trabajo, la paz mundial o el subdesarrollo, etc.? La luz de la revelación

actos de la autoridad eclesial revisten más o menos el carácter de leyes, de directrices, llamadas a ser acogidas por las conciencias de los creyentes como elementos decisivos para el discernimiento de que debe dar prueba todo cristiano que quiera ser testigo de su fe³⁴.

El temor de nuestros contemporáneos al recrudescimiento del legalismo (sobre todo en la Iglesia) no debe llevarnos a subestimar la función de la ley, función esencialmente pedagógica, vinculada a la condición humana de espíritu encarnado, de persona inserta en una comunidad, llamados ambos a progresar en una historia que es también historia de la salvación. La temporalidad de la ley, que obliga a adaptarla continuamente a las nuevas necesidades, no debe hacernos olvidar esta finalidad permanente. Vivida en el tiempo, entre un «ya» y un «todavía no», nos obliga a no perder de vista que la marcha hacia el término escatológico se realiza a costa de múltiples renunciaciones a satisfacciones o placeres, que tenemos el peligro de absolutizar o revestir de una carga afectiva indebida. En el fondo, eso es lo que recuerda toda ley humana escrita, al servicio de la ley fundamental por la que el Dios oculto nos llama e invita a imitar a Cristo y a manifestar su amor por el cumplimiento de su voluntad. Es algo parecido a lo que escribía, refiriéndose a toda ley, un especialista en Freud: «Al hacer entrar en juego el deseo, la ley da testimonio del Otro allá donde falta, en la ausencia. Por eso se escribe»³⁵.

(fundamento inmediato de la competencia de la Iglesia), si bien se refiere de suyo al dato religioso, abarca toda realidad natural, por su relación con la salvación y el crecimiento del reino de Dios que comienza ya ahora (se trata de la relación ontológica entre la ley de Cristo y la ley natural que hemos señalado antes). Sobre este importante problema del fundamento de la autoridad de la Iglesia en materia de ética social, remitimos a nuestro tratado *Pour une théologie de l'âge industriel*, caps. VI y VII, pp. 283-393. En segundo lugar, el funcionamiento del magisterio plantea el problema de su conciliación con la legitimidad de la libertad del teólogo en su investigación o del simple cristiano ante las opciones o compromisos en la acción temporal. Sobre todos estos problemas, considerados en su contexto actual, cf. nuestro estudio *Le magistère moral de l'Église: «La foi et le temps»* (Tournai, julio-agosto 1981) 311-333.

³⁴ Hemos catalogado y analizado, en su contenido y evolución, los documentos de la Santa Sede sobre ética social (familiar, económica, cultural y política) en el volumen 18 y último (segunda parte: *Église et société*, siglos XIX y XX) de la *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, publicada por G. Le Bras y dirigida en la actualidad por J. Gaudemet (París 1983). En esta misma obra se presenta una visión de conjunto de la enseñanza social de la Iglesia en respuesta a las necesidades de nuestro tiempo. Esta enseñanza se resume en el tomo 2 del manual *Vivre en chrétien au XX^e siècle* (1977).

³⁵ D. Vasse, *Un parmi d'autres* (París 1978) 8.

CONCLUSION

La complejidad de las materias tratadas en estas páginas oculta numerosos interrogantes, que sería imposible examinar en el marco de una iniciación teológica. Pero lo esencial era mostrar de qué manera la dialéctica que articula la conciencia y la ley, tantas veces opuestas en nuestro tiempo, está en el corazón de todo progreso humano, marcado a la vez por el progresivo refinamiento de las conciencias individuales y por la capacidad de una sociedad de darse leyes que estén al servicio de las personas. A propósito de esta dialéctica se puede evocar la comparación clásica de las condiciones para una navegación correcta. Para conseguir el fin deseado, el navegante no puede contentarse con consultar su brújula, aun cuando ésta siga siendo el instrumento esencial para una travesía correcta. Aunque mantenga firme la dirección elegida en función de su conocimiento del norte, corre peligro de desviarse de su ruta sin darse cuenta, por efecto de los vientos o de las corrientes marinas. Por eso necesita otro criterio objetivo. Debe situar exactamente su posición en el plano, calculando su punto mediante los datos que se le imponen (altura de un astro, diferencia horaria con el meridiano de origen). Si se compara la conciencia con la brújula, la ley correspondería a la necesidad de determinar el punto geográfico que permite situarse de verdad en el progreso ético.

Esta doble exigencia adquiere para el cristiano todo su sentido, consistente en expresar su condición de hijo de Dios, que puede encontrar en sí mismo, en su conciencia, el contacto ético con Dios, pero al mismo tiempo su condición de hijo adoptivo débil y frágil, que necesita una mediación visible, un punto de referencia objetivo en su marcha incierta *per speculum et in aenigmate*, mediación de una ley que le invita a aceptar libremente la necesidad que ella impone para responder a un amor cada vez más exigente.

BIBLIOGRAFIA

El estudio de la conciencia y de la ley, en cuanto instancias fundamentales de toda ética, debe situarse siempre dentro de una visión general del problema moral. Hemos intentado esta presentación global del problema en el largo artículo *Morale* de la enciclopedia *Catholicisme* IX (París 1982) 692-727; cf. también el primer tomo de nuestro manual *Vivre en chrétien au XX^e siècle. I: Le sel de la terre* (1976).

1. La conciencia

Además del manual de Ph. Delhaye *La conciencia moral del cristiano* (Barcelona 1969), con excelente información histórica, señalaremos las siguientes obras, que subrayan la actualidad del tema:

G. Leclercq, *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale* (París 1949).

G. Madinier, *La conscience morale* (París 1955).

B. Oliver, *La conscience chrétienne* (Bruselas 1958).

Varias obras colectivas adoptan un enfoque multidisciplinar y subrayan la complejidad del problema:

La conciencia cristiana (Barcelona 1967).

Conscience. Theological and Psychological Perspectives (Nueva York 1973).

J. Fuchs (ed.), *Das Gewissen* (Düsseldorf 1979).

G. Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella 1977).

A. Hortelano, *La conciencia moral de hoy* (Madrid 1971).

El libro de J. Stelzenberger *Das Gewissen* (Paderborn 1964) destaca por la calidad de su información histórica. El de A. Molinaro y A. Valsecchi, *La coscienza* (Bolonía 1971), intenta un enfoque moderno del problema. Finalmente tenemos un buen resumen tomista en R. C. de Haro, *La conciencia moral* (Madrid 1978).

La dimensión religiosa del problema está muy bien presentada en un artículo de A. Vergote, *L'accès à Dieu par la conscience morale*: ETL 37 (1961) 481-502.

Una bibliografía más detallada sobre los diversos problemas puede verse en las notas de pie de página.

2. La ley

Sobre el conjunto del tema, nos permitimos recomendar nuestro manual, que trata todos los aspectos del problema, *Loi de Dieu, lois des hommes* (París 1964); traducción española: *Ley de Dios, leyes de los hombres* (Barcelona 1979).

Para profundizar en la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre este tema véase el libro esencial del teólogo protestante U. Kühn, *Via caritatis. Die Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Gotinga 1965).

Las obras actuales sobre la ley se centran en dos puntos: el derecho natural y la relación entre ley y evangelio (teología de la ley). He aquí los principales títulos sobre estos problemas:

a) Ley natural y derecho natural.

Hemos consagrado varios estudios a este problema; además de la exposición de la doctrina tomista que aparece en la ya citada *Loi de Dieu* (pp. 34-116), véanse, en el volumen colectivo *Pratique du droit et conscience chrétienne* (París 1952), los dos estudios: *Évangile et droit naturel selon l'enseignement de l'Église catholique* (pp. 27-66) y *Évolution de la doctrine catholique sur le droit naturel* (pp. 189-222). Asimismo, *La doctrine du droit naturel selon saint Thomas*: «Bulletin du comité des études de St.-Sulpice» 23 (1958) 332-356. Las diversas corrientes que invocan el derecho natural (tradicional y revolucionaria) aparecen mencionadas en el resumen histórico *Le droit naturel, ses avatars historiques et son avenir*: «Le Supplément» 81 (1967) 282-324. Problemática actual resumida en el artículo *Pour une herméneutique du droit naturel*: RSR 59 (1971) 449-492 (con bibliografía hasta esa fecha).

Hay que citar tres obras generales: H. Rommen, *Le droit naturel. Histoire, doctrine* (París 1945); P. Delhaye, *Permanence du droit naturel* (Lovaina 1960); J. Fuchs, *Le Droit naturel: Essai théologique* (París 1960).

Las actuales discusiones sobre el derecho natural han provocado numerosos estudios. Desde el punto de vista de la filosofía del derecho se puede citar la obra colectiva *Le droit naturel* (París 1959), con un importante estudio de H. Kelsen. Cf. también:

F. Böckle, *El derecho natural* (Barcelona 1971).

C. E. Curran, *Natural Law and Contemporary Moral Theology*, en *Contemporary Problems in Moral Theology* (Notre-Dame, Estados Unidos 1970).

B. Schüller, *La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?*: NRT 88 (1966) 449-470 (destacamos este artículo por su aspecto positivo). Véanse también otros títulos en la bibliografía con que termina nuestro artículo citado anteriormente (*Pour une herméneutique...*, pp. 490-492).

Posteriormente, las discusiones se han centrado en la utilidad de una actualización de esta doctrina; véanse, en especial, las obras colectivas: *La Legge naturale. Storizzazione delle istanze della legge naturale* (Bologna 1970), y F. Böckle (ed), *Naturrecht in der Kritik* (Maguncia 1973) (importante por la exposición de argumentos en favor y en contra y por sus informaciones históricas). También:

A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (Viena 1973).

P. Delhaye, *Droit naturel et théologie morale. Perspectives actuelles*: RTL (1975) 137-184 (crítica).

M. B. Crowe, *The Pursuit of the Natural Law*: «Irish Theol. Quart.» 44 (1977) 3-29.

H. Reiner, *Hacia una fundamentación del derecho natural*: «Moralia» 2 (1980) 57-70.

De las obras protestantes, citemos:

A. Dumas, *Loi naturelle et irruption évangélique*: «Le Supplément» 81 (1967) 230-250.

Id., *La théologie de Karl Barth et le droit naturel*, en el volumen colectivo *Pratique du droit et conscience chrétienne* (París 1952) 67-98.

E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre* (Karlsruhe 1964).

En general, el protestantismo ha renunciado a una enseñanza explícita sobre el derecho natural, exceptuando el caso de Melancton, que se mantuvo fiel a esta doctrina (cf. nuestro artículo *Mélancton moraliste oecuménique*: RHPHR 4 [1982] 425-439). En nuestros días se puede apreciar un nuevo interés, dejando de lado a los tomistas protestantes como U. Kühn (cf. *supra*), un poco como consecuencia de la afirmación de B. Bonhöffer: «En la ética protestante se ha desacreditado la idea de naturaleza. Para algunos, se perdía totalmente en la noche de la iniquidad general; para otros, por el contrario, resplandecía con la luz de sus orígenes. Estas dos tendencias abusivas tuvieron como consecuencia la completa eliminación en el pensamiento protestante de esta idea, que fue abandonada a la ética católica. Esto significaría una grave pérdida para el pensamiento protestante, que se encontraba desorientado ante los problemas prácticos de la vida natural» (*Éthique* [Ginebra 1965] 114). Sobre este problema, véase la obra de T. Herr *Die Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart* (Munich 1972).

La historia del derecho natural fue iniciada por F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes* (Zurich 1954) (hasta santo Tomás); entre las numerosas monografías, véase O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Brujas 1931). Hemos subrayado una de las fuentes principales de esta doctrina en *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas* (París 1955); los fundamentos agustinianos han sido estudiados por K. Demmer, *Ius caritatis. Zur Grundlegung der augustianischen Naturrechtslehre* (Roma 1961); véase también la obra de U. Kühn citada anteriormente. Buen estudio de conjunto por G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano* (Roma 1964).

Sobre la historia profana, que no podemos detallar aquí, citemos únicamente a M. Villey, *Abrégé du droit naturel classique*, en *Archives de philos. du droit* (1951) 25-73.

La historia del derecho natural, principalmente en los tiempos modernos, ha suscitado, por su vinculación con la formulación de los de-

rechos humanos, dos importantes obras: Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (París 1954, trad. del alemán), y, sobre todo, E. Bloch, *Droit naturel et dignité de l'homme* (París 1976, trad. del alemán).

Señalemos, finalmente, para una información de conjunto de la doctrina y de la historia, el larguísimo artículo, de numerosos autores, *Naturrecht*, en el *Staatslexikon* (Friburgo 1957) tomo V, cols 929-984 (con bibliografía muy abundante).

b) Teología de la ley.

Son muchos los estudios consagrados a este tema. Resumen general del problema en *Loi de Dieu*, op. cit., 116-150, y en nuestro artículo *Loi et Évangile*, en *Dict. de Spirit.* IX (1976) cols. 966-984. Véase también la obra ecuménica *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (Ginebra 1981).

— Punto de vista bíblico:

P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster 1941) (clásico sobre este tema).

W. Gutbrod, *Nomos*: ThW 4 (1942) 1029-1077.

S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi nouvelle* (París 1953).

H. Cazelles, *Loi israélite*: DBS 5 (1957) 497-530 (muy completo).

E. Hamel, *Loi naturelle et Loi du Christ* (Brujas 1964).

P. Noll, *Jesus und das Gesetz* (Tubinga 1968).

A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart 1968).

M. Corbin, *Nature et signification de la loi évangélique*: RSR 57 (1969) 5-48.

A. Feuillet, *Loi ancienne et morale chrétienne dans l'épître aux Romains*: NRT 92 (1970) 785-805.

G. Siegwalt, *La loi, chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1971).

D. Sesboüé/S. Légasse, *Loi mosaïque*: «Catholicisme» 7 (1974) 1015-1027.

R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge 1975).

H. Schürmann, *L'impact des normes morales du Nouveau Testament sur la vie chrétienne*: DC (1975) cols. 420-426 y 761-766.

A. Feuillet, *Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes*: NovT 22 (1980) 29-65.

— Punto de vista teológico:

Además de la obra de U. Kühn *Via caritatis*, citada anteriormente, cf. también:

A. M. di Monda, *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso* (Nápoles 1954).

Y. Congar, *Variations sur le thème «Loi-Grâce»*: RThom 71 (1971) 420-438.

J. M. Aubert/R. Mehl/C. Yannaras, *La loi de la liberté. Évangile et morale* (París 1972). En él nos ocupamos del tema *La morale catholique est-elle évangélique?*, 119-158.

M.-D. Chenu, *La théologie de la loi ancienne selon S. Thomas*: RThom 61 (1961) 485-498.

P. Delhay, *La loi nouvelle dans l'enseignement de S. Thomas*: «Esprit et Vie» 84 (1974) 33-41, 49-54.

D. Mongillo, *Potere normativo della ragione nella legge nuova*: «Angelicum» 51 (1974) 169-195. (Destaca claramente el papel de la razón en la vida de Cristo; en este mismo sentido, cf. la obra de Horvath citada *supra*, nota 12, *Caritas est in ratione*).

E. Kaczynski, «*Lex nova*» in S. Tommaso: «Divinitas» 25 (1981) 22-23.

Los teólogos protestantes han tratado en numerosas ocasiones este tema, bien presentado por E. Wolf y W. Jörst, *Gesetz und Evangelium*: RGG II (1958) 1519-1552. (Abundante bibliografía, completada en cuanto a los títulos más recientes en nuestro artículo *Loi et Évangile*, citado anteriormente, así como en nuestra ponencia ante el VIII Congreso tomista internacional [Roma 1981]: *Nature de la relation entre «lex nova» et «lex naturalis» chez saint Thomas d'Aquin*, en *Actas*, t. VI, pp. 34ss [Ciudad del Vaticano 1982]).

Actualmente, los teólogos moralistas se hallan divididos en la discusión del problema de la *especificidad cristiana* en materia de moral y de cómo situar el impacto de la fe sobre la ética. Hemos analizado estas discusiones, que afectan a la repercusión de la enseñanza moral de la Iglesia entre los no creyentes, en dos artículos de la revista romana «*Studia moralia*»: *Pour une épistémologie de la morale chrétienne*, núm. 1 (1980) 83-106, y *Débats autour de la morale fondamentale*, número 2 (1982) 195-222. Cf. también *supra*, notas 11 y 33.

CAPITULO III

PERDON Y PECADO

[PAUL GUILLUY]

Este capítulo se limita a presentar el sentido cristiano del perdón y del pecado, situándolo en la perspectiva de la alianza que dio lugar al nacimiento de la teología dogmática. Efectivamente, lo que hace que el hombre tome conciencia del pecado o de la ruptura de la alianza es el don de la alianza y la revelación de Dios. Éste perdona a los hombres en el momento mismo en que les revela su servidumbre. El perdón precede a la revelación del pecado. En estas páginas intentamos exponer la perspectiva cristiana del pecado, tras las discusiones suscitadas estos últimos años, sobre todo desde el campo de las ciencias humanas. La bibliografía final ayudará a profundizar en los diferentes problemas exegeticos, históricos y teológicos suscitados en relación con este tema. El actual horizonte cultural nos permitirá comprender mejor la originalidad de la revelación bíblica.

I. LA CULPABILIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO: LA ALIANZA NATURAL

1. Situaciones

En el momento de definir las categorías morales fundamentales de pecado y perdón, inseparables en el cristianismo, el teólogo se encuentra algo desconcertado con respecto a la conciencia moderna de culpabilidad, que debe tener en cuenta para actualizar su discurso. Se encuentra con posiciones diversas e incluso opuestas que resultan difíciles de interpretar. Quizá vale la pena precisar un poco este punto.

1. El teólogo no puede dejarse desconcertar por la extraordinaria diversidad y complejidad que tiene que afrontar. Desde siempre, la moral ha matizado sus valoraciones y críticas según la situación concreta de los individuos y de los grupos. El problema de una

moral de situación¹ no es nuevo (el propio Jesús lo planteó ya a propósito del divorcio).

2. Tampoco debe dejarse desorientar por el análisis moderno de las responsabilidades, el cual, gracias a las ciencias humanas, descubre convivencias ocultas y encubrimientos sutiles que agravan las responsabilidades o bien la intervención de elementos atenuantes. Es una ayuda muy valiosa para una preocupación siempre presente en el moralista.

3. Lo que resulta ciertamente un tanto difícil es precisar los lugares socioculturales o identificar lo mejor posible el sentido moderno de la culpabilidad. Nos podemos preguntar si basta con atenerse a las obras de los filósofos moralistas, a las reflexiones eruditas de los científicos², a los juristas que observan la evolución de las leyes, a los sociólogos que observan el cambio de las costumbres, o a la literatura³, al arte⁴, al cine⁵, a los medios de comunicación social⁶.

4. La dificultad aumenta cuando nuestro Occidente, muy etnocéntrico y culturalmente colonizador, comienza a tomar conciencia de la *diversidad de las civilizaciones* y se pregunta por la posibilidad de un discurso moral universal.

5. La diversidad en el tiempo no es menor que en el espacio. Para definir las culpabilidades, ¿hay que considerar el progreso y responsabilidad de los más desarrollados técnicamente, y la inocencia o conservadurismo culpable de los otros?

¹ Cf. las alocuciones de Pío XII del 23 de marzo y 19 de abril de 1952 y el comentario de J. Fuchs: NRT (1954) 1073-1085, así como la instrucción del Santo Oficio del 2 de febrero de 1956 y el comentario de J. Fuchs: NRT (1956) 798-818.

² Cf. los físicos Einstein, Openheimer, Leprince-Ringuet; los biólogos Monod Rostand, Grassé, etc.; los médicos Bernard, Milliez o el economista Fournastié.

³ El problema de la culpabilidad ocupa un lugar importante en la literatura: Dostoievski, Péguy, P. Claudel, G. Bernanos, F. Mauriac, J. Green, por ejemplo. Sus obras han merecido la atención de ciertos teólogos: R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* (Munich 1951; trad. castellana: *El mundo religioso de Dostojewski*, Buenos Aires, Emecé); Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos* (París 1956); Ch. Moeller, *Littérature del siglo XX y cristianismo*, sobre todo t. I: *El silencio de Dios* (Madrid 1981), t. V: *Amores humanos* (Madrid 1975). También pueden verse textos comentados, especialmente de autores modernos, en Bouchez, *La faute* (París 1971).

⁴ Por ejemplo, el *Guernica*, de Picasso, o el *Miserere*, de Rouault.

⁵ Cf. J. L. Duhourcq, *Manifestación e interpretación del mal moral en el arte cinematográfico contemporáneo*: «Concilium» 56 (1970) 449-455.

⁶ Cf. J. Gritti, *Morales et Idéologies sur la place publique* (París 1970); id., *Culpabilité, péché sur les mass-media*: «Le Supplément» 120-121 (marzo 1977).

2. Negación e inversión de la culpabilidad

Más desconcertante es, sin duda, el movimiento de inversión de los valores y de su soporte cristiano. Considerar la creencia en Dios, fundamento de los valores, como alienación (K. Marx) o como neurosis (S. Freud) y al amor cristiano como inspirado en el resentimiento (F. Nietzsche) es algo que confunde e inquieta a muchos.

El que estos moralismos ateos coincidan en negar la culpabilidad ante Dios no impide que sus posturas se hallen enfrentadas en el plano humano: culpabilización del individuo, que no tiene otro juez que su propia conciencia o, por el contrario, culpabilización de la colectividad, del grupo, de la clase, pues el individuo ya no sería culpable en sentido personal, sino objetivo. La imposibilidad de solucionar esta contradicción puede verse confirmada en los borradores dispersos de la moral en migajas de un J.-P. Sartre.

Esta turbación y estas dificultades, lejos de dejar inerte al teólogo moralista, lo confirman en la idea de que el mundo moderno, al mismo tiempo que pone en tela de juicio a Dios y a la moral judeocristiana, también da testimonio, a su manera, de la imposibilidad de resolver los problemas del hombre sin hacer referencia a la trascendencia de un amor que exalta a la persona en una comunión divina, tal comunión es muy personalizante en el seno de las múltiples relaciones interpersonales y comunitarias.

De hecho, la filosofía, en su tradición más amplia, ha buscado en lo divino el sentido auténtico de la *alianza natural* de los hombres entre sí y con la naturaleza. La *alianza mosaica* ha revelado su carácter fundamentalmente interpersonal. La *alianza evangélica* ha supuesto su posible realización, por superación, en una alianza totalmente nueva en Jesucristo.

En cada uno de estos órdenes, la culpabilidad fundamental consiste en apartarse del amor divino, en romper la alianza. Supone la ruptura de la alianza de los hombres entre sí e incluso con la naturaleza. Además, en la coyuntura actual conviene distinguir estas alianzas y sus resortes de culpabilidad, observarlas, en su ámbito, de acuerdo con las ciencias humanas, para descubrir, por la reflexión filosófica, una llamada al amor divino no escuchada, en vez de deducir la culpabilidad a partir de la lógica de esta ruptura⁷.

⁷ Hablamos de alianza natural más que de naturaleza, con el fin de subrayar mejor la imposibilidad de hablar de la naturaleza sin la cultura que se inserta en ella ineludiblemente y sin la referencia obligatoria al hombre, a su conciencia. Queremos subrayar también que la relación del hombre con la naturaleza no es solamente de dependencia biológica y de dominio técnico,

3. Psicología y dimensión personal de la culpabilidad

La culpabilidad tiene, normalmente, una resonancia afectiva profunda. Su ausencia en el depravado o en el esquizofrénico o su exageración en la neurosis obsesiva son competencia de la psiquiatría⁸. El moralista se suele limitar a los casos más equilibrados, a la situación habitual, en que pueden observarse, con todo, las exageraciones escrupulosas, más frecuentes en otros tiempos⁹, y el actual debilitamiento del sentido de culpabilidad¹⁰. Intenta ver los grados concretos de libertad existentes en estas situaciones¹¹.

sino de armonía poética y contemplativa, de acuerdo creativo artístico y, ante todo, de colaboración en el amor y en la vida social.

⁸ Muchos psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas han estudiado el problema de la conciencia del pecado y de sus formas neuróticas. Cf. L. Monden, *La conscience du péché* (París 1965). Freud relacionaba la angustia con la fuente originaria de un inconsciente hereditario (el asesinato del padre por la horda primitiva) y con la tensión entre el impulso sexual naturalmente incestuoso y el principio de realidad; más tarde se fijó sobre todo en los impulsos agresivos y en la relación con el padre proyectada en el superego. Sus puntos de vista adquirieron perspectivas espiritualistas en J. Sarano, *La culpabilité* (París 1957); Ch. Baudoin/L. Beirnaert, *Culpabilité (sentiment de)*, en *Dict. de Spiritualité*; M. Oraison, *La culpabilité* (París 1974); S. Lebovici, *Les sentiments de culpabilité chez l'enfant et chez l'adulte* (París 1971); Ch. Nodet, *Psychanalyse et culpabilité*, en *Pastorale du péché*, op. cit.; id., *Psychanalyse et sens du péché* (1956), reproducido en *Psychanalyse et expérience humaine* (París 1982). Cf. también el punto de vista crítico de un profesional en este campo: P. Solignac, *La névrose chrétienne* (París 1976).

⁹ El problema del escrúpulo suscitó, en las generaciones precedentes, numerosas obras de moralistas y autores espirituales, por ejemplo, J. Jérôme, *Le scrupule* (París 1950).

¹⁰ El problema de las relaciones entre la libertad y la falta, desde el punto de vista filosófico, es el del acuerdo, dentro de la falibilidad, entre la necesidad racional y la libertad del querer. Son conocidas las dos soluciones extremas, cartesiana o spinozista, del absoluto de la razón y de la libertad, y de la falta como sinrazón y como decisión, así como las soluciones intermedias del desfase entre el absoluto del deseo y su fijación en objetos limitados (santo Tomás, Ricoeur).

Este mismo problema se plantea también en el plano teológico de la libertad y del «siervo arbitrio» (cf. la controversia Lutero-Erasmo) y de la libertad y la gracia. Sólo podemos mencionar estos problemas, mejor resueltos con la idea de alianza y de reciprocidad de las conciencias que con las de razón-voluntad, y naturaleza y falibilidad. Aquí se plantea el problema de los determinismos psicológicos y sociológicos cuya presión limita la responsabilidad. Cf. A. Vergez, *Faute et Liberté*: «Annales de l'Université de Besançon» (París 1969). Esta obra estudia el problema a través de toda la historia de la filosofía y, finalmente, en la psicología y criminología contemporáneas. Cf. también B. Häring, *La ley de Cristo I* (Barcelona 1973).

¹¹ Sobre el problema de la ocultación de la conciencia de culpabilidad, cf. Uleyn, *Actualité de la fonction prophétique* (París 1966); «Christus» 74 (1972): *La fin du péché. Déculpabilisation. De l'excuse à l'aveu. La force du pardon*.

La profundidad del sentimiento de culpabilidad no depende sólo de la emotividad psico-fisiológica, que se sumaría al juicio sereno sobre lo que, según la filosofía de cada uno, se considera como una mancha, un error o una debilidad, una falta o una injusticia. La emoción viene de algo más profundo que la racionalidad. Procede de la persona que se manifiesta en el acto moral¹².

El sentimiento de culpabilidad efectúa una ruptura en el seno de la identidad personal y de las relaciones con los demás, una ruptura interior entre el yo que juzga y el yo a quien condena, resonancia íntima de una ruptura experimentada en la relación con los otros. Podríamos citar los testimonios de Hegel, Durkheim, de los sociólogos, marxistas y psicoanalistas en el sentido de que las profundidades de la conciencia de culpabilidad se explican por sus fuentes interhumanas. Pero la apertura infinita de estas relaciones humanas revela su trascendencia, en vez de ocultarla, como pretenden estos autores.

Si bien es cierto, como subraya el Dr. Hesnard¹³, que una culpabilidad excesiva proviene de encerrarse sobre sí mismo mientras que la salvación está en la apertura a los demás, también es cierto que esta intervención del otro, rostro, mirada, persona o grupo, también puede suscitar angustia¹⁴.

Esta inquietud invierte el acuerdo inocente y la conciencia fervorosa de una intersubjetividad primaria y fundamental. El fervor del amor precede a la insatisfacción de una ruptura de la que uno se siente responsable. Sobrepassa el nivel de una psicología objetiva para elevarse al de una reflexión fenomenológica, que revela una situación existencial. Es fervoroso en el punto de partida. Tomar conciencia de sí en soledad angustiada frente al mundo, en situación de libertad desamparada que se siente culpable, no corresponde a la situación existencial primaria. La conciencia humana se despierta en la interconciencia. La conciencia de culpabilidad es siempre conciencia de haber herido a alguien. No es en la reflexión solitaria,

¹² Cf. J. Lacroix, *Philosophie de la culpabilité* (París 1977) 63-82.

¹³ A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute* (París 1949); *id.*, *Morale sans péché* (París 1954). Crítica en P. Ricoeur, *Morale sans péché et péché sans moralisme*: «Esprit» (1954) 393-412, y G. Rossi, *La riduzione del senso del peccato in «Morale sans péché»*: RTM 17 (1973) 9-51; *id.*, *Morale sans péché?*: «Recherches et Débats» 11 (mayo de 1955) (J. Lacroix, Dr. Eck, L. Beirnaert, J. Leclercq).

¹⁴ Cf. el análisis de la mirada cosificante en Sartre y del rostro interrogante en la obra de Lévinas. Donde más íntimamente se encuentra a Dios es dentro del vínculo interhumano, del que Hesnard espera la liberación del sentimiento de culpabilidad, y no en la intimidad solipsista y narcisista, que se atribuye al cristiano, ni en la objetividad de la naturaleza, como supone Sartre.

frente al mundo, donde se puede tomar conciencia de la inocencia, como pretende Rousseau, o de la culpabilidad, como piensan muchos existencialismos, sino en la relación con el otro, como refleja el análisis de un Max Scheler o de un Vladimir Jankélévitch.

El mundo moderno teme este aspecto angustiados y culpabilizante de la relación con el otro, hombre o Dios. Pero eso se encierra, como el Orestes de *Las moscas*, de Sartre, en una angustia solitaria en la que se ve sometido a la anónima condena del *Proceso*. Así, pues, las relaciones interpersonales pueden ser liberadoras en el amor, la amistad fraterna o el espíritu comunitario, y agobiantes y culpabilizadoras en la vergüenza, la sumisión servil y la dependencia de un paternalismo. La solución para liberarse de las falsas culpabilidades no es sustraerse a las relaciones interhumanas personalizadas, sino más bien lograr la calidad de una relación lúcida, sincera y justa (que hay que restablecer en conciencias abrumadas por sus escrúpulos), de tipo no feudal ni paternalista, sino comunitario y fraternal. Muchos movimientos intentan actualmente definirla, y los psicólogos tratan de liberarla de las dependencias inconscientes y culpabilizadoras.

Se proyectan fácilmente sobre Dios las relaciones de dependencia, que se rechazan, y de una bondad demasiado paternalista, que se rehúsa, y hasta de una misericordia cuyo humillante perdón no se solicita. El evangelio, incluso si se lee desde la perspectiva de la alianza natural, puntualiza la afirmación de que Dios no es un amo que culpabiliza, sino un padre misericordioso y de que, correlativamente, no hay posibilidad de resolver las culpabilidades interhumanas sin la mutua confianza que restablece el perdón.

4. Culpabilidad colectiva. Sociología y culpabilidad

Observando la acción de ciertos grupos sobre el desarreglo social, la sociología permite descubrir o contribuye a denunciar otra dimensión de la culpabilidad. Mediante un análisis de las estructuras, de los medios de acción de ciertas clases o de ciertos grupos y de sus poderes, consigue desvelar las responsabilidades de los mismos. Hace aflorar en la conciencia de los culpables y de las víctimas la culpabilidad que la ignorancia o la mala fe, la costumbre, la tradición, la referencia a la naturaleza o a la fatalidad ocultaban en el inconsciente de cada uno.

La sociología precisa el análisis de la situación de que parte el moralista para determinar las culpabilidades. Llama la atención de los políticos y de los juristas sobre la necesidad de corregir las injusticias y los malestares sociales.

La sociología intenta ser puramente científica y por ello trata de aclarar las opciones, no de inspirarlas, dejando en manos de políticos y moralistas la tarea de relacionar su acción con los principios de cada uno. Pero sería una ingenuidad no ver que algunos postulados y métodos sociológicos no son del todo inocentes desde el punto de vista filosófico y moral. Al determinar los parámetros que se van a utilizar (no es posible adoptarlos todos), ya se está eligiendo. Más todavía, se parte de una determinada concepción de la sociedad. La idea de disfunción hace referencia a valores. Se puede colocar como base de éstos la economía, la política, la cultura, la religión, la técnica, etc. Esto constituye una toma de postura, importante desde el punto de vista ético, que se manifiesta en la diversidad de escuelas. El moralista debe tener conciencia de ello. La sociología de la cultura puede contribuir a relativizar los juicios morales y hasta a suscitar ciertas inversiones en la valoración de las culpabilidades. Pero al descubrir que hay una analogía de estructuras bajo las diferencias históricas, ayuda también a deducir ciertas constantes en los juicios morales básicos¹⁵.

Puede llegar más lejos todavía, opinando, por una parte, que sólo existe la culpabilidad social, y por otra, que sólo ella puede inspirar válidamente a los poderes para reducirla lúcidamente. La sociología proporcionaría a los gobiernos la inspiración racional que le brindaban en otros tiempos los filósofos y moralistas.

Al tratar estos problemas de las relaciones entre la sociología, la ética y la política¹⁶ debemos limitarnos a subrayar que el hombre no está comprometido en una única solidaridad social global, objetiva y científicamente analizable; que la humanidad es una sociedad unitaria y totalitaria; que las personas tienen solidaridades diversas, cuyo pluralismo garantiza las libertades individuales y las responsabilidades interiores. Ninguna sociedad, ningún sistema puede proponer ni determinar un único modelo de culpabilidad ni emitir un juicio último sobre los comportamientos de cada uno. Esta culpabilidad pertenece al secreto de la conciencia. Lejos de comprometerlo, la moral auténtica y la referencia al misterio divino lo garantizan. Al reducir la moral a una pura ciencia de las costumbres

¹⁵ La antropología estructuralista de un Lévi-Strauss encuentra en las estructuras de pensamiento y de organización social de las tribus indias las analogías que permiten descubrir ciertas constantes en pensamientos y comportamientos diferentes de los nuestros, y que no llegamos a reconocer fácilmente.

¹⁶ La compenetración epistemológica entre la ciencia y la acción, entre la teoría y la praxis está ya presente en un Augusto Comte y, con mayor razón, en la sociología marxista, al igual que en la sociología general de M. Weber (cf. *El político y el científico* [Madrid 1984]) o en las obras recientes de A. Touraine y otros.

que sirve de base a una política científica¹⁷, se tiende fácilmente al estatismo, que no admite otra culpabilidad que la política. Una culpabilidad demasiado objetivada desaparece por falta de libertad interior.

Una sociología totalmente centrada en una oposición y en una crítica de dirección única puede contribuir, con su acción sociológica, a desestabilizar las mismas conciencias mediante las técnicas de lavado de cerebro practicadas por todas las dictaduras.

Hay que reconocer los servicios que el enfoque sociológico presta al moralista al desvelar culpabilidades estructurales y responsabilidades de grupo; pero no podemos pasar por alto las amenazas que implica una sociología que no tenga conciencia de los orígenes psicosociales de las solidaridades humanas.

5. Culpabilidad interpersonal. Psicosociología y culpabilidad

Cuando se registra una responsabilidad de grupo es importante precisar el grado de *responsabilidad de cada uno*. Es cierto que una falta humana, en la medida en que se la reconoce como responsable y personal, es puramente individual, sin solidaridad con la fuente, sin efectos sociales en la ejecución. Psicoanalistas y sociólogos ayudan a descubrir las influencias familiares, educativas y sociales que aclaran en parte el acto de la persona y transmiten a otros parte de su responsabilidad.

Pero sabemos lo inicuo que resulta el hecho de acusar global e indistintamente a todo un grupo, de hacer pagar a cualquiera de sus miembros la culpabilidad del conjunto, sea mediante consulta mágica como en la conciencia arcaica, mediante una vaga prevención o mediante el sorteo de rehenes.

El derecho ha progresado en la medida en que se ha preocupado por pasar de la culpabilidad global e indistinta a la búsqueda de los verdaderos responsables en el grupo y de culpables individuales. En la Biblia se observa el paso progresivo del sentido de la culpabilidad colectiva a la responsabilidad personal en la búsqueda de culpables y en la aplicación de las penas¹⁸.

¹⁷ Sabemos que L. Lévi-Bruhl llevó hasta el extremo la idea de reemplazar la reflexión moral filosófica por una ciencia de las costumbres que determina más objetivamente las obligaciones (*La morale et la science des moeurs* [París 1932]). En *Les deux sources de la morale et de la religion* (París 1932), H. Bergson quiso restablecer la auténtica moral de aspiración frente a esta moral sociológica de presión.

¹⁸ Cf. Jr 23,9s; Ez 13.

Sabemos también con qué facilidad surgen, en las masas y en las reuniones multitudinarias, las acusaciones globales contra razas o clases.

La psicología intenta determinar las culpabilidades personales dentro de los grupos, mediante el estudio más preciso de las funciones y categoría de cada uno, de los subgrupos influyentes, de las castas existentes en medio de las clases, así como analizando las responsabilidades en la acogida y transmisión de los rumores acusadores, la constitución de las mentalidades, las interacciones interpersonales difusas e influyentes que descubre la sociometría, etcétera¹⁹.

Por eso la culpabilidad, que no es ni puramente psicológica ni totalmente sociológica, se sitúa esencialmente en el plano intersubjetivo y de solidaridad comunitaria, en el punto de encuentro de la subjetividad (psicológica) y de la objetividad (sociológica).

Esta observación permite resolver la aporía del carácter subjetivo u objetivo de la falta. Si el bien es una cosa que hay que hacer, un valor que se debe respetar, una ley que se debe seguir, la culpabilidad está por entero en la intención subjetiva concreta, en la desobediencia a la legalidad abstracta. Pero si el bien está en la relación con el otro, en la alianza y el amor, el pecado está entonces en la ruptura de la alianza, en la infidelidad, en el mal hecho a otro. El objeto de la falta es alguien a quien yo hiero. Su presencia está en el corazón mismo de mi negativa, como una llamada y una acusación (y también una propuesta de perdón), más de lo que puedan estarlo un objeto, una ley o un valor. La relación con el otro, más concreta que éstos, surge de profundidades más universales.

Reconocer que la falta es ruptura de la alianza natural con los otros, con el Otro divino, implica la íntima complementariedad de lo objetivo y de lo subjetivo en toda culpabilidad.

Cometer una falta es herir a una persona. Cada persona, ser trascendente, posee una «dignidad», a diferencia de una idea, una ley y hasta un valor. Ella es la base de los valores, y no al revés. Lévinas lo subraya claramente²⁰.

La objetividad del mal se halla presente en toda realidad humana herida. En la miseria del pobre, en su hambre, en la delgadez del niño subalimentado, en el cuerpo y sufrimiento del torturado, en la profunda soledad del abandonado, de la mujer engañada, de las víctimas de incompetencias culpables, de los hombres

despreciados, explotados, de aquellos a quienes se engaña, que son objeto de celos o de desprecio, etc. La alianza natural ve en la persona una criatura de Dios; la antigua alianza, la imagen de Dios; la nueva, a Dios mismo.

6. Culpabilidad e historia

Comprometida en el carácter social humano, la culpabilidad lo está también en el movimiento de la historia, en la permanencia de las faltas antiguas y en la aparición de otros nuevos, en la fidelidad a las tradiciones morales o en los cambios de valoración de la culpabilidad.

La forma más superficial de tener en cuenta este dinamismo consiste en hacer referencia a las costumbres de la época como nueva regulación de la conducta, que cambia el sentido de la culpabilidad, en una sociedad antes puritana, y ahora permisiva en unos lugares y autoritaria en otros. En lo que respecta a la acción ética, la práctica teológica o la pedagogía moral, los problemas son urgentes y difíciles. Exigen, todavía más que una firme lucidez en el descubrimiento de las culpabilidades, la presentación clara y transparente de los ideales humanos y de las solidaridades interhumanas, en que, a corto o largo plazo, repercuten todas estas culpabilidades.

Más fundamental es el impacto que ha tenido sobre el sentido de la culpabilidad una concepción de la historia según la cual la culpabilidad está en el pasado y la salvación en el futuro. No hace falta subrayar las fuentes judeocristianas de este mesianismo algo milenarista²¹. Mesianismo truncado en el sentido de que su horizonte está esencialmente ligado a lo temporal, sin perspectiva divina personal, y de que une en un sólo bloque lo político y lo religioso. Lo religioso ha perdido progresivamente, en estos mesianismos, su carácter trascendente, interpersonal, humano-divino. Está perdido en un *Deus sive naturas*, en un *Deus sive humanitas* y hasta en un *Deus sive historia*, como dinamismo que se abre al futuro.

Fortalecido desde el siglo XVIII por los progresos irreversibles de la ciencia y de la técnica, y desde el siglo XIX por el lugar reconocido al hombre en la continua evolución animal, este sentido

²¹ Sobre el curso de los mesianismos judeocristianos en la Edad Media y en los siglos siguientes, véase H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I: *De Joachim à Schelling*; t. II: *De Saint-Simon à nos jours* (París 1979/1981); sobre las fuentes cristianas de las utopías y de los socialismos modernos, cf. H. Desroches, *Socialismes et sociologie religieuse* (París 1965) y *L'homme et ses religions* (París 1972).

¹⁹ Cf. los tratados de psicología social, por ejemplo, el de Stoezel.

²⁰ Cf. toda su obra.

positivo de la historia, en que todos se ven comprometidos, lleva a considerar que la culpabilidad se define como resistencia al movimiento de la historia, falta de fe en el progreso y negativa a participar en él. La fórmula puede ser una auténtica expresión de ética humana. Puede ser adoptada por la fe cristiana, que no es ajena a su inspiración original²². Todo depende de la forma en que se entienda la dirección del progreso y el sentido de la historia.

Pero esta misma fórmula presenta ciertos peligros en la medida en que, al convertirse en un mito, evoca la realización de una agrupación total de la humanidad en un futuro temporal necesariamente unitario, poco interesado por las personas y por la desaparición de las generaciones en la muerte. Es un sueño arreligioso, inspirado por una previsión científico-política de dominio tecnocrático de la naturaleza. Recuerda en cierta medida a la torre de Babel.

El error está, en este caso, en poner en el corazón de la historia humana una continuidad providencialista unitaria, estilo Bossuet, temporalizada, una necesidad que se vuelve racional (Spinoza) o espiritual (Hegel), un determinismo natural o cultural evolutivo, en lugar de hablar de una evolución complicada, de renovaciones de la alianza en un ejercicio de libertades recíprocas interpersonales y comunitarias, pluralistas, que la Declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas tuvo que defender frente a estas ideologías amenazantes.

Si hay un sentido de la historia, marcha en dirección hacia una humanidad cuyo futuro depende de la armonía de las distintas comunidades. Existen, pues, diferentes sentidos de la historia, incluso en el plano puramente temporal. La continuidad del desarrollo científico, en que el pasado se centró por completo en los nuevos descubrimientos, no determina el eje central de la historia ni la forma obligatoria de su evolución. La historia no caracteriza a cada período únicamente por sus medios de dominio de la naturaleza, sino también por sus obras de arte, sus logros humanos, sus personalidades ejemplares, sus obras de pensamiento, su vida religiosa, que contribuyen a la constitución de una humanidad eterna. Son realidades que se mantienen; no desaparecen por completo en el futuro que anuncian. Este aspecto de las historias del pensamiento, del arte, de la vida religiosa permite un diálogo entre generaciones que, en el plano de las culpabilidades que se deben denunciar, permite captar mejor los valores eternos y las reincidencias culpables en la variedad de los períodos y las analogías que los unen.

²² En un Teilhard de Chardin, por ejemplo.

Las culpabilidades deben descubrirse a través de la historia, esencialmente en las múltiples y diversas relaciones interhumanas. Algunas son permanentes, otras proceden de nuevas condiciones de vida. En el plano humano, la culpabilidad fundamental sigue siendo el rechazo de un espíritu general de fraternidad comunitaria, en la adaptación y los progresos o cambios nacidos de las condiciones nuevas de colaboración de los hombres para lograr el dominio del mundo. Que la ruptura con Dios, la ausencia de apertura religiosa debilite la resistencia a esta amenaza es algo que la Declaración de los derechos humanos reconoce, a su manera, al insistir en la libertad religiosa.

El concilio, por su parte, dirigiéndose, en la *Gaudium et spes*, al mundo en general, y observando, a pesar de una visión fundamentalmente optimista de la evolución de la historia, las distorsiones del mundo moderno (exposición preliminar, núms. 8, 9, 10; dignidad de la persona humana, 13-18; actividad humana en el universo, 37; en la segunda parte trata de las distorsiones en la familia, la cultura, la vida económico-social, política e internacional), propone a la humanidad la referencia a Jesús como forma de reducirlas.

7. Filosofía de la culpabilidad

De hecho, en la medida en que toda una parte de la filosofía moderna intenta constituirse al margen de lo religioso como si fuera una metalógica, una reflexión epistemológica global, una cosmología o una ontología alejadas de toda teología, de toda alianza natural de los hombres entre sí y con Dios; en la medida en que se aleje de la conciencia religiosa, que estuvo en su origen y que sigue estando en la cumbre de su sabiduría, le es muy difícil cimentar una ética y más todavía explicar la culpabilidad. De ahí la impresión de paradoja²³ o de ambigüedad²⁴ de la vida moral y la tendencia a rechazar la culpabilidad para caer en la anarquía de la pura libertad individual o en la opresión colectiva.

En los diferentes sistemas de moral estudiados en los capítulos anteriores, los que se refieren, al margen de Dios, a la razón, al ideal, a los valores, a la sociedad o a la naturaleza tropiezan con dificultades para armonizar autonomía y obligación, libertad y exigencia, responsabilidad y culpabilidad.

En efecto, dentro de nosotros hay alguien que nos condena, que es a la vez otro y nosotros mismos; ésa es la paradoja de la culpa-

²³ Cf. VI. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale* (París 1981).

²⁴ Cf. S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (París 1947).

bilidad, que la filosofía debe resolver por sus propios medios, los de la reflexión. A este fin puede recoger las sugerencias de las ciencias humanas, tal como nos ha parecido descubrirlas. Hay otro en lo más íntimo de mí mismo, pero sobre todo como presencia liberadora en la fundamental exigencia del amor y no en una fusión despersonalizante, en una presión que me hace esclavo o en una violencia que me aliena.

Esta reciprocidad, siempre vulnerable, se abre, por exigencia del pensamiento y del amor, a una presencia infinita «más íntima a mí que yo mismo». Su infinita generosidad es la fuente immanente y constante de mi existencia y de mi libertad. Los etnólogos ven la conciencia de la misma manifestada en todas partes en el presentimiento de un Gran Dios. La expresión más pura está, sin duda, en el «In ipso enim vivimus et movemur et sumus: ... ipsius enim et genus sumus» (Hch 17-28), en la cumbre de la sabiduría griega. Su presencia, al llamarnos a la existencia, nos pone en *situación fundamental de alianza* con ella, con los demás, con nosotros mismos, con el mundo que está en nosotros y a nuestro alrededor. La culpabilidad fundamental se sitúa en el menosprecio, rechazo o ruptura de estas alianzas. Todas ellas están en íntima relación con la alianza divina que las inspira. *Toda culpabilidad se sitúa en la infidelidad a las exigencias de este amor.*

No podemos subrayar aquí la concordancia de esta presentación con la concepción de la culpabilidad en las filosofías teístas estudiadas anteriormente.

Tampoco podemos señalar los callejones sin salida en que se ven aquellos sistemas filosóficos modernos que no aceptan estas concepciones interpersonales teístas. Nos limitaremos a evocar las filosofías del nosotros, de la intersubjetividad, que, influidas por la Biblia en la mayoría de las ocasiones, se esfuerzan en promoverlas y en remitir a ellas.

Los judíos Martin Ruber²⁵ y E. Lévinas²⁶ intentan liberar a la filosofía de la objetividad y a la antropología que se deriva de ella de los peligros de la objetivación, para orientarse hacia las filosofías de la relación en forma de YO-TU. E. Lévinas insiste en el carácter supraontológico de este plano de la relación con el otro: el plano

²⁵ M. Buber, en su crítica a un pensamiento objetivante y a un mundo injusto, intenta promover el sentido intersubjetivo de las relaciones humanas, el fervor religioso bíblico y hasídico y el socialismo comunitario: *La vie en dialogue* (París 1959); *Utopie et socialisations* (1977). Cf. Th. Dreyfus, *Martin Buber* (París 1981).

²⁶ Cf. una buena introducción a este tema en E. Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (París 1982).

ético. El rostro del otro me sitúa en un plano que trasciende el de la ontología, al despertar en mí una conciencia de responsabilidad del otro y al lanzar un desafío al vértigo de la culpabilidad: «tú no me matarás».

El pensamiento protestante ha puesto siempre la conciencia de culpabilidad en las fuentes de lo humano, en el corazón mismo del despertar de la conciencia de libertad en la forma primera de «albedrío esclavo». J. Nabert²⁷ refiere también la ruptura interior del yo a la ruptura con los otros. Superando el individualismo moral, observa que una de las formas esenciales del mal fundamental es la «secesión de las conciencias». No hay que reducirla solamente por el esfuerzo de reconciliación, sino por la obtención de la conciencia de una fraternidad original y fundamental. De la misma manera, para Paul Ricoeur²⁸, el desfase entre la infinitud de la aspiración y la finitud del yo puede explicar filosóficamente la falibilidad, pero la conciencia de culpabilidad real es incumbencia de la conciencia religiosa primitiva, espontánea, que la interpretación de los mitos de la caída permite poner al día y que se sitúa en una ruptura de la relación interpersonal con Dios y con los hombres, en una ruptura de la alianza. El encuentro con Dios es, por gracia, principio de esperanza en el corazón mismo de la falta, victoria sobre la postración de la muerte, que la filosofía, por su parte, no puede dominar²⁹.

Los filósofos católicos que siguen esta orientación son numerosos. Nos limitaremos a citar algunos de ellos: M. Nédoncelle, J. Mouroux, Gabriel Marcel, E. Mounier, J. Lacroix, la Escuela de la revista «Esprit», M. Clavel, J. L. Marion, etc.³⁰

Un G. Marcel, observador implacable de las culpabilidades mo-

²⁷ Cf. J. Nabert, *Éléments pour une éthique* (París 1943).

²⁸ Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. I: *L'homme faillible*; t. II: *La symbolique du mal* (París 1960); *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (París 1969).

²⁹ Así, Ricoeur relaciona la teodicea con la revelación más que con la filosofía.

³⁰ Algunos siguen a Kant en la crítica de una metafísica abstracta y prefieren la realidad más concreta de un personalismo ético comunitario, ontológicamente más elevado (M. Clavel, *Critique de Kant* [París 1980]). La lógica es entonces dialogal, socrática (G. Marcel, M. Clavel). La perspectiva comunitaria (E. Mounier) se convierte cada vez más en conciencia de las fuentes intersubjetivas del ser humano, de la reciprocidad fundamental de las conciencias (M. Nédoncelle) y de la superación de una ontología objetivista para concebir a Dios en una relación más íntima, interpersonal y de inspiración trinitaria (J. L. Marion). En estas tendencias, la culpabilidad se concibe, en el plano natural, como infidelidad o ruptura de las relaciones de amor inspiradas por Dios en una vida en alianza íntima con el mundo.

dernas, crítica sobre todo el carácter despersonalizador y deshumanizante de los racionalismos abstractos, de los sistemas³¹.

8. Culpabilidad moral y jurídica

No vamos a ocuparnos aquí de las relaciones entre culpabilidad moral y jurídica, privada y pública, civil y política³². Sin embargo, hay un terreno importante y delicado, el de las repercusiones de las diferentes aportaciones del pensamiento moral (tanto griego como bíblico) y del derecho en los problemas sociales y políticos en que está inmerso el cristiano. Estos problemas surgen por doquier en la moral y aparecerán, más adelante, en los diferentes lugares de la *ética*.

Pero no hay una síntesis satisfactoria entre los diferentes enfoques científicos de la culpabilidad y de la responsabilidad (en derecho y en psicología o en psiquiatría, por ejemplo) y la revelación bíblica del perdón y del pecado. Ya en derecho (en la legislación, la jurisprudencia y la doctrina), las concepciones de la responsabilidad (con o sin falta) varían entre el derecho civil, el derecho público y el derecho penal. Por eso hay que desconfiar de todo intento sincretista o simplificador. El cristianismo deberá estar siempre vigilante para no caer en el formalismo de las distinciones entre lo legal y lo moral sin caer por ello en el iluminismo. Entre la «ética de convicción» y la «ética de responsabilidad» de que hablaba M. Weber, los cristianos deben unir la «generosidad» de la caridad evangélica —sabiendo que el mundo necesita que le ofrezcan el perdón para no encerrarse en el ciclo infernal del cálculo de los más fuertes y de la represión— con el «realismo» de un mundo que no es todavía el reino. Entre el «ya» y el «todavía no», la esperanza del reino invita a no vivir la fe y la caridad en el dualismo de una mala conciencia avergonzada, sino en la experiencia de una conversión nunca terminada.

II. DE LA ALIANZA NATURAL A LAS ALIANZAS REVELADAS

Las páginas precedentes nos han permitido observar las armonías existentes entre exigencias morales de diversos órdenes: sentido de la culpabilidad natural, científicamente observada y filosófica-

³¹ *Les hommes contre l'humain* (París 1951).

³² Nos limitaremos a remitir al libro ya citado de J. Lacroix; a los filósofos del derecho, por ejemplo, L. Husson, *Les transformations de la responsabilité*, y a los criminólogos (Congreso internacional de criminología de Toulouse [1973], en «Annales», t. XXIV: *La culpabilité*).

mente reflexionada por una parte y fe bíblica por otra, en el respeto a la diversidad de las experiencias o disciplinas.

La ley mosaica y la fe evangélica respetan plenamente una cierta autonomía moral. Contribuyen a purificarla y a situarla dentro de la nueva alianza en que las introduce la revelación divina. El cristiano, en su comportamiento personal, no experimenta prácticamente la necesidad de distinguir los planos diversos de obligación y de culpabilidad.

Sin embargo, hoy más que nunca es importante establecer estas distinciones. El encuentro entre culturas diversas, las relaciones en una misma sociedad de miembros con convicciones distintas y que deben basar su convivencia en un fondo ético común, algunas de cuyas prescripciones pueden llegar a estar impuestas mediante leyes, nos obligan a distinguir claramente entre lo que es manifestación de una culpabilidad socialmente común y lo que es pecado, para cada uno, en las perspectivas de su relación con Dios en el seno de la alianza en que nos introduce la fe. Hay peligro de que se produzca un bloqueo en la severidad teocrática o en la disolución de las exigencias cristianas en las obligaciones (posiblemente tolerantes) de la ley civil. Más que nunca, los cristianos, y en especial los obispos, el papa y el Concilio Vaticano II, distinguen entre el discurso dirigido al creyente y lo que constituye una aportación del cristianismo a la denuncia de las culpabilidades comunes y a la lucha por eliminarlas.

La mayor o menor armonización de los planos no deja de plantear ciertos problemas a la reflexión teológica. La racionalidad científica rechaza la idea de un Dios que intervenga caprichosamente con milagros y revelaciones en un mundo que no estaría ya dirigido por su divina y eterna razón³³. Desde una perspectiva análoga, frente a la discontinuidad de las revelaciones: natural, mosaica y cristiana, la teología comprende que debe descubrir la continuidad del designio divino. Piensa que la razón tiene capacidad para descubrirla y que el corazón humano, en las profundidades de su deseo, presiente su unidad³⁴.

³³ Léon Brunschvicg fue en Francia uno de los últimos defensores de una mística de la razón que piensa captar el sentido de Dios mejor que aquellos cuya fe antropomórfica personaliza a Dios, y refiere sus certezas a una revelación y a un acontecimiento histórico.

³⁴ Ése es el problema del deseo natural de lo sobrenatural, deseo de comunión divina infinita, deseo que no tiene los medios para realizarse. Tales medios serían la antigua y nueva alianza. Pero se trata de manifestaciones del amor divino que abren en el corazón del hombre un deseo que no le era natural: oír la palabra de Dios, tocar el Verbo de vida. Esto supera no sólo todo medio humano, sino todo deseo.

Con la idea de pecado original, la culpabilidad se vio situada en el centro de esta perspectiva. La humanidad, naturalmente consciente de sus desórdenes y abrumada por la muerte, recibe de la revelación mosaica el conocimiento del pecado fundamental: no es sólo la negativa a escuchar los mandamientos de Dios lo que trastorna a la humanidad, sino la infidelidad a la alianza basada en la liberación de la esclavitud en Egipto, el rechazo a participar con Dios en la aventura de transformar el mundo. La nueva alianza, con Jesús, se sitúa en la misma lógica: igual que el don del éxodo servía de base a la exigencia liberadora de los mandamientos de Dios, el perdón predicado por Jesús y sellado en su Pascua debe abrir de par en par las puertas del reino, es decir, del mundo según Dios.

Existe el peligro de no dejarse deslumbrar por la novedad de cada alianza, por la profundidad de la relación interpersonal que Dios introduce en ella y la indelicadeza humana, más grave, de responder con el rechazo y la ingratitud a una nueva revelación del amor divino.

El pensamiento humano, por muy seguro que esté de la presencia del designio de Dios, ¿está en condiciones de reconocerlo a través de las diferentes iniciativas del amor divino? ¿Puede hacerlo de alguna manera que no sea mostrar que no hay contradicción en el paso de la racionalidad a la fe, de la trascendencia divina a su encarnación? Si, vencido por la tentación gnóstica, aspira a una síntesis más segura, ¿no corre el peligro de reducir el diálogo interpersonal existencial entre Dios y los hombres y la imprevisible y paradójica novedad de las iniciativas del amor divino a una necesidad racional de la que el hombre se cree juez? No es así como se presentan las grandes síntesis joánicas o paulinas centradas en la persona de Jesús.

En cualquier caso, las páginas siguientes se sitúan en esta perspectiva de diversidad de los actos culpables en el seno de cada alianza.

III. PERDON Y PECADO EN LA ANTIGUA ALIANZA

De hecho, fue a partir de la conciencia de una alianza muy personalizada, muy histórica, de un pueblo con su Dios, reconocido progresivamente como Dios del universo, como los patriarcas, los sacerdotes y los escribas, los profetas y los sabios lograron, a través de la práctica de la ley, de las celebraciones litúrgicas, de los mitos de creación reelaborados en forma de alianza y de la interpreta-

ción de su historia, tomar conciencia de la elección divina y reconocer la propia ingratitud como culpabilidad fundamental. El pecado es siempre *una infidelidad a la alianza*.

Para expresarlo se utilizan diversas palabras: *ḥaṭā* (transgresión), *‘āwōn* (iniquidad) y *peša* (rebelión).

Hay otras palabras próximas a las anteriores: *marad*, *bāgād* y *mārāh* significan infidelidad; *ma* es obrar sin tener en cuenta el propio deber, defraudar (Prov 16,10); así, 1 Cr 9,11 presenta a un Israel cautivo a causa del incumplimiento de su deber para con la Alianza (*mā'al*).

La palabra más empleada para referirse al pecador es *reša'* (el que obra mal, el que es culpable). Está tomada del lenguaje jurídico, lo mismo que su contraria, *šaddiq*, justo³⁵.

Cualquiera que sea el término que se utilice, el pecado afecta a todos los hombres: desde las grandes figuras, como Abrahán, Moisés y, sobre todo, David, hasta el pueblo en su conjunto. Es siempre una ruptura de la alianza con Dios, desobediencia a su ley de liberación y, por tanto, idolatría u olvido del Dios verdadero. No se puede separar la revelación de Dios del hecho del pecado. En este sentido, el pecado va contra el mismo Dios: le priva de su gloria, de su existencia en este mundo y para este mundo, que debe ser transformado. Olvidar a Dios es también comprometer el futuro del mundo que hay que liberar y perfeccionar.

El pecado se mide en relación con una ley de *libertad*. Yahvé permite imaginar un mundo nuevo al revelarse como Dios que libera de la esclavitud. Esta dimensión imaginativa es esencial, pues sin ella no habría libertad. Los mandamientos no indican todo lo que hay que hacer, imponiendo un comportamiento que mantendría a la libertad en un marco pueril y servil, sino lo que no hay que hacer para evitar caer de nuevo en la esclavitud. Los mandamientos dejan así a la libertad la tarea de imaginar lo que debe hacer para construirse. Por eso los profetas no tratan nunca los pecados como si fueran infracciones de un reglamento administrativo o de un código legislativo, sino que insisten siempre en el mismo acontecimiento: el amor celoso de Dios hacia el pueblo al que ha liberado de la esclavitud. Así, los profetas condenan la explotación del prójimo recordando que, antes, Dios no quiso la esclavitud de su pueblo en Egipto y que, con mayor razón, no podría tolerarla cuando se le invoca. Y para explicar esta elección de Dios sólo pueden hablar de su amor celoso, que sufre la infidelidad y la

³⁵ Tomamos estas indicaciones de A. Gelin en la ya citada obra *Théologie du péché*.

prostitución de su pueblo con los ídolos o amantes (Am 3,2; Os 2; Jr 3,1-5; 4,1-4; Ez 23). Estas infidelidades no son sólo una ingratitud para con Dios, son también, y en el mismo grado, un sometimiento estúpido de sus autores ante lo que, en definitiva, no será más que una ilusión engañosa y perjudicial para todos. Toda experiencia personal del pecado puede inscribirse en esta experiencia de Israel.

La alianza comienza abriendo un inmenso espacio de libertad, comunitaria y personal a la vez. La alianza nace de un don (liberación, ley, tierra) antes de exigir a cambio la fidelidad correspondiente (cf. *El don y la promesa*, en *Iniciación II*, 66ss).

La «moral de la alianza» se presenta como *comunitaria* y al mismo tiempo inspira inseparablemente la vida religiosa y la vida sociopolítica. Dentro de este marco pueden darse varios modelos e incluso coexistir entre sí: el Antiguo Testamento da cabida, por ejemplo, a una concepción tribal de la solidaridad o incluso a una especie de automatismo de la retribución que alcanza a los miembros del clan tras la falta de uno solo. Pero también habrá lugar para la responsabilidad personal: «si se pervierte el justo de su justicia y comete un delito, por él morirá» (Ez 33,18)³⁶.

Esta ley integra las prescripciones morales esenciales de la alianza natural, presente en la conciencia de todos, y formuladas también en otros códigos³⁷. *El diagnóstico de culpabilidad* sigue siendo, en este nivel, de gran penetración. Si bien es cierto que la culpabilidad fundamental es la ruptura con Dios y la idolatría, ésta se presenta ante todo como una adoración de sí mismo: («seréis como dioses»), en la pretensión ideológica de decidir los valores, de dominar la naturaleza con las propias fuerzas y de construirse su torre; exaltación de sí que se hunde en la violencia de los asesinatos entre hermanos y de las guerras entre naciones³⁸.

³⁶ Sobre la controversia en torno a la retribución colectiva e inmediata, cf. K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Darmstadt 1972).

³⁷ Son conocidas las comparaciones establecidas con el *Código de Hamurabi*, con las *Leyes de Manu*, con las morales asiro-babilonia y griega y sus prohibiciones (cf. A. Jagu, *Les philosophes grecs et le sens du péché*, en *Théologie du péché*), y con las diferentes civilizaciones antiguas y actuales (cf. J. Goetz, *ibid.*).

³⁸ Cf. el análisis del texto del Génesis en P. Giesel, *Creación y escatología*, en esta *Iniciación*, t. III, pp. 561-599. Conviene subrayar que los modernos pensadores ateos conservan la idea de un desvío original de la humanidad de orden económico-político (Nietzsche), sexual (Freud) y agresivo (Camus), presentando la creencia en Dios como la clave de bóveda que fortalece el sistema, mientras que para el creyente, la revelación de Dios en la Biblia inau-

Referido a un Dios bueno, el pecado parece más grave en el mismo momento en que se le concede el perdón. Su purificación es la vuelta a Dios, la conversión del corazón. Ésta inspira todos los gestos de penitencia, tan numerosos en el Antiguo Testamento: liturgias de perdón, sacrificios de expiación, salmos de penitencia, ayuno, limosna, saco y ceniza. No representan tanto el pago de una deuda cuanto la necesidad de expresar físicamente un amor arrepentido.

Se mantiene la esperanza en una era mesiánica en que desaparecerá el pecado y también la desgracia que le acompaña.

El pueblo judío tiene conciencia de ser, en el punto de encuentro de las civilizaciones, testigo para todos los pueblos³⁹, transmisor y víctima de la culpabilidad y de la esperanza de la humanidad. La continuación y la actualidad de su historia no lo contradicen. Este destino de siervo sufriente lo asumió luego Jesús.

IV. PERDON Y PECADO EN LA NUEVA ALIANZA

Cuando aparece Jesús, la humanidad ha tenido ya acceso a la civilización de los grandes imperios orientales o africanos, cuyo designio puede inscribirse, más o menos, en la alianza de Noé: conseguir la unidad de una humanidad pacificada, inspirada por la sabiduría de sus filósofos o de sus adivinos, asegurada por el poder divino de sus jefes, por la calidad de sus leyes y por la eficacia de sus técnicas. La *Pax romana* impuesta en el mundo grecorromano hace florecer los elementos positivos de la alianza natural: la filosofía, la ciencia, las artes y las leyes, pero bajo el dominio perverso de sus opresiones, de sus violencias, de sus idolatrías y la impotencia de su esperanza frente a la muerte.

Enfrentado con este imperio idólatra, como lo estuvo con sus predecesores, el pueblo judío mantiene la sublimidad de su propia alianza (mosaica). Rechazando toda idolatría, esta nación sabe que es el pueblo elegido en quien Dios se ha desposado con la humanidad.

En medio de este enfrentamiento, en la Galilea de las naciones y en la Antibabel, Jerusalén, Jesús va a revelar y realizar una nueva

gura la posibilidad de una historia y de una liberación: cf. B. Lauret, *Schuld-erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud* (Munich 1977).

³⁹ P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps: «L'universel et l'unique dans l'alliance»* (Paris 1982) 185ss; cf. *íd.*, *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sin- crónica del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 216-260.

alianza. Lo hace frente a las dos alianzas existentes, a pesar de que no las elimina, sino que las consume.

Este enfrentamiento de civilizaciones, con sus acusaciones y denuncias recíprocas, no se realiza únicamente en la serena reflexión de los filósofos o rabinos, sino en medio de guerras, de luchas de clases, de proyectos reformadores o revolucionarios, de luchas de partidos, de la eclosión de sectas religiosas, de denuncias contra la sociedad mediante la retirada al desierto, de movimientos de resistencia pacíficos o armados, del desbordamiento de los egoísmos obsesionados por el placer o la posesión y de las luchas por el poder. Todo esto se produce en una atmósfera de invocación de ídolos, de sacralización de los poderes, de luchas *pro aris et focis* o por la libertad religiosa y los derechos del templo.

En este complejo campo en que se mezclan realidades tan diversas como la cizaña y el trigo, Jesús viene a predicar el reino, a proponer la conversión, a revelar la responsabilidad y a asegurar el perdón.

Lo hace con la palabra y las obras, comportándose, según las ocasiones, como piadoso artesano, amigo, predicador que arrastra a la muchedumbre, profeta, taumaturgo, fundador carismático de la comunidad, consejero, solucionador de conflictos o defensor de los débiles, pero siempre con un estilo peculiar claramente apreciable en sus parábolas.

Progresivamente se revela y revela su extraordinaria intimidad con Dios. Lo afirma por la audacia que muestra al declarar que perdona los pecados y que puede hacer caso omiso del sábado. Revela así al mismo tiempo un nuevo rostro, extremadamente misericordioso, del Padre ⁴⁰.

Tras su muerte y resurrección, los apóstoles reciben una confirmación perfecta de todo ello. Ésta llegará a su plenitud en la conciencia de estar habitados por su Espíritu, de compartir su vida por toda la eternidad y de triunfar con él sobre el pecado y la muerte. El don del Espíritu, como antes el de la ley, sirve de base a la nueva alianza.

1. El pecado del mundo

El don del Espíritu en Pentecostés confirma la inauguración de los tiempos nuevos, anunciados por la predicación y el destino de Jesús de Nazaret, y más en especial el anuncio del reino y el perdón de los pecados. Al predicar la conversión al reino que viene, Jesús pone en tela de juicio un orden petrificado, tanto social como reli-

giosamente. Al perdonar, revela el designio de Dios para el mundo: dar una nueva oportunidad a todos, a fin de que nadie se encierre en la desesperación o en la buena conciencia. El perdón de los pecados, en nombre del Padre, trastorna un orden social y religioso en plena esclerosis ⁴¹ y revela lo que es el pecado fundamental: la oposición a la renovación del mundo querida por Dios. Eso es lo que resume el «pecado contra el Espíritu Santo»: oposición absoluta al reino y, por tanto, irremisible ⁴². El Espíritu es el don por excelencia: no es sólo el amor mismo de Dios, sino también la comunicación entre los hombres, la fuerza del cambio, la libertad y la actitud de compartir. El Espíritu designa, pues, de forma positiva lo que los diez mandamientos sólo indican indirectamente y en forma negativa. Por eso Pablo escribe que «donde está el Espíritu está la libertad», y la teología cristiana reconoce en el Espíritu la «ley nueva», la ley del nuevo Pentecostés, que puede coincidir con la libertad interior del hombre renovado.

En este contexto, el pecado del mundo, opuesto a la vida en el Espíritu Santo, es una realidad personificada: es una «fuerza maligna», y hasta tiránica, que se opone al designio de Dios. Se habla entonces de pecado en singular o de «pecado del mundo». Esta expresión tiende a veces a suplantar a la muy controvertida de «pecado original». De hecho, una y otra expresión tienen su parte de verdad, sin que tampoco puedan resumir adecuadamente el pensamiento bíblico. El término «pecado original» se ha entendido a veces de manera demasiado histórica y casi biológica: la falta del primer hombre contaminaría a toda la especie (transmitida por la generación física) sin recurrir a la responsabilidad personal de cada recién nacido. ¿Cómo se explica que un pecado (de otro) pueda ser imputado sin la decisión libre de aquel a quien se imputa? Por el contrario, el «pecado del mundo» utiliza una visión más existencial, próxima al pensamiento joánico y paulino, entendiendo el mundo no como una realidad puramente material, sino como el mundo humano determinado por una orientación inauténtica. En este sentido, el «pecado del mundo» expresa, como el pecado original, pero de forma más existencial, algo cualitativamente diferente de los pecados personales: una orientación inauténtica y desviada, que no existiría desde el origen del mundo. Este pecado precede y rodea, como una red, a los hombres y mujeres de cada generación, que cometen a su vez «pecados» y transgresiones ⁴³. Cada nueva libertad se encuentra con que el mal está ya presente.

⁴¹ *Ibid.*, 310ss.

⁴² *Ibid.*, 314ss.

⁴³ *Iniciación*, t. III: *Creación y escatología*, 561ss.

⁴⁰ Cf. *Iniciación* II, 293ss.

El pecado del mundo es *universal*, como afirma la doctrina del pecado original, sin recurrir a una culpabilidad heredada por la mera generación física, pero afirmando igualmente la solidaridad de todos en el pecado y, por tanto, la necesidad de una salvación por la gracia.

Podemos distinguir, por consiguiente, entre el pecado en singular, que el don del Espíritu revela plenamente en la Pascua de Cristo, y los pecados o transgresiones cometidos en el mundo por cada uno de nosotros. Afirmando ante todo la universalidad de la salvación realizada en Jesucristo y confirmada por el Espíritu, los textos del Nuevo Testamento pueden iluminar la universalidad de la desesperación humana frente a la injusticia aplastante y la muerte sin hacer de ella una fatalidad atávica. La visión del evangelio y de los Padres no se agota en la concepción agustiniana⁴⁴ del pecado original o en la idea anselmiana de la redención⁴⁵. La muerte

⁴⁴ No podemos mencionar aquí toda la problemática del «pecado original». Remitimos a los diccionarios de teología clásica, centrada desde san Agustín en el problema de la transmisión hereditaria de una falta cometida por una pareja primitiva (cf. nuestra Bibliografía al final del capítulo). El último documento del magisterio en que se aborda el tema (*Humani generis*) vuelve a las posiciones del Concilio de Trento y recuerda a los teólogos que lo esencial es reconocer el valor único y universal de la salvación en Jesucristo. Algunos autores siguen tratando este problema desde las perspectivas clásicas que adaptan a las actuales concepciones del origen del hombre, distinguiendo entre naturaleza biológica y naturaleza filosófica (Boyer, en *Théologie du péché*, 1960), pero muchos otros exegetas y teólogos no tienen inconveniente, llevados del deseo de mantener el universalismo de la salvación en Jesucristo, en abandonar la idea del pecado como acontecimiento de la pareja primitiva, volviendo a la idea bíblica del Adán como hombre, personalidad corporativa (Flick y Alszeqhy), proyección de un análisis de la situación universal de pecado, percibida a partir de la alianza mosaica (Grelot), para subrayar la idea evangélica de «pecado del mundo» (A.-M. Dubarle, P. Guilluy y colaboradores, L. Ligier, S. Lyonnet). Vuelve así a las concepciones patrísticas dominantes hasta san Agustín. «La teología antigua... hasta el siglo V no considera el pecado de Adán independientemente de los pecados de toda la humanidad, aunque le atribuyen por lo general una importancia decisiva como primer pecado... La falta de Adán pesa sobre toda la humanidad porque ésta se ha hecho cómplice de la misma y la ha agravado considerablemente» (J. Liebaert, en *La culpabilité fondamentale*, op. cit., 55).

⁴⁵ La teoría anselmiana atribuye al Dios de amor una curiosa exigencia de justicia, que reclama un sacrificio sangriento de expiación, y así, por amor a los hombres, entrega a su Hijo, única víctima capaz de reparar. Su influencia se ha notado en la conciencia cristiana católica, pero todavía más en la jansenista y protestante. Afortunadamente, la piedad del pueblo fiel ha sido en la mayoría de los casos sensible a la prueba del amor divino en el corazón del Crucificado, más que a la curiosa dialéctica jurídica que se atribuía al Padre. Cf. X. Léon-Dufour, A. Vergote, R. Bureau, J. Moingt, *Mort pour nos péchés* (Bruselas 1976); X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

de Jesús no es ante todo expiación de un pecado original arcaico, sino la victoria de la justicia, del amor y de la gloria divina sobre el pecado y la muerte.

2. Los pecados en el mundo

En el orden teológico, la culpabilidad fundamental es rechazo o ruptura de la alianza con Dios, que provoca la ruptura con los otros, consigo mismo y con el mundo. Puede situarse en las tres formas de alianza: la *alianza natural*, la *alianza mosaica* y la *alianza cristiana*, como ruptura con el señor de la naturaleza, con sus leyes y su sociedad humana; como ruptura con Yahvé, su ley mosaica y su pueblo, y como ruptura con Jesús, su evangelio y su Iglesia.

El mismo cristiano puede ser culpable, en el orden teológico, si no reconoce la intervención de Dios en la ley natural y en la ley antigua (la elección particular del pueblo judío para una vocación de universalidad ético-religiosa).

En cada una de estas tres formas, como en todo compromiso comunitario de cierta profundidad —aunque fuera ateo—, las rupturas se producen por alejamiento (apostasía), por desviacionismo (herejías) o por contestación general (cisma) o parcial (sectarismo)⁴⁶.

Estas rupturas o infidelidades se suelen dar en grupos que se reúnen en torno a unos dirigentes cuya responsabilidad es más o menos grave. La responsabilidad puede recaer también por una incomprensión autoritaria que precipita las rupturas o dificulta las reconciliaciones. La autoridad contrae igualmente la responsabilidad inversa por ciertas permisividades, que dan lugar a la decadencia. En el problema de la ortodoxia y del ecumenismo es donde intervienen las relaciones complejas de verdad y comunidad.

En el ámbito *teológico*, las rupturas casi nunca se realizan con conciencia de la responsabilidad y de la correspondiente culpabilidad. Sin tener en cuenta los iluminismos populares o las construcciones ideológicas aberrantes, cuya inconsciencia es patente, la valoración negativa de la fe de los demás, la incomprensión de sus posturas e instituciones, la valoración apocalíptica de las situaciones, que sirven de base de las pretensiones destructoras o de los rígidos conservadurismos, llevan a pseudojustificaciones dialécticas sin discernimiento de los espíritus.

En la actual coyuntura, los distanciamientos con respecto a la fe pueden proceder de opciones más individuales, pero sometidas

⁴⁶ Sobre estos diferentes pecados contra la fe, cf. DTC o los tratados de morales (Håring, op. cit., vol. II).

a influencias sociológicas inconscientes. El desarrollo de la cultura, la extraordinaria difusión de las ideologías más diversas a través de la literatura y, sobre todo, de los medios de comunicación de masas, como hemos visto, envuelven al creyente en una atmósfera contestataria o escéptica, que constituye una amenaza para la fe. Además, se ha perdido el sentido de la responsabilidad de la fe. La idea de que la fe es un problema de racionalidad dialéctica y no un compromiso personal, o la pretensión de que la persona elige con toda libertad, sin razones ni solidaridades, contribuyen a disminuir el sentido de la responsabilidad. Entender el don de la fe sin tener en consideración la acogida que implica puede contribuir a afirmar esta impresión de que no se es responsable de ella. La culpabilidad se debe en muchos casos al descuido de la oración, de la entrega a los demás y del desarrollo de la fe de acuerdo con la cultura.

La fe y la *esperanza* van juntas. En el plano personal es muchas veces el derrumbamiento de la esperanza lo que da lugar a la pérdida de la fe. El problema del mal, la experiencia del sufrimiento y de la desgracia suelen estar en el origen de una pérdida tanto de la fe como de la esperanza en la eternidad. Los elementos psíquicos que aquí intervienen y la dificultad de entender el mal cuando la fe es más deísta que centrada en Cristo disminuyen, sin duda, la culpabilidad. En muchas ocasiones esto puede deberse a la falta de acogida del entorno.

En otros casos, la exaltación de las esperanzas humanas, junto con el olvido culpable del problema de la muerte, elimina la esperanza cristiana. En este contexto, cuando las esperanzas humanas no son de tipo puramente tecnocrático, se encuentran necesariamente con el problema de las relaciones humanas, el de la justicia y la *caridad*. La promoción de ésta es, para muchos, la única prueba de fe. Así, el problema teológico se encuentra fundamentalmente implicado en el ámbito de los problemas morales y sociales en el punto de encuentro de la alianza natural y la alianza cristiana.

En el *orden moral*, el ámbito de la caridad y de la justicia constituyen el lugar de encuentro de la alianza natural y de la alianza cristiana. La reivindicación de justicia del mundo moderno corresponde al espíritu del cristianismo y procede de él. El mismo Jesús parece pasar por alto la ley antigua para llegar a una alianza más original (por ejemplo, en el ámbito del matrimonio) o para valorar la fe que encuentra en ciertos paganos.

La afirmación, tomada del Antiguo Testamento, de que *el amor a Dios y el amor a los hombres son inseparables* lleva a Jesús

a subrayar la realidad del encuentro divino en los paganos filántropos. «Tenía hambre y me disteis de comer...». Con ello se subraya la profundidad teológica del amor y de la justicia y la culpabilidad antiteológica de los pecados contra el hombre. Éstos son heridas hechas a Dios y a su Hijo Jesús.

Feuerbach y sus seguidores se apoyan en una valoración inversa para negar a Dios y realzar al hombre. Nos encontramos ante el error y el pecado fundamental, que consiste no en divinizar al hombre, sino en querer realizarlo, ignorando la filiación divina.

Al menos se puede estar de acuerdo con ellos en valorar al máximo al hombre y la ley natural de sus relaciones. No hay verdadera falta contra el hombre que la fe cristiana no considere igualmente como un pecado contra Dios, con lo que la culpabilidad adquiere una nueva dimensión.

El debate es filosófico, pero cada vez se sitúa más en el terreno de la *praxis*. ¿Cómo contribuye la fe cristiana al diagnóstico de las culpabilidades humanas, a su denuncia, a su eliminación? Incumbe al historiador determinar la aportación del cristianismo a los progresos de la civilización humana y la forma en que los cristianos han entrado en las estructuras de culpabilidad, en las mentalidades y costumbres circundantes o contribuido a frenarlas.

El diagnóstico sería relativamente sencillo si lo fuera el orden natural. Pero éste es cultural y evolutivo (progresivo y en algunos casos regresivo), y la diversidad de culturas y civilizaciones no permite encontrar en el pasado, para una tipología precisa de las culpabilidades naturales, más que algunas líneas generales de las estructuras fundamentales de la convivencia humana y el esquema vago de una *philosophia perennis*. El universalismo ético humano está delante de nosotros, no detrás. Debe construirse en el diálogo de las civilizaciones y en las declaraciones de derechos. El cristianismo contribuye a ese diálogo⁴⁷. Es incumbencia de la teología moral *denunciar las culpabilidades que se dan en el ámbito de la alianza humana*, en el orden de la *llamada moral natural*, con la coherencia de una doctrina social que no es un sistema económico, sino la aplicación de cierto sentido evangélico del hombre (discernible incluso para los no creyentes) a todos los ámbitos de las relaciones humanas: familiares, sociales, políticos...

⁴⁷ Sobre este problema de las actitudes cristianas ante los derechos humanos, de las reticencias frente al espíritu de la declaración, de inspiración burguesa, de 1789, y sobre el firme acuerdo actual (cf. Juan Pablo II) con la Declaración de las Naciones Unidas, cf. Philippe de la Chapelle, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme* (París 1967), y la ya citada obra de J.-M. Aubert *Conscience et loi*.

También le incumbe aplicar al mundo moderno el *análisis evangélico* y la denuncia de las culpabilidades, señalar lo que es una llamada dirigida a algunos y lo que es una exigencia para todos y determinar de qué manera puede el espíritu cristiano intervenir en los análisis éticos humanos, contribuir a orientarlos y colaborar en la eliminación de las disfunciones. La comunidad cristiana (o algunos grupos de esta comunidad) puede, mediante una práctica comunitaria fraterna, igualitaria y libre, crear una ósmosis en forma de «utopías» libremente realizadas. En todo caso, a la conciencia cristiana le es esencial defender la tesis de que el servicio comunitario, y hasta temporal, a las personas no pasa obligatoriamente por el poder jerárquico, sino que constituye un deber irrenunciable de cada persona. No es necesario mandar para colaborar asociativamente al bien común. Es fácil ver la disposición y espíritu con que el cristianismo puede luchar contra las culpabilidades humanas. Tiene que condenar tanto el individualismo egoísta como el colectivismo impersonalista, la promoción de un espíritu fraterno y un sentido comunitario pluralista, en que la familia proporcionaría a la humanidad un modelo de los diferentes matices de amor y, correlativamente, de las diversas formas de culpabilidad.

Esta referencia a la alianza familiar subraya que la culpabilidad tiene siempre un carácter interpersonal⁴⁸, que puede ser de diversas clases⁴⁹ (no toda infidelidad es ruptura), y que toda falta que hiere

⁴⁸ La pereza o la degradación física, los placeres narcisistas y las mismas drogas no son tanto pecados contra la naturaleza cuanto contra la persona y la fraternidad humana, contra el amor humano y el amor divino.

⁴⁹ Es el problema de la distinción entre los pecados «que acarrear muerte» y los pecados veniales. La distinción aparece ya en la Escritura; los Padres la desarrollan contra el estoicismo, que situaba todas las faltas en el mismo plano. El protestantismo tiende a atenuarla. Es cierto que la culpabilidad no puede medirse atendiendo únicamente a la objetividad de la falta, y que una actitud subjetiva grave de ruptura de la alianza (con el otro, con Dios), puede manifestarse en un gesto objetivamente anodino, y que ciertas negligencias actuales pueden revelar un alejamiento que, con el tiempo, llega a ser grave. La persona puede estar más o menos comprometida en su acto. Es cierto que la gravedad de la falta se manifiesta en el orden teologal, en el compromiso interpersonal de fe, de esperanza y de amor. Lutero ve la gravedad de la falta en la relación con la fe fiducial, y la teología católica no se aleja demasiado de ello cuando habla de pérdida de caridad, de una caridad que mantiene la relación con Dios, a pesar de las deficiencias morales, a condición de que éstas no sean de una gravedad que obligue a dudar de la permanencia de la vida teologal. Sobre estos problemas, cf. Diccionarios y Manuales. Cf. el artículo de Th. Deman, en DTC; M. Huftier, en *Théologie du péché*, op. cit., capítulo VII, 363-452 (doctrina agustiniana y doctrina tomista sobre la distinción entre pecado mortal y pecado venial); Häring, op. cit., vol. I, y la bibliografía final de este capítulo.

al hombre afecta a lo sagrado en forma de idolatría (san Pablo) o de desacralización.

Esto aparece claramente en los catálogos de pecados que se encuentran en la Biblia, en los Padres y en los manuales de teología moral que los detallan. Aquí tenemos que limitarnos a remitir a ellos⁵⁰.

3. El pecado y la eternidad

La muerte es para el cristiano la culminación de la alianza, el paso a la participación eterna en la vida y en la conciencia divinas por y con Jesús: «entonces estaremos para siempre con él»; es comunión infinita del amor interpersonal en el seno de la intimidad trinitaria divina.

La vida y la muerte, que son libre respuesta a una llamada, pueden ser también su *rechazo*. La posibilidad de este rechazo se halla inscrita en la misma libertad. ¿Cuál puede ser el destino del hombre comprometido en lo absoluto de esta catástrofe, en este infierno? ¿Será el que los paganos entreveían para sí mismos, en la alianza natural? ¿Reencarnaciones, nirvana, permanencia de una vida más o menos disminuida, espantosa en sus infiernos, feliz en sus limbos infraterrestres o astrales, según las faltas y los méritos anteriores? Sabemos que en estos limbos san Agustín veía el destino de los paganos virtuosos o de los niños muertos sin recibir el bautismo. Pero la intención de Dios en su nueva alianza es universal. Toda la antigua alianza que vivió a la espera del Mesías no puede ser ajena a su advenimiento. Y, en cuanto a los paganos, el mismo Jesús nos hizo saber que no es necesario conocerle para encontrarle.

⁵⁰ El decálogo, que muchos tratados de moral y catecismos toman como marco general de todos los pecados, puede, como indica san Pablo, resumirse en el «Amarás» (Rom 8-10). La enumeración de los preceptos aparece también en el evangelio (Mt 15,19; Mc 8,21); en san Pablo, donde se acomoda a las listas que circulaban en el medio grecorromano (Rom 1,29-32; 1 Tim 1, 10; 6,3-5; 2 Tim 3,1-5; 1 Cor 6,9-10; igualmente, en 1 Pe 2,1; 4,3; Ap 9,21). Conviene señalar que, en san Pablo, la codicia y los pecados de la carne entra en la misma enumeración que las injusticias y las idolatrías. Las clasificaciones de pecados se mantienen, entre los Padres, en la misma perspectiva (cf. Vogel, en *Pastorale du péché* [obra colectiva] 150-159). Si bien la lista de pecados capitales ya presente en Evagrius Póntico parece más centrada en el individuo, con los pecados de glotonería, impureza y pereza, lo que se resalta en los pecados de la avaricia, cólera y orgullo es la relación con el otro. De la misma manera, considerar los pecados en su oposición a las virtudes cardinales, aun cuando se trata del control de la *libido* y la agresividad y del dominio de las pasiones, es referirse a la relación con los demás, como ocurre con los pecados opuestos a la justicia y a la prudencia.

Sea como fuere, al hablar del rechazo lúcido del amor divino, sus consecuencias no deben entenderse en forma de castigo, contrario a todo lo que el evangelio nos dice de la misericordia divina, sino en forma de rechazo del pecador que el mismo Dios no puede impedir, pues donde no hay libertad desaparece el amor. Este rechazo parece, por otra parte, una locura increíble. En la lógica de la libertad, hay que contar con esa posibilidad, como afirma el evangelio y mantiene la Iglesia. Pero ésta, que adorna con tantos santos los pórticos de la gloria, no asegura de nadie que esté en el infierno, eternamente separado de Dios (pena de daño).

Si dejamos de lado el aspecto imaginario de las penas sensibles y temporales (penas de sentido) que, según santo Tomás, deben disolverse en la intemporal separación definitiva de Dios, así como la espiritualización del cuerpo, y si queremos tratar de comprender la posible conciencia de este rechazo de lo eterno, las expresiones evangélicas que nos vienen a la mente son las de exclusión, oscuridad, tinieblas exteriores y segunda muerte más que las de horror y carne atormentada, sin duda más simbólicas. La llama puede ser también la misma en la que se purifican los espíritus entenebrecidos, la llama del amor divino. Quien lo rechaza no puede dejar de convertirse en fría ceniza.

El rechazo y el odio no pueden coexistir con la lucidez y el fervor, todavía menos con el infinito. El amor es susceptible de una proyección personal consciente e infinita por ser divino, no así el odio. El odio demoníaco destruye toda alianza no sólo con Dios, sino también con los otros. La alianza con el mundo se convierte igualmente en un campo de muerte, tanto más cuanto que se le quiere dominar o poseer. Es necesario romper la alianza consigo mismo y *alienar* la conciencia: el rebelado, en cierta forma, debe dejar de ser él mismo, contrariamente a lo que intentaba su rebelión. Si esta ruptura supone un sufrimiento infinito, éste debió de afectar al mismo Dios en el corazón abierto del Crucificado.

Parecería que Dios debe aniquilar al rebelde, pues su amor no logra salvar a una libertad que se niega a sí misma; pero, en cierta forma, es ella la que se aniquila. Sólo Dios puede mirar todavía con amor a este ser, a este astro apagado, y devolverle su esplendor original.

Así podríamos calificar esta terrible locura de una libertad que rechaza la infinita ternura de Dios. Un Dostoievski o un Bernanos han intentado describir sus posibles caminos en el corazón del hombre.

4. La reconciliación

Pecado y perdón. Hasta el último instante, conversión y perdón siguen siendo posibles. El hecho de pedir perdón no tiene buena prensa en el mundo moderno. Evoca la sumisión del hijo ante la autoridad paterna, del obrero ante la dominación del patrono o del alumno ante el mandato del maestro.

De hecho, no tiene mucho sentido pedir perdón a una ley o a su representante. Las fases clásicas del dolor, la confesión, la decisión de cambiar y la reparación pueden efectuarse de hecho en una intención de restablecer las cosas sin tener que pedir perdón. El perdón sólo tiene sentido cuando se trata de una ofensa contra el amor, la amistad o contra una simple relación de buena camaradería o solidaridad laboral. Esta ofensa supone una intención bastante profunda de herir a la persona del otro. La presentación superficial de excusas como «perdona... ha sido sin querer» quiere decir: «no tenía intención de hacerte daño». Nos hallamos en el plano exterior de faltas de delicadeza o fallos recíprocos.

La petición de perdón por una *falta de respeto* llega más lejos, aunque sigue siendo ambigua. Si se trata de un superior, puede indicar cierto temor o servilismo ante un personaje sacralizado que domina a los demás. En tal personaje, dotado de una función y de un papel determinado, se puede respetar a la comunidad cuya cohesión está garantizada por él. Quien respeta al padre respeta a la familia. El respeto verdadero aprecia en todo hombre ante todo la dignidad humana, la universalidad de todos los hombres. En un solo hombre se respetan así los derechos de todos los hombres. Se pide perdón a uno solo por haber herido en él al hombre y al amor humano.

No hay duda de que el hombre moderno es más sensible ante esta forma de pedir perdón. Le es totalmente indispensable en todas las formas de relaciones humanas, familiares, amistosas, sociales, profesionales, entre persona y persona, entre grupo y grupo, entre nación y nación, entre raza y raza.

Cuando se trata de grupos, resulta difícil establecer el equilibrio entre *prudencia* y *confianza* en las cuestiones de justicia criminal, de defensa armada, etc.

El sentido del perdón tiene sus *matices*. No es totalmente idéntico en los estoicos, hindúes y cristianos. El perdón cristiano es, por su parte, fundamentalmente *interpersonal* y *comunitario*.

Puede serlo a distintas profundidades, y las heridas pueden ser más o menos graves. Es bueno que los que aman de verdad sean sensibles a las menores indelicadezas de que pudieran resultar cul-

pables y suficientemente confiados en el amor del otro para no guardarle rencor por las ingratitudes de que ya se haya arrepentido.

Incluso *humanamente*, todo perdón que afecte a algo *sagrado* implica cierta invocación religiosa, se expresa en un gesto ritual, exige a veces una víctima sangrienta, un sacrificio propiciatorio. Esta perspectiva es válida cuando se considera que en el hombre la violencia es anterior, una forma de afirmarse separándose de la confusión primitiva o de superar la violencia animal natural en orden a una conciliación.

La Biblia, por su parte, nos enseña a ver la solidaridad como algo primario (y algunos etnólogos o etólogos lo confirmarían) y toda conciliación como *reconciliación*, ritualizada en el don, la puesta en común, el intercambio, la comida, el sacrificio de una ofrenda pacífica de pan y de vino, como el de Melquisedec.

Estos preámbulos permiten captar el sentido del perdón en la antigua alianza, del perdón de Dios a su pueblo, a partir de la relación que ha establecido con él. El sentimiento de temor de Dios no tiene ya el matiz de un temor servil frente a un ser todopoderoso, celoso de su poder. Procede del respeto que se debe al Padre, inseparable de la justicia y del amor que se debe a los hermanos. Es fácil comprender su mutua relación. No se puede concebir a Dios como Padre cuando estamos solos bajo su mirada y solos frente al mundo. Dios debe ser venerado (temido) como un padre⁵¹ y, por tanto, desde la solidaridad humana.

La Biblia llega incluso a hablar de esponsales entre Dios y su pueblo. Este sentimiento de comunión divina, que los paganos buscaban complacidos en las comuniones cósmicas, vitalistas, el pueblo judío lo conocerá con mayor intimidad en la comunión interpersonal de la comunidad con Dios. Por eso las expresiones del perdón divino aparecen tantas veces como perdón de un amor herido. Los enfados de Dios, como los de un enamorado que sufre una decepción, son testimonio de su amor y terminan siempre en perdón a causa de la violencia misma de este amor.

El pueblo sabe que no tiene ningún derecho a este perdón, pues Dios es el Santo, y tampoco tiene medios para conseguirlo sin la garantía previa que le viene de la antigua experiencia de la misericordia divina, a diferencia del ser humano que pide perdón a un semejante, igualmente falible.

⁵¹ L. Desrousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (París 1970).

Lo que Jesús aporta en el ámbito del perdón, mediante la locura de la encarnación divina, que hace a Dios vulnerable⁵² y da al rechazo del hombre una mayor culpabilidad, es, junto con una alianza de amor de una intimidad inigualable, el don de la fuerza misma del amor divino como Verbo encarnado y Espíritu derramado en los corazones. Por la encarnación de Dios en Jesús, el hombre no sólo recibe la promesa de ser perdonado, sino que recibe el perdón en la fuerza del amor. En Jesús, Dios perdona y la humanidad es perdonada.

No podemos detallar aquí todos los matices y toda la riqueza de la misericordia divina tal como se expresó en la vida y palabras de Jesús y tal como, en una ritualización menor que la del Antiguo Testamento, se debe manifestar en el perdón a los demás. Los miembros de una comunidad cristiana, por el hecho de tener conciencia de vivir, una vez bautizados, como pecadores perdonados, reconciliados por Dios, como creyentes que esperan en la misericordia divina, deberían hallarse en una perpetua disponibilidad al perdón. Todo gesto religioso un poco profundo implica esta actitud, como sabemos por el padrenuestro. Esto no supone una angustia constante y, todavía menos, una seguridad farisaica y suficiente, sino la alegría de un pecador liberado, que vive de la gracia y desea que ésta se extienda en el mundo por medio de la justicia y el amor de Cristo. Así, en el marco de la vida comunitaria, los pecados superficiales se perdonan por el dolor interior, la oración, el amor, la puesta en común, las obras de misericordia, el ejercicio de la caridad, la limosna, el trabajo, el compromiso al servicio de los otros, la concesión del perdón, etc., mientras que los pecados más graves exigirían un encuentro más sacramental con Jesús y su perdón.

5. *Sacramento de penitencia, confesión y reconciliación*

Revalorización. El actual interés de la reflexión teológica por revalorizar el sacramento de la reconciliación, frente al abandono generalizado de su práctica y los interrogantes de la psicología, se halla dominado por perspectivas pastorales, litúrgicas y espirituales.

Se intenta situar mejor la práctica de este sacramento en el conjunto de la vida del cristiano y, en especial, de actualizar la conciencia de las faltas en el marco de una mejor percepción de las culpabilidades presentes. Se trata de integrarlo mejor en una práctica litúrgica general en que se presenten otras formas de perdón,

⁵² Cf. F. Varillon, *L'humilité de Dieu* (París 1974) y *La souffrance de Dieu* (París 1977).

especialmente en la liturgia eucarística. Se procura restaurar su sentido comunitario mediante ceremonias penitenciales que no sólo vienen impuestas por la reducción del número de confesores, sino que deben equilibrar, con esta preocupación comunitaria, la obligación sacramental de confesión, cuyo carácter público no es obligatorio. Además, se recuperan las ventajas del diálogo para una mejor toma de conciencia y una resolución más clara y eficaz.

El pecador y la comunidad se reconocen solidarios en el pecado y solidarios en la acogida del perdón y en el esfuerzo de conversión, y hasta en la penitencia. Esto debe afirmarse con respecto a todas las formas de confesión, incluso la privada. Pero la solidaridad más fuerte se manifiesta en la de la fe común en el perdón de Dios. El gesto de la confesión tiene como sentido expresar la fe en el perdón de Dios, como subraya acertadamente Lutero, y el gesto del pastor, el de robustecer esta fe y tranquilizar la conciencia del que se confiesa mediante la garantía que lleva consigo. Pero esta garantía pasa por la fe en las palabras y gestos de Jesús, que no sólo significan, sino que conceden el perdón, que Jesús prolonga sacramentalmente con las palabras y gestos, memoriales de los suyos, animados por su Espíritu, protegidos por el ministerio de la Iglesia, como se expresa claramente en la actual forma de absolución.

Entre los protestantes, la vuelta a lo que los primeros reformadores afirmaban sobre esta doctrina y práctica tradicionales de la Iglesia está fomentando también una revaloración de la confesión, de la que el protestantismo había tenido tendencia a alejarse como consecuencia de las críticas a la práctica católica, de la que, curiosamente, decían que confiaba más en los méritos de la actitud del penitente y en su penitencia que en su fe en el perdón concedido por Dios en el sacramento.

Historia. Por paradójico que pueda parecer, frente al movimiento psicológico, que nos parece normal, de la conciencia del pecado a la reconciliación a través de la confesión y la *penitencia*, esta última fue el verdadero punto de partida de la forma sacramental del perdón. Más tarde se insistió más en la declaración, en la *confesión*, para pasar luego a subrayar, como ocurre en la actualidad, que este sacramento es el de la *reconciliación*.

Las exigencias de afianzar el vínculo comunitario fueron, quizá, la causa del primitivo rigor (Ananías y Safira), así como la necesaria exigencia de no dejarse contagiar por el ambiente moral pagano (Corinto); a ello se juntó el escándalo ante la facilidad concedida a los *lapsi* en comparación con las torturas sufridas por los

confesores de la fe, y hasta la violencia en la ascesis de unos temperamentos todavía bárbaros. En cualquier caso, con la penitencia ascética (ayuno, continencia, retiro) impuesta a los pecadores públicos o propuesta a otros que no hacían confesión pública, se desarrolló, a imitación de la ascesis monástica, la llamada penitencia «eclesiástica o canónica». Esto ocurrió después de la paz constantiniana tanto en Oriente como en Occidente. Contra el novacianismo, que negaba toda reconciliación con los autores de faltas graves, varios concilios precisaron las satisfacciones que había que realizar según las categorías de pecados: de ahí el nombre de penitencia canónica o eclesiástica, que supone el poder de la Iglesia en materia de remisión de los pecados, tal como explicarán pastores y teólogos entre los siglos IV y VI (de Ambrosio y Agustín a Gregorio el Grande e Isidoro de Sevilla). Esta práctica eclesiástica se verá profundamente modificada e individualiza a partir del siglo VI por el ejercicio del perdón procedente de los monasterios irlandeses. Era una práctica reiterable, modulada y clasificada según la gravedad de la falta (lo cual originó cierto formalismo, agravado por la práctica de hacer penitencia por los otros y por los excesos de este principio en materia de indulgencias). Progresivamente, la conversión interior y el acto penitencial de la confesión se fueron imponiendo a la reparación, que podía ejecutarse inmediatamente después de la absolución.

Se llegó así a la práctica actual del sacramento, conforme a las modalidades definidas por el Concilio de Trento (sobre toda esta historia y los cambios más recientes, véase la bibliografía con que concluye este capítulo).

CONCLUSION

La conciencia de culpabilidad fue progresando con el paso del tiempo, al igual que ocurre en la conciencia del niño. Partiendo de una impresión vaga, pero muy emotiva, de ser culpable ante jueces visibles o invisibles, de haber obrado siguiendo la inspiración de fuerzas malas y extrañas, que dejan huella en forma de mancha, la conciencia moral llegó finalmente al sentido de la responsabilidad personal, pero compartida. Este progreso se debió a la eliminación progresiva de los aspectos imaginarios de las fuerzas cósmicas y de las presencias animistas de espíritus, antepasados o dioses, todos los cuales eran motivo de angustia, como ya afirmaba Epicuro. Este progreso es correlativo de otros dos: el de un pensamiento mejor elaborado sobre el Dios cercano y presente en todas partes, que

actúa directamente en el mundo y en la conciencia de los hombres, y el de una mejor aplicación de la racionalidad al mundo de las cosas, desacralizándolas, y al mundo social desenmascarando sus poderes mediante una mayor insistencia en la racionalidad de las leyes. Éste es el punto desde donde hemos abordado el problema de la culpabilidad: el momento en que adquirió consistencia el orden natural, el orden cuyo maestro y símbolo puede ser Sócrates, el de la alianza natural de los hombres entre sí y con Dios. A partir de aquí, el racionalismo parece orientarse también hacia una especie de divinización de un cosmos impersonal. Muchas veces se ha opuesto a esta orientación el sentido hebreo de una sabiduría personal y del diálogo interpersonal con Dios concedido a un pueblo comunitario. Pero el ejemplo de Sócrates y de otros filósofos paganos nos muestra que, ya en la reflexión filosófica, la racionalidad conduce al reconocimiento de un Dios personal que compromete a los hombres en una alianza natural, tal como reconoce la Biblia en los gestos de adoración de un Noé o de un Melquisedec, y san Pablo, en el pensamiento griego y en la conciencia jurídica romana.

Hemos tenido en cuenta el sentido de la falta en esta alianza natural y la manera en que las posteriores alianzas han recogido y plasmado sus denuncias y los valores.

Lo que queremos subrayar como conclusión de este capítulo es que, ya en este orden, pero mucho más todavía dentro de la alianza mosaica y de la alianza de Cristo, la alianza precede siempre a la falta. Al anunciarla se descubre el lamentable estado en que alguien se encontraba. Como la alianza es interpersonal, la profundidad del pecado se mide a la luz del amor herido. La culpabilidad adquiere conciencia de sí misma en la conciencia de un amor divino celoso (antigua alianza) o universal (nueva alianza). Pero lo que constituye la paradoja de la tradición judeocristiana es la conciencia de que la falta es mayor en la medida en que se advierte, en el amor paterno herido, una ternura misericordiosa en la que ya está presente el perdón.

La conciencia trágica de Occidente ha encontrado su símbolo en la imagen del Crucificado con el corazón traspasado; el Oriente cristiano, más sereno, en los iconos del Cristo glorioso y en los mosaicos del Pantocrátor. De todas formas, se trata del amor divino, vencedor del pecado y de la muerte.

En el fondo, el pecado consiste en negarse a creer en el perdón y en el amor divino, y en perder la esperanza en la eternidad. En este mundo en que las ideologías consideran el mal y la violencia como originarias y la muerte como definitiva, la fe invita a creer en un amor misericordioso más fuerte que el pecado y la muerte

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS Y SINTESIS

- L. Scheffczyk, *Pecado*, en *Conceptos fundamentales de Teología* (CFT) II (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 317-325, con abundante bibliografía.
- D. Mongillo, *Pecado*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1974) 774-782.
- P. Deman, *Péché* DThC XII (1933) 140-275 (largo artículo, de orientación tomista, sobre la historia de las teologías del pecado).
- G. Mensching y otros, *Sünde und Schuld*: RGG IV (1962) 467-500.
- P. Schoonenberg, *Pecado y culpa*: SM V (1974) 347-361.
- Id., *El hombre en pecado*, en *Mysterium Salutis* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 654-727.
- Id., *Pecado y redención* (Barcelona 1972).
- P. Delhayé (ed.), *Théologie du péché* (Tournai 1960).
- Id., *Pastoral del pecado* (Estella 1970).
- F. Böckle, *El pecador y su pecado* (Salamanca 1971).
- A. Peteiro, *Pecado y hombre actual* (Estella 1972).
- B. Häring, *La ley de Cristo* I (Barcelona 1968).
- B. Häring y otros, *Pastoral del pecado* (Estella 1966).
- J. Pohier, *Pecado*, en *Encyclopedia Universalis* XII, 661-664.
- B.-D. Marliangeas, *Culpabilité, péché, pardon* (París 1982).
- J. Schreiner, *El hombre se aparta de Dios por el pecado*: «Concilium» 50 (1969) 510-523.

II. FILOSOFIA, CIENCIAS HUMANAS
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

- E. Amado y otros (eds.), *La conscience juive: le pardon* (París 1965).
- F. Böckle, *Moral fundamental* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
- G. Condreau, *Angustia y culpa* (Madrid 1968).
- E. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1983).
- M. Douglas, *De la souillure* (1981).
- E. H. Erikson, *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire* (París 1968).
- L. Farre, *Antropología filosófica* (Ed. Guadarrama, Madrid 1968).
- J. Fuchs, *Das Gewissen* (Düsseldorf 1979).
- A. Godin, *Métaphysique du pardon* (París 1969).

- A. Gouhier, *Psychologie des expériences religieuses* (París 1983).
 V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience* (París 1951).
 S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Madrid 2^a1976).
 Id., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (Ed. Guadarrama, Madrid 1969).
 J. Lacroix, *Filosofía de la culpabilidad* (Barcelona 1980).
 B. Lauret, *Schulderfabrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud* (Munich 1977).
 L. Monden, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona 3^a1968).
 J. Nobert, *Essai sur le mal* (París 1955).
 C. Nodet, *Psychanalyse et expérience humaine* (París 1982).
 J. Piaget, *El criterio moral en el niño* (Barcelona 4^a1983).
 J. Pohier, *Psicología y teología* (Barcelona 1969).
 Id., *En el nombre del Padre* (Salamanca 1976).
 O. Reboul, *Kant et le problème du mal* (Montreal 1971).
 P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969) (obra fundamental para comprender la originalidad de la concepción cristiana con respecto a los diversos simbolismos de la culpa y el pecado).
 J.-P. Sartre, *Saint Genêt, comédien et martyr* (París 1957).
 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols. (Madrid 2^a1960).
 A. Vergote, *Le désir et la dette* (París 1978).
 P. Watté, *Structures philosophiques du péché originel* (Gembloux 1974).
 «Concilium» 56 (1970): *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana*.

III. BIBLIA

1. Diccionarios

- G. Suell/G. Bertram/G. Stählin/W. Grundmann, *hamartano*: ThW I (1933) 267-320.
 H. Haag, *Pecado*: DB (Barcelona 1970) 1467-1470.
 E. Beauchamp, *Péché dans l'AT*: DBS VII (1962) 407-471.
 X. Léon-Dufour (ed.), *Pecado*: VTB (Barcelona 1973) 660-670.
 J. B. Bauer, *Pecado*: DTB (Barcelona 1967) 783-800.

2. Teologías y monografías

- R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981).
 W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

- A. de Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959).
 J. Haas, *Die Stellung Jesu zur Sünde und Sünder nach den vier Evangelien* (Friburgo 1954).
 E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969).
 J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974).
 A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo 1950).
 R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh 1967).
 I. de la Potterie/S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967).
 G. von Rad, *Teología del AT*, 2 vols. (Salamanca 1972-73).

IV. EL PECADO ORIGINAL

1. Perspectiva bíblica

- Además de los diccionarios ya citados, cf. también:
 A. M. Dubarle, *El pecado original en la Escritura* (Madrid 1971).
 F. M. Braun, *Le péché du monde selon saint Jean*: RTh 65 (1965) 181-201.
 L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* (Paris 1961).
 J. Weismayer, *Ist Adam an allem Schuld?* (Innsbruck 1971).

2. Historia

- H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (París 1967).
 G. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 3 vols. (Munich 1960).
 Id., *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation* (Munich 1972).
 G. M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy. Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy* (Leiden 1973).
 P. Guilluy (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne* (París 1975).

3. Teología

- L. Serentha, *Peccato originale*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (Turín 1977) 674ss.

- A. Vanneste, *Où en est le problème du péché originel*: EThL 52 (1976) 143-161.
- B. O. McDermott, *The Theology of Original Sin. Recent Developments*: ThSt 38 (1977) 478-512.
- P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*, en MS II, 654-784.
- M. Flick, *El pecado original* (Barcelona 1961).
- Semana Española de Teología (XVII), *Problemas de actualidad sobre el pecado original* (Madrid 1961).
- Id., (XXIX), *Pecado original* (Madrid 1970).
- K. Rahner, *El pecado original y la evolución*: «Concilium» 26 (1967) 400-414.
- Id., *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, en *Escritos de teología I* (Madrid 1967) 381-419.
- D. Fernández, *El pecado original: ¿mito o realidad?* (Valencia 1973).
- A. M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (París 1983).

V. PECADO MORTAL - PECADO VENIAL

- Además de las obras fundamentales ya citadas, cf. también:
- C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église antique* (París 2¹1982).
- Id., *Le pécheur et la pénitence au moyen âge* (París 2¹1982).
- A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin* (Bamberg 1923).
- R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIII^e siècle* (Lovaina 1958).
- B. Schüller, *Pecado y tesis de la opción final*: «Selecciones de Teología» 29 (1969) 117-128.
- V. Monty, *Péchés graves et péchés légers d'après le vocabulaire hébreu*, en *Sciences Ecclésiastiques* (1949) 129-168.

VI. LA PENITENCIA

- H. Vorgrimler, *Penitencia*, en *Conceptos fundamentales de Teología II* (Ed. Cristiandad, Madrid 2¹1979) 342-355 (amplia bibliografía).
- Id., *La lucha del cristiano con el pecado*, en *Mysterium Salutis V* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 329-433.
- F. Funke, *Bibliografía sobre la confesión en los últimos diez años*: «Concilium» 61 (1971) 127-136.
- J. P. Jossua/D. Duliscouët/B. D. Marliangeas, *Bulletin de Théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*: RSPT 52 (1968) 119-142.

1. Historia

- A. Mayer, *Historia y teología de la penitencia* (Barcelona 1961).
- K. Tillmann, *La penitencia y la confesión* (Barcelona 1963).
- J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932).
- P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle* (Lovaina 1949).

2. Teología

- P. Anciaux, *Le sacrement de pénitence* (París 1960).
- «Concilium» 61 (1971): *Administración sacramental de la reconciliación*.
- D. Fernández, *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia* (Valencia 1971).
- K. Rahner, *Penitencia*, en SM V (Barcelona 1974) 398-429.
- J. Giblet/P. Grelot, *Penitencia, conversión*, en *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1972) 672-678.
- B. Rigaux, *Lier et délier. Les ministères de réconciliation dans l'Église des temps apostoliques*: MD 117 (1974) 86-135.
- H. Rondet, *Pour quoi se confesser?* (París 1971).
- B. Häring, *La ley de Cristo I* (Barcelona 1968).
- Id., *El sacramento de la reconciliación* (Barcelona 1970).
- P. Poschmann, *Pénitence et onction des malades* (París 1967).
- E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1971).
- P. Tripier, *La réconciliation, un sacrement pour l'espérance* (París 1976).

3. Actualidad pastoral

- G. Flórez García, *La reconciliación con Dios. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia* (Madrid 1971).
- M. Flick/Z. Alszeghy, *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana* (Roma 1974).
- A. Mayer, *Conversión y reconciliación* (Madrid 1973).
- S. Maggiolini, *Pecado y perdón en la comunidad eclesial* (Madrid 1973).
- K. Rahner, *Problemas de la confesión*, en *Escritos de teología III* (Madrid 3¹1968).
- C. Vogel, *El pecado y la penitencia*, en *Pastoral del pecado* (Estella 1970).
- J.-M. Tillard, *El pan y la copa de reconciliación*: «Concilium» 61 (1971) 35-51.
- M. Thurian, *La confirmación y la confesión* (Barcelona 1969).

- Id., *La confesión en las Iglesias evangélicas*: «Concilium» 24 (1967) 28-35.
- J. J. von Allmen, *El perdón de los pecados como «sacramento» en las Iglesias de la Reforma*: «Concilium» 61 (1971) 120-126.
- H. McSorley, *Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia*: «Concilium» 61 (1971) 88-98.
- A. Amato, *La dimension «thérapeutique» du sacrement de pénitence dans la théologie et la praxis de l'Église greco-orthodoxe*: RSPT 67 (1983) 233-254.
- F. Nikolasch, *La liturgia penitencial en las Iglesias orientales y su significación*: «Concilium» 61 (1971) 63-73.

CAPITULO IV

VALOR Y PRUDENCIA

[PHILIBERT SECRÉTAN]

I. ANALOGIA ENTRE LA PERSONA DIVINA
Y LA HUMANA

«Valor» y «prudencia» no son originariamente conceptos teológicos, sino antropológicos. Esto quiere decir que no proceden de una reflexión sobre Dios, sino de una observación racional del hombre. Por sí solos, no dicen nada de la «condición divina», pero dicen mucho de la «condición humana». Sin embargo, no es ilegítimo tratar el tema «valor y prudencia» en una dimensión teológica, y ello por dos razones:

1. Teniendo en cuenta los aspectos de valor y prudencia en la vida de fe y quizá en la esencia de la fe misma (Abrahán), podemos hablar de una orientación *teologal*.

2. Por la existencia de ciertas analogías entre prudencia humana y providencia divina, o entre los aspectos sacrificiales del valor y la *kénosis* o la locura de la cruz, podemos hablar igualmente de una orientación *teológica*. En esta teología cabe plantear el problema cristológico de un valor y una prudencia aplicables a Cristo en razón de su humanidad. Pero ¿es un buen planteamiento de la humanidad de Cristo detallar en su comportamiento lo que podría ser competencia de una antropología? ¿No debemos, aquí sobre todo, subrayar la unidad de la persona de Cristo, absolutamente singular, y leer las connotaciones antropológicas a la luz de la distinción entre el *plenamente* hombre y el *solamente* hombre?

Podemos proponer de este modo tres niveles de análisis y de argumentación: *a*) el propiamente antropológico; *b*) la transposición teologal; *c*) la reconsideración teológica en sentido estricto, caracterizada por el tono a la vez especulativo y místico de toda comprensión de la fe.

El cambio de plano de una antropología a una teología nos permite prever, en cuanto al objeto tratado y al lenguaje utilizado para expresarlo, la existencia de discontinuidades objetivas y semán-

ticas inevitables. No podemos fijar una «idea» del valor y de la prudencia aplicándoles una definición universal, para luego observar sus variaciones en los diferentes ámbitos y de un contexto a otro. Pero tampoco puede haber pura homonimia entre la previsión humana y la providencia divina, por ejemplo. Por eso nuestra postura metodológica consiste en discernir y explotar el *esse commune*, que justifica una analogía de estos atributos que evite eficazmente el doble escollo de la idea unívoca y de la simple homonimia equívoca. Pero si seguimos esta indicación, veremos que el problema de la analogía no se puede reducir a una teoría de las significaciones, es decir, al problema de saber cómo hablar de Dios a partir de nuestra forma de hablar del hombre. Para ser fieles a la importante lección de la analogía del ser es preciso relacionarla con la exigencia más en consonancia con el kerigma cristiano: la de reconocer en Dios a una Persona. Sólo con esta condición se puede atribuir válidamente a Dios lo que es propio de la persona humana. Pero, a la inversa, de acuerdo con la estructura del «círculo hermenéutico», gracias a su condición de criatura se puede decir del hombre, creado a imagen de Dios, que es una «persona». De Dios al hombre se establece la condición de persona. Del hombre a Dios, esta condición común de «persona» permite una analogía basada en el misterio de la creación y, por tanto, una analogía auténticamente teológica.

Estas consideraciones preliminares son necesarias para justificar el intento de relacionar el valor y la prudencia con los dos focos de la persona (divino/humano), el corazón y la razón. Relacionar el valor o coraje con el corazón es sólo un juego etimológico, y recordar la lección filosófica sobre la prudencia como *recta ratio* en el orden del actuar no es otra cosa que un tributo a la tradición. Estas indicaciones son muy valiosas para hallar las condiciones de validez de un discurso que intenta dar su plena dimensión teológica a una reflexión que, en el punto de partida, es rigurosamente antropológica. También lo son cuando se intenta superar una grave dificultad, que podríamos enunciar como sigue: lo esencial de las atribuciones analógicas hacía referencia —además de a los nombres divinos— a los trascendentales de valor: verdadero, bueno (sobre todo, justo), bello; en otras palabras, a valores convertibles, considerados como expresiones inmediatas de la excelencia del ser.

Ahora bien: independientemente de las críticas que se puedan hacer a los presupuestos onto-teológicos de esta teoría de la «atribución aplicada a los valores», debemos plantearnos esta pregunta: lo que puede decirse de los valores, ¿puede afirmarse igualmente de las virtudes? Si, en efecto, se distingue entre valores y virtudes

y, sobre todo, si se consideran el valor y la prudencia como virtudes muy concretas o existenciales, surgen dificultades en relación con una teoría de la atribución de los valores (trascendentales) tan sólidamente apoyada en una teoría del ser. Por eso proponemos el camino de la *analogía de la persona* para relacionar un capítulo importante del tratado de las virtudes con la problemática de la analogía. Pero, una vez más, esto sería impensable si no redujéramos lo que el valor y la prudencia tienen de más circunstancial a las raíces «personales» del corazón y de la razón, gracias a lo cual podemos atribuir estas «virtudes» a Dios respetando al mismo tiempo la «distancia infinita» entre la condición divina y la condición humana. Pero, en ese caso, ¿siguen siendo virtudes?

En definitiva, tenemos que movernos en el doble registro, a veces contrastado, de la fenomenología y de la crítica. Si bien es cierto que mediante un procedimiento descriptivo resulta posible llegar al sentido esencial y a la significación existencial del valor y de la prudencia, necesitamos unir toda una reflexión crítica al esfuerzo de dar validez teológica a lo que, de suyo, se encuentra entre lo más frágil de la condición humana. Con este esfuerzo crítico está relacionado el gusto por el riesgo intelectual, que hace exclamar a Peter Wust: «Cuanto más de cerca toca la materia de un conocimiento al interés metafísico del sujeto cognoscente, mayor es el riesgo del conocimiento y, por tanto, el carácter aventurado del asentimiento del juicio»¹.

II. VALOR Y PRUDENCIA EN CUANTO VIRTUDES HUMANAS

1. Insuficiencia del planteamiento psicológico

Antes de justificar la inscripción del valor y de la prudencia entre los comportamientos *virtuosos*, conviene discernir las situaciones en las que se propone una opción entre una actitud valerosa o un comportamiento cobarde, entre una actitud prudente o un comportamiento imprudente o temerario. Conviene hacer esta distinción no sólo para establecer lo que la virtud tiene de circunstancial o de situacional, sino, sobre todo, para justificar la conjunción entre valor y prudencia. En una primera aproximación, valor y prudencia suelen producir la impresión de ser virtudes contrarias: si la intrepidez conduce al valor, la prudencia se da la mano con el temor. Sin embargo, la cobardía no es prudencia ni el valor es necesaria-

¹ P. Wust, *Der Mensch und die Philosophie* (Ratisbona-Münster 1947) 112.

mente imprudencia. Ver el valor y la prudencia como contrarios significa que no se observa una referencia común a las dos «virtudes» y que no se observa la dimensión de existencia que justifica y exige a la vez valor y prudencia, y que llamaremos, de momento, la *precariedad* del hombre o su fragilidad, la posibilidad de verse amenazado. «A la vez» significa en concreto que cuando el hombre está rodeado de peligro debe estar también sobre aviso. Sin valor no avanzaría, no emprendería ni defendería ninguna causa; sin prudencia pondría neciamente en peligro los efectos del valor. Si carece de precauciones, el valiente se convierte en temerario, mientras que, sin audacia, el prudente se vuelve cobarde.

Pero, desde un punto de vista conceptual o formal, «a la vez» indica que valor y prudencia se condicionan mutuamente en el punto de equilibrio de un ser amenazado e inteligente, que recibe de esta inteligencia la nobleza de abordar los peligros (naturales, militares, políticos, etc.) midiendo su alcance. La virtud aparece entonces iluminada por la *mesura* y por lo que Aristóteles, con todo el ideal griego, llama el *justo medio*.

Cuando mencionamos este vacío o este abismo de la precariedad humana estamos implícitamente aludiendo a la insuficiencia de la aportación puramente psicológica, es decir, descriptiva y explicativa, sin ser normativa, ante el problema del valor y de la prudencia. Hay individuos, naturalmente prudentes, que se rodean de mil precauciones y muy difícilmente se aventuran fuera de los caminos trillados. Ahora bien: ¿no se puede ver en esta prudencia un rasgo de carácter —a veces una falta de carácter— que inclina hacia el temor y que podría llevar, en caso de peligro real, a una verdadera cobardía? En tal caso, no se vería la conexión entre esta prudencia temerosa y un movimiento de valor. Y hablar de un temperamento o de un carácter valeroso —en el doble sentido de la configuración psicológica y de la fuerza moral— es insistir en cierta *vitalidad* entendida como capacidad de resistencia y hasta como agresividad más o menos contenida. Un análisis psicológico llega de esta manera a reflejar las raíces vitales —fuertes en el caso del valor, débiles en el caso de la prudencia—, estableciendo una aproximación entre los comportamientos humanos y los comportamientos animales.

En relación con las energías psico-biológicas, hay que apreciar una mayor o menor riqueza o una deficiencia más o menos importante de energía vital, cuyos extremos se parecen mucho a lo que Aristóteles denominaba temeridad y cobardía, y en los que veríamos, como psicólogos, deformaciones patológicas. Evidentemente, una ética tan fiel a la norma de la *salud* como la de Aristóteles ha

asociado ampliamente el aspecto razonable de la virtud (de la prudencia y/o del valor) a la norma y a la normalidad de lo que está en equilibrio psicológico y, por tanto, en su justo medio. En este caso, una teoría de los vicios está en rigurosa continuidad con una valoración de las patologías que afectan al hombre en sus raíces psico-biológicas. Sin embargo, cabe preguntar si la razón se reduce a esta norma, de la que la misma psicología no sabe si debe ser conservada o denunciada como trampa ideológica.

2. Una existencia precaria

Para justificar la aproximación entre valor y prudencia elegimos un camino de análisis distinto del que autoriza la relación entre estímulo y respuesta o la observación de los mecanismos de adaptación o de defensa bien o mal regulados. Lo específico de la antropología no comienza de hecho hasta el momento en que el hombre toma conciencia de que su debilidad constitutiva —que nosotros hemos llamado antes precariedad— da lugar, en él mismo, a comportamientos que presentan motivos para ser considerados como valientes o prudentes. Y más que imaginar al hombre en un marco de amenazas exteriores, a las que respondería con más o menos constancia y tenacidad (valor) o con una habilidad basada en la astucia y en la circunspección (prudencia), en que la inteligencia, la perspicacia y la razón suplirían las deficiencias del instinto, hay que ver que, en definitiva, este marco o este conjunto circunstancial exterior recibe su significación de la relación del hombre con su propia debilidad. Y desplazando incluso las circunstancias psicológicas hacia el exterior (o hacia el «entorno», es decir, las *circunstancias*), intentamos encontrar en el interior la «deficiencia» con que el individuo entra en una relación virtuosa o viciosa. Para tomar distancia con respecto a todo psicologismo, yo llamaría «existencial» a esta precariedad propia del hombre; precariedad que no se advierte en la superioridad objetiva de la naturaleza sobre ese ser «desnaturalizado» que es el hombre, o en una inferioridad posiblemente compensada por la inteligencia astuta y emprendedora del *homo sapiens*, pero en una dialéctica de abandonos y de logros que muestran a las claras que el hombre puede dejarse llevar a su propio «vacío» —la «nada» de Sartre—, u oponer a ese vacío un «lleno» que extrae o cree extraer de su propia realidad, o incluso que puede regular su relación con lo real según la conciencia de este vacío siempre amenazante y que nunca se podrá colmar.

Por eso es posible examinar el valor de forma muy distinta a lo que sería una observación desde fuera. Veamos un ejemplo:

¿cuál de estos dos combatientes tiene más valor? No necesariamente el que vence al otro, pues cabría la posibilidad de que el vencedor fuera sólo el más fuerte, sino el que se vence a sí mismo en el momento en que su debilidad de fondo se revela en su debilidad de situación (relativa al adversario) y cede a ella en un movimiento de *descorazonamiento* que le hace decir: ¿para qué?, ¿no sirve de nada! El desaliento es un «descorazonamiento»: falta corazón, y se cae en el abandono.

Sin el valor o la corazonada, el sentimiento y la experiencia de la precariedad serían claramente decepcionantes y se reducirían a dar realidad a esa nada que, sin mi conformidad, sería un puro posible. En este sentido, el valor es siempre respuesta a una tentación: la negativa a rendirse a la precariedad y a darle consistencia en mí.

Sin embargo, el valor corre siempre el peligro de obedecer a una ilusión, cuya forma más simple consiste en creer que la fuerza «moral» del valor es capaz de acabar con las adversidades objetivas, por ejemplo, la superioridad del enemigo, la resistencia de una masa, etc. El valor no traslada montañas... Rodeado de un conjunto de peligros objetivos, el valiente se expone a forjarse ilusiones sobre su propio poder: al poder negar el rostro objetivo de la cosa, su fragilidad, oculta su fondo de precariedad. La *ilusión* del valor está en creer que puede ignorar los peligros y amenazas. Contra ello debe intervenir la prudencia. Pero, además, la prudencia sólo tendría un valor o una misión reguladora si la ilusión del valor no se extendiera también a la misma precariedad, olvidada o borrada por la idea de que es posible colmar su vacío. Pero entonces, ¿qué es el hombre más que un ser lleno de sí mismo? Y ¿qué es el valor sino ese «orgullo de la vida» que Pascal censuraba a los filósofos del valor, los estoicos?²

3. La prudencia como economía de fuerzas

Frente a los excesos del valor, la prudencia puede abordarse desde dos puntos de vista: el de la *moderación* y el de la *economía*. En relación con lo que corre peligro de ser la desmesura del valor o la ilusión de su poder de negación del peligro, la prudencia aparece como una fuerza moderadora y quizá como agente de desilusión. Por otra parte, ante el riesgo de considerar inagotables los recursos del valor, y partiendo de la experiencia de ese otro aspecto de la fragilidad que es el *desgaste* de fuerzas, las audacias del corazón

² *Pensées*, ed. Brunschvicg, núms. 458-465; ed. Kaplan (París 1982) números 142, 383-384, 460, 1297, 1374-1375, 1452.

deben encontrar correctivo en un principio de economía. De la experiencia del descorazonamiento por desgaste del valor debe proceder una prudencia menos temerosa que circunspecta, atenta a la economía de las fuerzas morales.

Este aspecto económico de la prudencia tiene su importancia, pues nos obliga a «cuantificar» la fragilidad humana y a describirla desde el punto de vista de su escasez. En este contexto no es absurdo hablar de un «sistema de necesidades»: en cuanto ser necesitado, el hombre experimenta la amenaza de debilitamiento de sus fuerzas, y en cuanto ser frágil, nota los abismos interiores en los que, por falta de valor y quizá por despilfarro de sus fuerzas, corre el peligro de dejarse caer.

Podríamos hablar extensamente sobre las oposiciones entre el «vacío» del *deseo* y los vértigos que exalta el valor, volviendo así, en un régimen de *necesidades*, a las economías de la prudencia. Veríamos perfilarse progresivamente todos los motivos de una oposición entre lo irracional del valor y del corazón (el famoso irascible de los griegos) y una razón que se practica directamente en la prudencia e indirectamente en la templanza, y que refrena los posibles excesos de lo que no es de suyo razonable. Así vendría a incluirse en la prudencia —madre de las virtudes— el «justo medio», que se manifiesta en todas las formas de la moderación y se realiza políticamente, por ejemplo, en los equilibrios de un régimen que teóricamente evitará los excesos prácticos y, al mismo tiempo, las huidas ideológicas a los extremos. Esta meditación sobre la moderación es sumamente valiosa, sobre todo teniendo en cuenta que en la actualidad se tiende a creer que lo mejor está en los extremos o que la moderación no es otra cosa que pereza y abandono. Por eso sería útil hablar sobre la mejor forma de «atenerse a la razón».

4. Resistencia frente al azar

Lo importante no es mantenerme alejado de esta ética, sino sacar las consecuencias del hecho de que, en este contexto, la razón es siempre secundaria: sigue al impulso, corrige los excesos, interviene en el momento en que lo espontáneo carece de medida. Vendría a ser como un molde con respecto a una materia desbordante. Si bien parece evidente que, genéticamente, la racionalidad sigue a la afectividad y que la primacía de lo racional sobre lo irracional constituye una opción que depende en gran parte de la coincidencia de lo social con lo comunicable, sigue en pie un problema de gran importancia: saber si la prudencia no contiene también una dimensión originaria, comparable con la «espontaneidad» y la «origina-

lidad» del valor, respecto de las cuales la prudencia «racional» sería una realidad refleja y derivada. Es más, ¿no habrá en la prudencia un momento que se articule con el valor, no en cuanto correctivo, sino como conjunción constitutiva?

Si el valor es la negativa a dejarse desanimar, tal negativa puede identificarse con el ánimo que se reconoce a los valientes y con una retirada a posiciones (de fuerza) que evoca cierta noble altanería. Entre la valentía y el pudor se abre paso una prudencia que tiene menos de compromiso que de resistencia, y que permite ver la fragilidad como una debilidad. Resistir supone a la vez valor y prudencia. Dar prueba de un corazón audaz es también saber retirarse al centro de uno mismo, al «yo intangible»³. ¿Quiere esto decir que se renuncia a relacionar con la razón esta concepción altiva de la prudencia? De ninguna manera. Pero ¿cómo justificar esta relación entre una prudencia primera y una razón —considerada segunda— si no es distanciándose de la tradición, que, al haber convertido el razonar en *ver* y la razón en visión, ha orientado toda su reflexión prudencial sobre el *prever*? Si existe una razón no «teórica», vidente, quizá exista también una prudencia que, próxima al «salvaguardar», al «tener cuidado», a la «atención», dirige a su vez la razón hacia el centro de gravedad de las cosas, que tienen su razón de ser en lo que las hace girar alrededor de sí mismas. Hablaríamos de una especie de razón sustancial u ontológica, de una razón de ser celosamente custodiada, y que estaría en la raíz del cuidado que cada uno debe tener de sí mismo. La lengua alemana refleja muy bien el aspecto de *visión* y el aspecto de *cuidado*, distinguiendo la atención previsora (*Vorsicht*), la atención precabida (*Nachsicht*, *Rücksicht*) o la atención circunspecta (*Umsicht*). El *ver* del *respeto* está próximo al cuidado que llamamos atento. En una palabra: la prudencia es en este caso vigilancia y cuidado, atención a uno mismo en cuanto frágil portador de la propia razón de ser.

Pero no basta con distanciarse de una tradición claramente racionalista⁴ que convierte a la razón en garantía de un comporta-

³ E. Stein, *Welt und Person, Die ontologische Struktur der Person* (Herder 1962) 152-153.

⁴ Por «racionalismo» entendemos aquí la corriente de pensamiento que reabilitó en el siglo XVII la ética estoica para luego deslizarse, en el siglo XVIII, hacia un neopitagorismo. Tanto en Descartes como en Leibniz o Spinoza se atribuye a la «razón» un valor englobante de luz en que —en último término, al margen de toda revelación— el hombre alcanza no sólo la verdad, sino también la felicidad. Pascal hizo críticas muy duras a este neoestoicismo que reconocía al hombre —mediante una «reforma del entendimiento»— poderes reales y autónomos de salvación.

miento correcto y, a más largo plazo, considera al conocimiento como prenda de felicidad. En este contexto se ha elaborado una teoría de las virtudes y del justo medio que vincula la prudencia, o el riesgo calculado, con el éxito pragmático. La verdad de esta prudencia cautelosa sólo aparece cuando se le infunde una ética: no una ética del éxito, sino del «coraje de existir». Si se trata de una ética de la *razón*, tendrá que basarse en un imperativo que —por antítesis— da nombre al oscuro no-ser en que está sumido el hombre precario: el «azar». Este imperativo se formula así: ¡No dejes nada al azar! ¡No te abandones al azar! El azar es la anti-razón, y el imperativo de acomodarse a la razón es un imperativo de resistencia a la fascinación de jugarse la existencia. Ahora bien: tanto el valor como la prudencia son, por diferentes razones, formas de negar el azar. Si «abandonarse al azar» es la expresión que mejor significa la imprevisión y la imprudencia, hay también un descorazonamiento específico en abandonarse a los juegos del azar. «Arriesgarse» está más cerca del desafío que del cálculo; y si dijéramos que para ello hace falta más valor que prudencia, quizá estaríamos diciendo que el valor temerario implica cierta connivencia con lo imprevisible y que es difícil situar el valor al lado de la razón.

Toda razón previsora, y todo lo que en la existencia concreta, individual o colectiva es razonable, calculable y planificable, es también resistencia frente al azar. Pero el valor que aquí se manifiesta no se puede equiparar con la obediencia al imperativo de no abandonarse al azar. Para que una razón tenga la misma amplitud que el azar, para que sea verdaderamente su contrafigura, es necesario que lo gobierne todo, como el *logos* de Heráclito. Si la fórmula del azar es: «puede ocurrir cualquier cosa, incluso que no ocurra nada», este puro posible carece de razón. No solamente de razón causal, como la rosa de Angelus Silesius, citada por M. Heidegger⁵ sino de razón de ser y también de gravedad. En el azar todo queda en manos de la indiferencia, mientras que su contrario, llamado provisionalmente «razón», lleva el nombre filosófico de *logos*, de *pronoia*, y el título teológico de «providencia». Por eso cabe concebir que, en esta perspectiva de razón, el valor sea de suma importancia en la lucha a favor de la providencia y contra el azar, al mismo tiempo que abre a una imprevisible dimensión de totalidad cuando las imitaciones demasiado humanas de la providencia —cálculo y planificación— sectorizan la seguridad convirtiéndola en precaria y parcial.

⁵ Cf. *Der Satz vom Grund*, cap. 5.

III. VALOR Y PRUDENCIA EN DIOS

1. El valor de Dios en la aventura de la salvación

La idea de una razón que puede ser invocada contra el azar nos conduce al ámbito de la teología. Con toda la tradición de la *philosophia perennis*, inscribimos a Dios en un horizonte de totalidad y de orden. Independientemente del riesgo de reducir la creación al régimen de razón en que situamos la teología, conviene insistir en que la perfección del orden universal y su inteligibilidad metafísica o teológica son los signos de que en la creación interviene una inteligencia suprema. El orden universal, objeto de admiración, es también imitable en sus vertientes teóricas y prácticas. En cuanto orden *pensado* por Dios, es orden del saber y lógica de lo real. En cuanto orden *querido* por Dios, es un plan que, si pudiera ser penetrado por el hombre, permitiría prever lo que Dios ha «visto» desde el comienzo. La visión inteligente y activa de Dios, situada al margen del tiempo, abarca necesariamente todos los momentos del tiempo. La excelencia de Dios no consiste en ver un futuro que se nos escapa, sino en no tener una visión limitada por el curso del tiempo.

Nadie ha llevado más lejos que Leibniz una teología de este tipo, centrada en la providencia, ni ha llegado a consecuencias más deslumbrantes sobre el carácter imitativo de la ciencia y de la *jurisprudencia* humana. Siguiendo toda la corriente jurídica del siglo XVII, quizá haya que ver en la misma jurisprudencia la imitación por excelencia de la sabiduría divina y la más pura manifestación entre los hombres de su razón práctica. Por eso se puede hablar de una sintonía o de un acuerdo entre la razón divina y la humana, aunque se corra el riesgo de reducir la diferencia entre lo finito y lo infinito al preinteligible evocado por la creación *ex nihilo*, la salida de la nada, ese momento inenarrable de la producción del ser (o el ente, según Heidegger). Pero esta reducción de la diferencia entre el poder de Dios y la impotencia del hombre, ¿no es a su vez consecuencia de que esa teoría «metafísica» por asimilar excesivamente orden y razón y también intelección y (re-)producción, se muestra incapaz de explicar lo que no sea la razón misma?

Nos hallaríamos entonces ante dos posibilidades: *a*) lo que se refiere a la salvación resulta inteligible; pues si Dios ha previsto el mal y la caída, los medios de salvación y la misma salvación son compaginables con lo que la providencia tiene de razonable; *b*) el carácter extraordinario de los medios de salvación —encarnación, redención— es índice de que, en toda la aventura de la salvación

interviene algo distinto de la aplicación de una lógica, por compleja que ésta sea. Si esta salvación en cuanto plenitud es algo de lo que es posible dar razón adecuadamente, Cristo puede quedar totalmente integrado en una teología que conciba a Dios como inteligencia y sabiduría, ciencia y gobierno, es decir, como providencia. Pero así pierde Cristo su propia razón de ser como Ungido para convertirse en nuevo instrumento. Por el contrario, una teología del poder de Dios que lo concibe independientemente del orden en que se manifiesta —el Dios oscuro— puede asociar a Cristo con el acto impensable de la *creatio ex nihilo*. Hay que asociar a Cristo a la creación *ex nihilo* para imaginar al Padre creando un mundo para su Hijo, sacándolo de la nada, ya que sólo un mundo entera y radicalmente nuevo podía ser digno de este Hijo, y sólo este Hijo era suficientemente santo para conseguir salvar este don magnífico y frágil. Hay que captar, con san Juan, el valor teológico de esta especie de «fábula» de los orígenes para «imaginar» el valor de un Dios que ofrece a su Hijo lo que iba a costarle la humillación, el sufrimiento y la cruz. Si bien Dios goza de una sabiduría providencial, esta previsión no se puede entender como puro saber de presciencia, pues aquí el corazón tiene que afrontar no ya un peligro empírico, sino la *contradicción* que inspiró a Hegel y que éste intentó racionalizar presentándola en la perspectiva, típicamente leibniziana, de una ontoteología de la providencia.

Estos rasgos un tanto esquemáticos tienen como único fin mostrar la manera de entrar en la perspectiva del corazón y del «valor» de Dios y no extraer argumentos para enfrentar una religión del corazón con una metafísica de la razón. Pero entrar en esta perspectiva significa excluir de la «prudencia» y del «valor» divinos toda connotación que pueda situarlos en un contexto de virtud: en Dios, ni la razón ni el corazón pueden identificarse con las *virtudes* de la previsión y el valor, por más que podamos atribuirle de algún modo el valor y la prudencia.

2. Virtudes, valores y trascendentales

Para mantener esta aparente paradoja hay que establecer una diferencia entre virtudes y valores y mostrar que, si los valores son atribuibles a Dios metafóricamente y «por excelencia», esta modalidad es ilegítima cuando se trata de virtudes, incluso si se llevan al extremo de la excelencia. Las virtudes escapan a la problemática de la transferencia, de la transposición, y se sitúan en una analogía que sólo puede establecer relaciones entre las realidades desemejantes de

las personas (divina y humana) con respecto a lo que en ellas se revela del corazón y de la razón. ¿Qué decir, pues, del valor?

Hablar de Dios es atreverse a hablar de un ser pleno, perfecto, superabundante, de una inalterable generosidad... Todos los superlativos elevan por encima de toda experiencia humana ciertas cualidades que pueden referirse a su vez a múltiples experiencias del bien. Aquí es posible diferenciar dos modalidades del bien. Independientemente de cualquier alusión histórica, podemos distinguir entre un bien que responde a la pregunta «cómo» y un bien que responde a la pregunta «por qué» (bien de «causa»). Si digo: se defendió *como* un valiente, expreso un bien reconocible en la manera de defenderse del hombre. Pero todavía me queda saber *por qué* ha luchado. Podría suceder que lo hubiera hecho por una *causa* perversa: por ejemplo, los objetivos imperialistas de la nación en cuyo ejército milita. Dejo de lado la posibilidad de que el sujeto en cuestión, poco politizado, luche por el honor del campo al que pertenece, proyectando sobre el combate guerrero un ideal deportivo. Consideremos la alternativa del «cómo» y del «por qué». Valor-cobardía, prudencia-temeridad, generosidad-avaricia, etc., son virtudes o vicios observables en el uso adverbial que puede hacerse de ellos. Expresan una manera de actuar, de hacer, de comportarse, con toda una gama de connotaciones circunstanciales que no son momentos accidentales de la esencia de la virtud, pero que son constitutivas de la virtud en cuanto modo. Ser valiente en el momento en que no hace falta serlo es en cierta manera carecer de lo que hace que el valor sea virtuoso.

En eso consiste precisamente el correctivo de Aristóteles a la teoría platónica de las virtudes. Sin embargo, el último resto de una determinación de la idea de virtud, en cuanto rasgo constante, sería el «justo medio» y la preponderancia de la prudencia elevada a la dignidad de «madre de las virtudes». Esta sabiduría práctica regula todas las demás virtudes, desde el momento en que es el alma y la razón de toda virtud y en que constituye en cierta forma el valor.

El valor, objeto de la axiología, se percibe hoy, por lo general, a través del «porqué» de acciones no reducibles a las necesidades prácticas inmediatas, es decir, con respecto a lo que llamamos ideales. Luchar por la *libertad*, sacrificarse por la *justicia* y por la *paz*, defender la *verdad*, etc., son las causas invocadas por todos aquellos a quienes atrae una idea noble. Sin embargo, las causas por las que alguien se comprometa correr el doble peligro de ser abstractas y totalizantes. Decir de una idea que es abstracta significa que no se sitúa en las coordenadas que constituyen al hombre: la verdad en cuanto a su inteligencia concedora; el bien, sobre todo la justicia,

en cuanto a su voluntad activa, y la belleza en cuanto a su fuerza creadora. Podría ocurrir que la libertad fuera abstracta, es decir, que estuviera desfasada, separada de la justicia, y que degenerara en anarquía, o que la justicia se distanciara de la verdad y degenerara en una justificación de la venganza. Hablar de una idea totalizante significa que puede llevar a tal exclusividad que califique como malo todo lo que no sea ella misma. Así, la mera igualdad se convierte, por excelencia, en la justificación del terror; y Rousseau, utilizando un concepto de libertad totalizante, impondrá el precepto de un nuevo género de violencia: «Se les obligará a ser libres». A este respecto, L. Kolakowski ha dicho cosas que convendría tener en cuenta⁶.

Una axiología sólo puede ser coherente con la condición humana si refiere los ideales a ejes de valores. A estos valores podemos calificarlos como «trascendentales», es decir, considerarlos no como supercategorías, sino como valores en los que se expresa el precio que debemos atribuir a una cosa en relación con lo que *es*. Y en la medida en que tales valores no estarán nunca perfectamente realizados, en la medida en que siempre quedará algo *verdadero* que decir, algún *bien* que hacer, algo *bello* que crear, son igualmente ideales. Pero, lejos de hundir al hombre en el sentimiento de su impotencia, lejos de condenar lo real porque no logra realizar el ideal, estos valores trascendentales abren ante el hombre un campo de actividad y unas perspectivas de futuro que constituyen un rotundo mentís a la precariedad sobre cuyo fondo hemos visto nacer el valor necesario y la prudencia inevitable.

No basta con distinguir entre virtudes y valores; frente a ellos, los ideales podrían ser considerados como idealizaciones, y no vamos a detenernos aquí a analizar qué resortes psicológicos los han proyectado en la pantalla celeste. Digamos simplemente que Feuerbach, antes que Freud, ya estudió este fenómeno. En cuanto idealizaciones, se distinguen de los valores trascendentales, o de los trascendentales de valores, en que: 1) funcionan en un sistema de pensamiento dualista y, en definitiva, radicalmente pesimista; 2) no es posible atribuirlos a Dios sin hacer de Dios una idea, un ideal, una causa y, por tanto, sin destruir la realidad y la santidad de un Dios que, más allá de todo carácter ideal de los valores, colma no solamente la inteligencia y la voluntad, sino también el corazón y la imaginación del hombre. Por consiguiente, las consecuencias teológicas del debate realismo-idealismo no dependen únicamente

⁶ Cf., sobre todo, *Die sogenannte Entfremdung, en Leben trotz Geschichte* (Zurich 1979) 218-239.

de una dificultad epistemológica. Hay que llegar hasta el problema, aparentemente diverso, de la relación entre valor e ideal para medir el riesgo de ver cómo se enfrenta un *pesimismo* vinculado al ideal inalcanzable y un *optimismo* procedente de la certeza que merece absolutamente lo que viene a la existencia. Estas actitudes no se pueden reducir a un dato psicológico ni a las posturas epistémicas —realismo/idealismo— que en él se perfilan.

La distinción entre virtudes y valores es imprescindible para hacer ver que el Dios del que se dice que, en cuanto verdad, colma la inteligencia del hombre, en cuanto bien, su voluntad, y en cuanto belleza, su capacidad de admiración, es el Dios al que se pueden atribuir valores que correspondan igualmente al producto de la actividad humana o simplemente que funcionen en el lenguaje humano como criterios para juzgar lo humano y lo que se aproxima a ello naturalmente. Pero ¿tiene Dios estos valores precisamente en cuanto persona? O ¿en cuanto ser por excelencia, es decir, en cuanto aquello en lo que el ser se *muestra* como universo de valores verdadero para el saber, bello para la vista, sensato en cuanto al sentido de la historia, y a la vez se *oculta* como la nada, más allá del ente? Uso a propósito estas claves heideggerianas para hacer ver que es posible acoger una ontología en la teología sin incurrir en el entredicho dirigido contra la ontoteología. Parece, por tanto, legítimo recurrir a una analogía del ser para realizar las transferencias de *valor* que recordamos aquí, pues estos valores no son otros que la excelencia del ser entendida como determinación fundamental de lo que puede colmar el deseo de saber, de querer y de crear que es propio del hombre. Desear la nada es, quizá, el equivalente metafísico del pecado contra el Espíritu.

3. Corazón y sabiduría en el hombre y en Dios

¿Queda espacio para una analogía de las virtudes, de tal manera que sea sensato hablar del «valor» y de la «prudencia» de Dios? Hemos propuesto el camino paralelo de la analogía de la persona, circunscribiendo esta noción al ámbito de dos determinaciones: el corazón y la razón, que nos remiten al valor y la prudencia. Pero ¿no se da aquí una petición de principio? ¿No nos situamos en un círculo hermenéutico vital, fecundo, virtuoso y no vicioso? Para mí, la actitud «personalista» es válida en la medida en que es legítimo partir directamente de la *teología*, es decir, de la afirmación del Dios personal, en vez de acercarnos a la teología recorriendo todos los senderos de la metafísica. Partir directamente de la teología consiste en deducir de esta afirmación inicial el problema

central: ¿cómo puede el hombre *comprender* lo que se ofrece a su capacidad de *amar*? ¿Cómo puede entrar en la conjunción de la inteligencia y del amor que constituye la tarea de la teología, la cual «medita en su espíritu lo que ha recibido amorosamente en la fe»? ¿Cómo, al recibir una revelación, puede el hombre reproducir lo que ya se ha unido en la *filosofía* (amor y sabiduría, corazón e inteligencia)? Si se piensa en los caminos metafísicos, hay que dejar constancia de un filosofar elevado al nivel de lo que impone la revelación, aun a riesgo de tener que reordenar los problemas que una filosofía cristiana plantea a la teología y a la pura metafísica. Es ahí donde se perfila la figura de un Dios cuya obra creadora y salvífica es indisoluble de su corazón y de su sabiduría, y en el extremo contrario, se perfila también, en pleno régimen de precariedad, la figura del hombre cuyo corazón y sabiduría se convierten en valor y en prudencia. Un valor y una prudencia que llevan las huellas de un corazón descorazonado por el pecado y de una previsión condenada a poner constantemente en peligro una existencia, un honor y una felicidad por un error de cálculo o incluso una negativa deliberada a calcular. En ambos casos subsiste una semejanza desemejante que evoca con fuerza los *vestigia* de san Agustín: vestigios arruinados *en el hombre* más que vestigios-testigos en la naturaleza, dirigidos más a la mirada y a la inquietud interiores que a la búsqueda de unos designios ejemplares presentes en el orden de lo creado.

En Dios y en el hombre, la razón y el corazón se manifiestan en condiciones radicalmente diferentes. Con todo, en los temores y en las deficiencias del valor y de la prudencia humanos se puede adivinar parte del señorío de un Dios que se arriesga a la divina aventura del mundo y de la historia.

IV. EL VALOR Y LA PRUDENCIA DE LA FE

1. Fe y razón

Podría parecer que se ha vuelto a abrir progresivamente un abismo entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe, el Dios clave de bóveda de un sistema metafísico y el Dios interlocutor en el diálogo entablado partiendo de la aventura de la fe. Esta oposición es útil para recordar lo específico de la revelación y para rebajar las pretensiones de los que piensan encontrar a Dios sin Dios. Pero esta oposición es nefasta en la medida en que corre el peligro de colocar toda la razón en el lado de la filosofía o de la metafísica, reservando a la fe un movimiento, llamada o grito que subiría des-

de el fondo de los abismos y que sería el único modo de agradar a Dios. En esta oposición, la realidad del puro valor, procedente sólo del corazón, resultaría comparable a una fe sin razón (*credo quia absurdum*) y estaría en contra no sólo de una metafísica preocupada por asegurar todas sus posiciones, sino también de una teología que, en cuanto discurso sobre Dios, no llegaría a escuchar la palabra de Dios. ¿No se corre el peligro de repartir el valor y la prudencia de acuerdo con la separación entre fe y razón?

¿Qué se puede responder a algo que corresponde a una situación histórica concreta y a una determinada sensibilidad? Quizá sólo cabe preguntar si esta «depuración» de la fe no es una reacción natural de la fe, precisamente en el sentido de una voluntad de conservar lo inviolable, de retirarse a una posición esencial, de no abandonar nada a una razón incierta. Veríamos entonces que el riesgo de la fe, el valor que la anima y la apuesta que supone son profunda y místicamente prudentiales. La apuesta de Pascal termina en una sorprendente nota de prudencia. El riesgo aventurado está del lado de cierta razón gozosa, lúdica, aleatoria, que convierte en crítica incesante sus propias certezas y que, por tanto, es inquieta y poco fiable. Por el contrario, la fe fiducial sería una adhesión a algo sumamente *fiable*. Se puede creer con toda *confianza*, pues lo que se ofrece a la fe no es sino el mismo Dios. Vemos, pues, que es necesario distinguir entre el *vértigo de la fe*, que consiste en la superación del límite de nuestras certezas (el riesgo y la apuesta en relación con las certezas experimentales o formales de la razón positiva) y la *confianza de la fe*, que va contra la razón en la medida en que ésta participa en todo el trágico carnal del mundo.

Nos hallamos, pues, ante dos formas de oposición: en la primera, la fe abandona valientemente las certezas del mundo; en la segunda, el mundo parece incierto en comparación con las certezas de la fe. Es evidente que no se trata de las mismas perspectivas. Pero ¿hay razones para inclinarse por el valor que consiste en romper con el mundo o por la prudente búsqueda de las certezas más ciertas? Es necesario afirmar que la necesidad de certezas está acreditada tanto por la razón como por la fe. El valor de transgredir sólo puede proceder de una fe ciega y manifestarse en la profanidad de los sucedáneos políticos o ideológicos de la religión para contaminar al mismo tiempo los testimonios de un valor más humilde que lucha por el pan y por la dignidad. Además, sólo desde una perspectiva de íntima certeza se comprende la doctrina paulina del «culto razonable». El culto *razonable* no es sino una relación con Dios que puede apoyarse en la razón. Una razón cuya sabiduría

no consiste en creer que la ciencia o la voluntad humana son la fuente y el principio de su salvación, sin que esto quiera decir que es preciso ser necio para entrar en el reino de los cielos: es necesario abandonar la *pretensión* de la razón, no la razón misma. En otras palabras: la fe puede curar a la razón de sus excesos de confianza y hacerla prudente, de la misma manera que la razón puede curar a la fe de su excesiva confianza en la propia irracionalidad. Efectivamente, la fe puede carecer de prudencia en la estima que tenga de sí misma en cuanto fe; cuando se considera como creencia, siempre encuentra una parte oscura del hombre.

2. Convicciones y consenso

La fe debe recurrir a la prudencia para juzgarse a sí misma, y esta prudencia consistirá en mirarse en el espejo de las grandes creencias colectivas ampliamente difundidas en la actualidad y más o menos sistematizadas en *ideologías*. Pero en este ejercicio podrá hacer ver que las *convicciones* más profundas, las más personales y a veces las más valerosamente defendidas son las únicas aproximaciones a la fe en lo que ésta tiene de más personal, de más radical y de más irreductible a toda objetivación teórica o institucional. Si bien estos modelos y falsificaciones nos ponen en guardia, la prudencia a que se nos invita se debe a la «circunstancialidad» humana de la fe, no a la fe misma. Llamo circunstancialidad humana al hecho de que la fe es vivida por hombres circunstancialmente y a que *la fe está amenazada en el hombre*. Precisamente el hombre es quien constituye el riesgo de la fe y no quien se arriesga en la fe.

Esta inversión puede parecer extraña, como si confriera a la fe una especie de objetividad o de sustancialidad inmutable y menospreciara la adhesión de la persona al anuncio que llamamos buena nueva o evangelio. Pero ¿qué es lo que constituye la fuerza de la fe? ¿De dónde brota la convicción? ¿Es la convicción misma, la sinceridad que anima al creyente, la espontaneidad prerreflexiva, lo que suscita el acontecimiento de la fe? No. «La fe no es un grito» no significa sólo que la fe es un discurso y un comportamiento articulados, un *modo de vivir* inspirado y coherente; significa también que es un don que Dios hace de su verdad a un hombre que la recibe *ad modum recipientis*, es decir, con todas las deformaciones que produce un espejo mal pulido. Es Dios mismo quien corre un riesgo inaudito confiando su verdad, su Verbo, a la incompreensión humana. Sin embargo, esta objetividad de una fe confiada es intersubjetiva en la Iglesia que la refleja. Por la Iglesia y en la Iglesia, la fe tiene la máxima «posibilidad» —utilizo

este término como alternativa al «riesgo» divino— de enunciarse en conformidad con lo que hace de ella una norma de relación con Dios y con el hombre.

Hoy es difícil comprender este discurso, pues los reflejos profundos del pensamiento se forman en otra parte. En líneas generales, se forman en un esquema en que, al haberse desplazado la racionalidad hacia los métodos, las finalidades sólo cuentan con la opción entre lo arbitrario individual y las convenciones colectivas. Con todo, en el mejor de los casos, se oscila entre la convicción y la responsabilidad y, por tanto, entre el valor de las opiniones y sus consecuencias por una parte, y por otra, una prudencia que consiste en no arriesgar nada que no sea objeto de consenso. Esta línea de pensamiento —muy general— repercute en las cosas de la fe. En primer lugar, la teología no es digna de figurar entre las «ciencias» si no es por la racionalidad de sus métodos, ya que las ciencias piloto o la epistemología que ellas inspiran determinan lo que es racional y el establecimiento del estatuto de la «verdad». En segundo lugar, la fe se presenta como una convicción, compartida ciertamente, pero que de hecho sólo se objetiva en una praxis encarnada, histórica y política, en que surgen adversidades que permiten hablar de compromiso y valor cristianos. Defender las propias ideas y opiniones, así como la causa de la fe, significa dar prueba de *valor*; la sinceridad se presentaría así como la justificación para no ceder en nada ni hacer concesiones... Pero ¿qué es la *prudencia*? En el mejor de los casos, la virtud democrática de la búsqueda de un consenso mayoritario (tanto en la determinación de lo creíble como de lo factible).

Por su parte, lo político se encuentra escindido en dos partes, sin que éstas coincidan con lo que llamamos superficialmente la izquierda y la derecha. Por un lado, se lleva al poder la imaginación, es decir, una mezcla de sueños colectivos y de convicciones ruidosamente reivindicadas como individuales. Por otro, el poder se convierte en administración, y los «prudentes» se encargan de la gestión de un capital socializado o de los logros capitalizados por el socialismo o la revolución. El acuerdo verdadero pierde entonces el sentido prudencial de riesgo compartido, y el poder pierde una creatividad que concentra el valor en la contrafigura del príncipe de Maquiavelo.

3. Virtudes humanas y virtudes teologales

Para librar a la fe de las limitaciones a que se le ha sometido con demasiada frecuencia y situar sus competencias más allá de la divi-

sión entre valor personal y prudencia institucional —incluyendo la del aparato administrativo de la Iglesia—, conviene reflexionar sobre las aportaciones de valor y prudencia con que puede enriquecerse el ejercicio de las virtudes teologales: la caridad, la fe y la esperanza. ¿Por qué no reanudar, en el plano de una teoría de las virtudes, el debate sobre la naturaleza y la gracia? Si consideramos la precariedad humana (y no una «naturaleza» ambigua: esencia inalterable y dato preestablecido), la virtud humana podría verse acuciada por el descubrimiento de la precariedad radical del pecado y llevada a participar en la obra de salvación que se realiza en la fe. Pero, desde el punto de vista del hombre, ¿qué es la esperanza sino la negativa a dejarse descorazonar por el pecado y, por tanto, un valor específico enriquecido con la confianza en la radical superioridad de Dios sobre el adversario? Y ¿qué es la caridad sino —al margen de todo replegamiento— constituirse para otro en lugar-teniente de la providencia, aunque sólo sea en el ámbito económico y social? Por otra parte, ¿qué puede dar la virtud a la fe? En el orden del valor y de la prudencia, la resistencia a la amenaza tanto de incredulidad como de credulidad. Si la credulidad es una falta de prudencia o de vigilancia intelectual, la incredulidad es una falta de valor ante lo inaudito. Finalmente, si hay relación entre virtudes humanas y virtudes teologales, estaremos en mejores condiciones para valorar lo que, en el seno de la comunidad creyente y en sus diversos ministerios, implicaría una alternancia o un apoyo recíproco del valor y la prudencia. Entre lo profético y lo dogmático se distribuyen desigualmente los acentos de valor y los de prudencia. Los pastores no siempre valoran convenientemente las audacias de los teólogos. Por su parte, el hombre de acción, sensible a las impaciencias de la «base», tendrá a veces dificultades para comprender los puntos de vista del hombre de doctrina. Es una prueba de discernimiento espiritual reconocer si, en un determinado momento, es el valor o la prudencia lo que se acerca más a las exigencias de una fe ilustrada y responsable.

4. La audacia y la confianza

Para concluir plantearemos un nuevo interrogante: ¿Cuál es la aportación de la fe a la inteligencia del valor y de la prudencia? Como ya hemos dicho, valor y prudencia son virtudes que se perfilan sobre el fondo de la precariedad de la condición humana. La experiencia de esta precariedad plantea el problema de las cualidades que tales virtudes exigen del sujeto humano. Las palabras «valor» y «prudencia» adquieren entonces una significación que se

puede aplicar a otros terrenos distintos del de la experiencia de la vida segura y del peligro inminente, es decir, a regiones distintas de la experiencia originaria de vivir.

Estas transferencias semánticas son legítimas, pero deben someterse a ciertas reglas. De hecho, ya nos hemos preguntado en qué sentido el análisis del valor y de la prudencia permite hablar de la fe y de las cosas de la fe. Hemos intentado establecer ciertas conveniencias. Pero volvemos a preguntar: ¿no existe un medio de iluminar el valor y la prudencia con la luz de la fe? Quizá la fe nos descubra sobre el valor y la prudencia algo distinto de lo que, partiendo de la experiencia antropológica, nos ha llevado a intentar una transferencia de sentido en el plano teológico.

Más exactamente, ¿en qué momento nos hace o nos ha hecho ya comprender la fe que en el valor y en la prudencia existe algo que las excluye de la categoría de virtud? ¿Por qué no pueden reducirse a meras virtudes, a cualidades que tendrían en sí mismas el propio principio de excelencia? Como decíamos, el valor y la prudencia están unidos por un vínculo revelador, descubierto en la naturaleza correctora de la prudencia con respecto a las ilusiones del valor. En otras palabras, el valor contiene una dimensión imaginaria que explica dos cosas: la ilusión que tiene necesidad de la prudencia y una fuerza de transgresión que yo llamaría *audacia*.

Ahora bien: dada la radical ambigüedad de lo imaginario, ni la ilusión ni la audacia son en sí mismas algo excelente, pero, precisamente en la fe, esta audacia se convierte en lo que algunos llaman audacia del «salto», y la prudencia, en una confianza fundamental, que no debería confundirse con la cautela que deteriora a la prudencia puramente humana. Esta confianza confiere a la audacia una luz serena, sin la cual la fe carecería de gracia. Lo gracioso de la fe es una compensación no prudencial de la audacia: en la fe, audacia y confianza forman un binomio distinto del de valor-prudencia, que queda superado como una forma precaria, torpe y sin gloria. De la audacia confiada a la prudencia temerosa y al valor ardoroso existe la misma distancia que de la gracia a la pesadez y de las certezas claras a las incesantes oscilaciones entre prudencias rigurosas y valores que agotan. Sólo la fe es capaz de bañar al valor y a la prudencia en esa luz gloriosa en que quedarán superadas las mismas virtudes.

BIBLIOGRAFIA

- El autor sólo presenta aquí las fuentes en que se inspira su reflexión personal sobre el valor y la prudencia.
- Platón, *Laques, o Del Valor*; trad. de Francisco de P. Samaranch, en *Obras completas* (Ed. Aguilar, Madrid 21979) 287-306.
- Id., *La República*; trad. de J. A. Míguez, en *Obras completas*, 655-844.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (libros III y IV); trad. de Julián Marías (Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 31981).
- P. Aubenque, *La prudence chez Aristote* (París 1962).
- Cicerón, *De officiis*; trad. esp.: *Los deberes*, de Pilar Escribano (Ed. Vosgos, Barcelona 21977).
- Marco Aurelio, *Soliloquios o reflexiones morales* (Ed. Espasa-Calpe, Madrid s.f.).
- M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme* (París 1973).
- Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-II, qq. 47-56.
- N. Maquiavelo, *El príncipe* (Ed. Espasa-Calpe, Madrid 171981).
- G. du Vair, *Traité de la constance* [1594] (París 1915).
- T. Hobbes, *Elementos de derecho natural y político* (Madrid 1979).
- Id., *Leviatán* (Madrid 31983).
- Id., *Del ciudadano*; trad. de E. Tierno Galván (Ed. Tecnos, Madrid 21982).
- B. Pascal, *Pensamientos*; trad. de Eugenio d'Ors (Ed. Iberia, Barcelona 31976).
- G. W. Leibniz, *Nuevo tratado de la naturaleza y de la gracia* (Madrid 1919).
- G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (París 1953).
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid 1981).
- Id., *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Madrid 1984).
- S. Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid 1975).
- Id., *L'évangile des souffrances* (Bazoges-en-Pereds 1937).
- Id., *Dans la lutte des souffrances* (París 1968).
- M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (Madrid 31980).
- K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (parte 2.ª, sec. 3.ª, 3c) (Munich 1947).
- P. Wust, *Incertitude et risque* (Neuchâtel 1957).
- E. Stein, *Welt und Person*, en *Werke* VI (Friburgo 1962).
- E. Mounier, *Traité du caractère* (París 1945).
- J.-P. Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Madrid 51983).
- D. Brihat, *Risque et prudence* (París 1966).
- V. Jankélévitch, *Traité des vertus* (París 1949).

- G. Gusdorf, *La vertu de force* (París 1956).
 J. Pieper, *Über die Klugheit* (Munich 1965).
 O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Francfort 1965).
 P. Tillich, *El coraje de existir* (Barcelona 31973).
 J. F. Kennedy, *Le courage dans la politique* (París 1963).
 Ph. Secrétan, *Autorité, pouvoir, puissance* (Lausanne 1969).

CAPITULO V

ESPERANZA Y LUCIDEZ

[HENRY MOTTU]

La esperanza es parte constitutiva del ser humano. Éste no sólo tiene esperanza, sino que *vive* en la medida en que está abierto a la esperanza y es movido por ella. El vocabulario corriente demuestra esta profundidad ontológica de la esperanza cuando se dice, por ejemplo, que tal o cual acontecimiento ha «matado la esperanza» o cuando, en el dominio político, se habla de «esperanzas frustradas». Hay, por tanto, un núcleo *vital* en la esperanza, sin el cual el ser humano se marchita, se seca y muere. La imagen empleada por el profeta Ezequiel para describir la desesperación de los israelitas en el exilio es muy significativa en este sentido: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos perdidos» (Ez 37,11).

La muerte biológica aparece a veces algo secundario en comparación con la muerte de la esperanza. Se puede matar a alguien quitándole su esperanza, «desarraigándola», según la gráfica imagen del libro de Job: Dios «ha descuajado mi esperanza como un árbol» (19,10). La esperanza tiene algo tan vital, que un enfermo que ya no espera nada se «deja morir» o un prisionero sin esperanza puede suicidarse. La verdadera muerte, aquello que en la muerte constituye verdaderamente la muerte, ¿no es, en definitiva, la muerte de la esperanza?

Esta importancia vital se da también en nuestras relaciones con los demás, pues matar a otro es no esperar ya nada de él, no concebir para él ningún futuro. Dejamos de celebrar un encuentro con otro cada vez que nos negamos a considerar el futuro como una realidad todavía *abierto* para él. En esto consiste la actitud del sacerdote y del levita en la parábola del «buen» samaritano (Lc 10, 29-37). El sacerdote y el levita, al no prestar ayuda al herido, consideran a éste como muerto, fuera ya de la realidad, cuando, de hecho, no lo está todavía y puede revivir, a pesar de las apariencias. La esperanza se aferra a este «todavía» contra toda apariencia. Negarse a ser el prójimo de otro equivale a decir que su futuro está cerrado y que ya no hay esperanza; pero ¿no es esto ocupar el lugar de Dios? En un plano más profundo, la esperanza instaura

entre los hombres una comunidad, una comunión de destino, sin la cual no habría solidaridad.

Por eso matar la esperanza de las sociedades, frustrar sus esperanzas, equivale a quitarles toda vitalidad, a vaciarlas de su sustancia. Para vivir y actuar, toda sociedad debe proponerse constantemente nuevos proyectos que la mantengan viva, aunque luego dichos proyectos se vean traicionados o desviados o resulten discutibles desde el punto de vista de la razón d'scursiva.

Pero la esperanza, para ser vivida realmente, debe ser *creíble*. Esta es la segunda cara de nuestro díptico: esperanza y lucidez. «Aguardar y esperar siempre es propio de simples», dice Fritz Zorn¹.

El enemigo de la esperanza es, en último término, la falta de lucidez, es decir, la ilusión. No podemos esperar si no somos capaces de «dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15) ante el tribunal de la razón, públicamente y en medio de nuestra cultura. De hecho, la esperanza apela a la razón y provoca una explicación. No puede conformarse con ser un vago sentimiento psicológico. *Spero ut intelligam* (espero para entender) es la variación propuesta por Moltmann a la célebre máxima de san Anselmo *credo ut intelligam* (creo para comprender).

Éste será, pues, el propósito del presente capítulo: explicar cómo llega la esperanza a la lucidez (sobre el mundo y sobre sí misma), no esquivando el riesgo de la ilusión, sino haciéndole frente con valor. En otras palabras: ¿hay en la vida de la fe y en la existencia moral algo que se pueda considerar una esperanza adulta? Esperanza y lucidez, ¿son antagónicas, se excluyen o se implican mutuamente? En ese caso, ¿en qué condiciones?

Pero antes de abordar directamente el tema, quizá sea conveniente hacer una breve alusión a los tres frentes en los que la esperanza cristiana es puesta a prueba en nuestros días.

¹ El joven burgués suizo, educado en un barrio rico de Zurich, privilegiado y cultivado, se sabe roído por el inexorable avance de un cáncer que, según su propia expresión, no es más que la quintaesencia de sus «lágrimas contenidas», el rostro externo, biológico, de su desesperación y de sus frustraciones. Ahora bien: en un pasaje del libro, que no habría desdeñado Camus, hace un último recuento de los motivos para luchar e invoca, por este orden, la felicidad, que considera inaccesible, el sentido, que rechaza como una perversión del cristianismo, para quedarse únicamente con la *claridad* y el odio. La claridad, porque cuando menos hay que explicar lo que se vive y «apurar el cáliz hasta las heces», sin olvidar que la guerra está perdida; el odio, porque, si bien la muerte es inevitable, hay que morir de pie, haciendo frente, «protestando» contra lo inevitable. Cf. F. Zorn, *Mars* (París 1979) 199-208.

I. LUCHA EN TRES FRENTES

1. El estoicismo

Un primer frente, clásico, es el del estoicismo. Esta gran filosofía de la Antigüedad, que sería absurdo intentar caricaturizar, constituye, de hecho, el más serio adversario crítico de la esperanza cristiana. ¿Qué nos dicen los estoicos? En pocas palabras: que la esperanza, lo mismo que el temor, son afectos, actitudes psíquicas en la superficie del YO, y que para pensar y vivir en conformidad con mi destino, debo alejarlos de mi vida. El ideal del sabio estoico es la *apatheia*, la ausencia de pasiones. La esperanza y el temor no son más que impulsos, no categorías ontológicas. Hay que vivir en armonía con el mundo en cuanto *cosmos*, al cual el Logos divino garantiza cohesión y orden, de tal manera que se ha podido hablar a este respecto de una «mística del consentimiento». Al menos en sus orígenes, el estoicismo es panteísta, pues el Logos divino se confunde con el mundo al que anima en cuanto «aliento ígneo». Por eso Dios no es trascendente al mundo, sino immanente, el principio o la ley suprema del cosmos.

Pero donde más influencia ejercerá el estoicismo, sobre todo el de los latinos, es en el plano moral, en la medida en que, como ética del esfuerzo, del dominio de sí mismo, del rechazo de consolaciones religiosas demasiado fáciles, aparecerá como el único recurso lúcido frente al desorden político del mundo (la decadencia del Imperio romano) o frente a las ilusiones de la religión.

Cualquier lector sensible puede comprender fácilmente la actualidad permanente de lo que ha pasado a ser en Occidente más una actitud fundamental que una filosofía elaborada: el ser humano adulto no debe basar sus esperanzas en un poder heterónomo, sino en su capacidad de asumir la realidad tal cual es. El estoicismo se hace presente hoy sobre todo en el campo de la política (la mayor parte de los grandes responsables del mundo son estoicos y leen a Marco Aurelio más que la Biblia), de la filosofía (Freud fue un estoico, con su «sabia resignación» ante la *ananké*, la necesidad) y de la ciencia (J. Monod quería basar la moral en el ideal propiamente científico de investigación de lo real)².

En estas condiciones no debe sorprendernos que el estoicismo siga siendo el compañero más exigente de un E. Bloch, que intentó en nuestros días elevar la esperanza al título de categoría ontológica, lo mismo que de un Moltmann, que actúa de forma parecida

² Cf. M. Spanneut, *Permanence du stoicisme. De Zénon à Malraux* (Gembloux 1973).

en el plano teológico. Los dos se enfrentan con el ideal spinozista: *nec spe, nec metu* (sin esperanza, sin temor), así como con su corolario teológico: «Dios no ama ni odia». Pero ¿es ése el Dios de la Biblia, que sufre con el mundo y espera por nosotros y con nosotros?

2. La futurología

El segundo frente es el de la futurología moderna. Los futurólogos y los economistas del Club de Roma describen lo que va a ocurrir: observan las tendencias actuales del presente, analizan las tasas de la expansión industrial y demográfica y proyectan estas líneas en el futuro. Es el método, perfectamente normal en ciencia, de la *extrapolación*. El futuro es la prolongación del pasado y del presente. Esta visión del futuro genera optimismo o pesimismo. Además, tiene un coeficiente ético no despreciable: ocurrirá esto o aquello *si* nosotros no hacemos tal o cual cosa. No se trata sólo de un análisis, sino de una amenaza y, sobre todo, de una llamada a un nuevo comportamiento. Según la audaz fórmula de un Claude Gruson, se trata de «programar la esperanza».

En este caso, el debate teológico consistirá en saber si la esperanza bíblica es menos una extrapolación que una *anticipación* confiada. Pues la particularidad de la Biblia no es considerar el futuro a partir del presente, sino considerar el presente a partir del futuro. Los profetas del Antiguo Testamento y de hoy (por ejemplo, un Martín Luther King) proclaman la esperanza de Dios en forma de reino mesiánico futuro, y partiendo de él pasan a hacer la crítica del presente. El presente queda bajo el horizonte del futuro de Dios. Se trata, por tanto, de no dejar que la esperanza se proyecte linealmente en el futuro, en homología discutible con nuestros deseos o nuestros temores, sino de creer la promesa de Dios y, por tanto, según la expresión de Pablo, «esperar contra toda esperanza» (Rom 4,18).

3. El nihilismo

El tercer frente, más difícil de delimitar, pero todavía más vivo, es el nihilismo. No tomamos el término en su sentido epistemológico (que niega toda posibilidad de conocer, toda verdad general: no existiría nada absoluto) o metafísico (que niega toda realidad al mundo exterior), sino en su sentido moral, conforme a la definición del diccionario *Lalande*: «Estado de espíritu en el que no existe la representación de una jerarquía de valores, que plantea la pregunta: ¿para qué?» y no la puede responder». Según Nietzsche, «el nihilismo es una falta de objetivo, una falta de respuesta al

porqué. Cuando adquiere su máxima fuerza (relativa) en cuanto fuerza violenta de destrucción, se trata de nihilismo activo. Su contrario sería el nihilismo fatigado, que ya no emprende nada». Mucho más profundamente todavía que el estoicismo, que es adhesión fundamental al mundo, a la ley, y que atacaba a la esperanza *en nombre* de la lucidez, el nihilismo ataca a la esperanza sin oponerle otra cosa que la pasividad y la indiferencia o la pura violencia. El nihilismo, como comprendió claramente Nietzsche, se presenta en dos formas, que se corresponden sutilmente: en forma de «nihilismo fatigado», que es el de nuestras sociedades occidentales hastiadas, que no esperan nada del futuro, y que, como si estuvieran frustradas en sus proyectos, se encierran en la esfera privada, de donde no puede salir más que una «cultura narcisista»³; o en forma de su corolario desesperado, el *nihilismo activo*, con la violencia del terrorismo. En el primer caso, se niega la esperanza por indiferencia, por pérdida de vitalidad, por una especie de atonía de la voluntad. En el segundo, el ser humano intenta echar una mano a la esperanza y realizarla aquí y ahora por todos los medios necesarios, incluyendo la violencia. En el primer caso nos encontramos con el fin de la cultura burguesa. En el segundo, con el fin del fenómeno revolucionario llevado hasta el absurdo.

El debate consiste en saber si la esperanza es capaz no sólo de mostrar que no es un «opio», una alienación de la voluntad o un desvío de la misma hacia el cielo de la religión, sino en testimoniar que hay un excedente de sentido en la realidad y que este sentido se puede explicitar con toda claridad.

Pero estos tres adversarios nos acompañarán a lo largo de todo el camino, sin que nunca pretendamos haberlos «superado» y todavía menos refutado. Seguirán como compañeros abiertos o silenciosos si la esperanza, incluso como «virtud teologal», quiere superar la crítica; si, en otras palabras, se propone la tarea nunca terminada de convertirse en esperanza lúcida.

Nuestro primer paso consiste en examinar el núcleo bíblico del acto humano de esperar en tres aspectos: la esperanza como riesgo (Abrahán), la esperanza como protesta (Job) y la esperanza como imaginación creadora (la escatología profética). Luego, y siempre a la luz de la Biblia, afrontaremos lo que Paul Ricoeur llamaba la «patología de la esperanza», es decir, su fracaso y a veces su tergiversación en intentos totalizadores. Veremos luego con qué condiciones puede la esperanza conservar la lucidez, negándose a ser mera

³ Cf. Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* (Nueva York 1978).

prolongación de nuestros deseos. Veremos que la cruz es la crucifixión de nuestras proyecciones, en el sentido de que nos impide bautizar con el nombre de «esperanza» cualquier deseo de omnipotencia o situar la esperanza en un rincón seguro, al abrigo de la dureza de lo real.

II. EL ACTO EXISTENCIAL DE ESPERAR

1. La esperanza como riesgo

Definir la esperanza como espera de un bien que se desea y, por tanto, como una gran consoladora puede resultar ingenuo, pero sin duda puede servirnos como punto de partida. Debemos aclarar si la esperanza de la fe puede reducirse a mero cumplimiento de un deseo y, por consiguiente, a una cuestión de temperamento. La esperanza, ¿es sólo una «virtud» moral o teológica, un componente psicológico del carácter?

La *esperanza de Dios para los hombres*. Digamos desde el principio que la gran originalidad de la Biblia consiste en dar testimonio no ya de la esperanza de los hombres, de sus deseos y proyectos, por muy altos que sean, sino fundamentalmente de la *esperanza de Dios* para nosotros. La sorpresa que nos espera, al abrir la Biblia, es que nos habla de seres humanos, ciertamente, pero enfrentados con un Dios que en ellos espera algo para ellos, con ellos y a veces contra ellos. Dios no es simplemente nuestra esperanza, *nosotros* somos su esperanza. Para la Biblia, el ser humano es la utopía de Dios. El creyente no inventa su esperanza, sino que ésta le viene dada, porque procede de otro lugar, de la promesa de Dios.

Moltmann ha opuesto, con razón, al Dios de Parménides, en cuanto Dios de la permanencia del ser, el Dios del Éxodo como Dios del futuro. Dios no es una sustancia ni su sujeto absoluto, es Trinidad, historia, pasión. No es la quintaesencia del *yo soy*, sino un *yo seré* fiel a mi promesa. «Yo estaré ahí (para vosotros) como el que estaré»: ésta es la traducción que hace G. von Rad de Éx 3, 14⁴. Dios se comunica a Moisés no tal como es en su «sustancia», sino tal como se *manifestará* en favor de su pueblo. Dios es el que se mostrará fiel a su promesa, de tal manera que su nombre, lejos de ser el del eterno presente, es un nombre que nos muestra el camino, pues antes de llamarnos a seguirlo lo emprendió él mismo.

⁴ *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1972) 236-242.

«El Dios del Éxodo y de la resurrección no 'es' una presencia eterna, sino que promete su presencia y su proximidad a quien prosigue su camino hacia el futuro. Yahvé es el nombre de un Dios que no hace otra cosa que prometer su presencia y su reino, inscribiéndolos en las perspectivas del futuro; es un Dios con 'el futuro como propiedad ontológica', un Dios de la promesa y de la salida del presente hacia el futuro, un Dios cuya libertad es fuente de lo que viene, fuente de las cosas nuevas (...). Su nombre es un nombre de camino, un nombre de promesa, que abre un nuevo futuro y cuya verdad se comprende en una *historia*, puesto que su promesa desvela su horizonte de futuro»⁵.

Misión hacia lo posible. Estas premisas nos ayudan a plantear adecuadamente el problema moral de la esperanza según la Escritura. Examinemos ahora la estructura de la misión, es decir, de la llamada que recibieron los profetas de levantarse para ponerse en marcha, a pesar de su desesperanza. Así podremos entender la esperanza como riesgo, apoyándonos en la figura bíblica fundamental de Abraham.

La promesa engendra una estructura de la misión, pues la *promissio* exige una *missio*. El equivalente ético de la esperanza es la misión, en la cual la obligación con respecto al presente no se basa en una ética del deber, ni en el ideal de una perfección imposible, ni en la esperanza irrisoria de una «recompensa», sino en una llamada al riesgo que procede de la promesa y abre el futuro. De la misma manera que el equivalente psicológico de la esperanza es «la pasión por lo posible» (Kierkegaard), su equivalente ético es la misión, prácticamente inseparable del desciframiento de los signos de la nueva creación. Para atreverse a esperar y a seguir la llamada de Dios hay que discernir en la realidad el carácter teleológico de la creación, lo que Moltmann, siguiendo a E. Bloch, llama el *noch nicht sein* de la realidad. Ahora bien: esta estructura del «todavía no» procede no de lo potencial o de lo deseable, sino de lo *posible*. Esperar es creer en lo posible a pesar de mis dudas. Contra lo que dice el realismo positivista, se trata de tender no hacia lo que no existe, hacia el vacío de mi imaginación, sino hacia lo que no existe *todavía*. Como dice Moltmann, «lo necesario en este mundo es lo posible y no lo inmutable».

Pero ¿qué tiene esto que ver con la vida moral? Según D. Bonhoeffer, las dos formas de tentación del creyente son: el orgullo, la *praesumptio*, y la desesperación en su forma sutil de tristeza escru-

⁵ *Théologie de l'espérance* (Paris 1970) 27-28.

pulosa, tan presente en la tradición monástica (*acedia*). He aquí las palabras de Bonhoeffer, que en esto se adelantó a nuestro tiempo: «A la tentación de la seguridad corresponde la tentación de la desesperación, de la tristeza. Y aquí no se trata tanto de una oposición a la ley y la cólera cuanto de un rechazo de la gracia y las promesas de Dios. A este fin, Satán despoja al creyente de toda la alegría que nace de la palabra de Dios, de toda la experiencia de la bondad de Dios sustituyéndolos por el terror del pasado, del presente y del futuro. Una falta antigua, ya olvidada, se hace presente como si hubiera sido cometida hoy mismo. Así, me enfrento fuertemente a la voluntad de Dios y experimento una fuerte repugnancia a obedecerle. Toda la desolación de mi futuro ante Dios entra en mi corazón. 'Dios no ha estado nunca conmigo, Dios no está cerca de mí, Dios no me perdonará nunca', me digo, pues mi pecado es demasiado grave para que me sea perdonado. El espíritu del hombre se rebela contra la palabra de Dios. Exige una experiencia decisiva, una prueba de la gracia de Dios. Y si ésta falta, desespera de Dios y ya no quiere oír su palabra. Esta desesperación lo llevará a la blasfemia o al gesto último de desesperación, el suicidio, como sucedió a Saúl o a Judas. La desesperación puede conducirle también a creerse signo de la gracia que Dios le niega, a hacerse santo por sus propios medios —contra Dios—, aniquilándose mediante el ascetismo o recurriendo a la magia»⁶.

La tentación de la desesperación. El enemigo de la esperanza es la desesperación y no el escepticismo. El escepticismo duda en general, pero la desesperación duda en el fondo de mí y me lleva a comportarme «como si Dios no tuviera también para mí grandes proyectos», como dice Bonhoeffer. En este sentido, la desesperación es pecado, porque me hace dudar no sólo de mis propios proyectos (lo cual es a veces saludable), sino del proyecto de Dios para mí. La falta de esperanza hace referencia en este caso a una duda profunda sobre lo que es posible para Dios, sobre su perdón y su venida. Se desespera de Dios.

Pero también es posible desesperar de uno mismo ante la misión impuesta. Un Moisés, un Isaías, un Jeremías lo han experimentado ante la llamada del Dios de la promesa: ¡Hazte lo que serás, lo que estás llamado a ser!». El Dios del eterno presente se limita a confortarme con lo que soy, a justificarme; el Dios del Éxodo, por el contrario, me hace «salir» de mí, fuera de lo que conozco, para arriesgarme a esperar en mis propias posibilidades.

⁶ *Tentation* (Ginebra 1961) 52.

Ahora bien: los problemas surgen cuando la esperanza es un don concedido más que una proyección subjetiva. Sólo ante el Dios del Éxodo tomo de repente conciencia, muchas veces angustiado, de la tarea que debo realizar.

Moisés duda y discute con su Dios (Éx 3,11: «¿Quién soy yo para acudir al faraón o para sacar a los israelitas de Egipto?») al ver la *desigualdad* de las fuerzas en juego. La realidad es demasiado desproporcionada para ser transformada, incluso por Dios. La esperanza choca con la conciencia de fracaso cuando el hombre se encuentra incapaz de seguir la llamada del Dios liberador ante unos poderes que él califica como demasiado fuertes. La realidad parece inabordable. ¿Cómo es posible que un Dios tan débil venza al poder del faraón? Y las respuestas de Moisés en Éx 4 no son sino pretextos: «No me creerán», «no sé hablar». La angustia utiliza siempre subterfugios, recurriendo al pretexto de la propia precariedad de medios para sustraerse al proyecto de liberación que Dios mantiene.

Isaías tendrá una experiencia semejante, pero en forma de conciencia de pecado: «¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de un pueblo de labios impuros...» (Is 6,5). El sentimiento de culpabilidad pesa sobre el profeta no sólo en forma de *haber* pecado, sino de *ser* carne de pecado. La culpabilidad paraliza a la esperanza por la angustia de una libertad cautiva: «yo, que estoy ya siempre atado, siembro constantemente el mal en el mundo por una intención libre y al mismo tiempo sierva»⁷. Por mucho que intente obedecer, confiar en la promesa, sé que he nacido desterrado y que mi libertad no estará nunca a la altura de mi esperanza.

También Jeremías comparte la experiencia de Moisés y de Isaías. Pero en él la esperanza se apoya menos en la conciencia de su pecado (como ocurría en Isaías: el hombre pecador frente al Dios santo) que en la conciencia «moderna» de su *impotencia* para suceder a los grandes profetas que le habían precedido. Con Jeremías, el profeta se convierte en profeta subjetivo, es decir, dejado en un callejón sin salida, que él reconoce explícitamente: ¿cómo puede un hombre decir la palabra de Dios? La esperanza tropieza aquí con una conciencia que se confiesa impotente para asumir el papel que se le atribuye. Hay una separación entre el ministerio del profeta que le marca la tradición y su conciencia personal de no estar a la altura de la tarea. Si Isaías dudaba «hacia atrás», viéndose sumergido en el vértigo angustioso de estar implicado en el pecado,

⁷ Paul Ricoeur, *Vraie et fausse angoisse*, en *Histoire et Vérité* (1964) 329.

Jeremías duda «hacia adelante», en relación con un proyecto que, subjetivamente, no puede aceptar.

La confianza de Abrahán. Por eso es tan importante para el testimonio bíblico la figura de Abrahán. «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gn 12,1). También aquí, sobre todo aquí, la experiencia de fe va unida a la de la esperanza en un Dios lejano que se revela en el riesgo de un camino cuyo final no se da, sino que se promete. Hay que *atreverse* a esperar. Abrahán no abandona solamente su patria, renuncia también a los dioses arameos que garantizaban el orden, la fecundidad y la armonía, figuras del consentimiento a la realidad «tal como es», para seguir la llamada de un Dios sorprendente. La esperanza es una llamada a renunciar a nuestras imágenes mutiladas de Dios como potentado, censor moral o sustancial inmutable y, por tanto, como decía Kierkegaard, quien reflexionó mucho sobre Abrahán, a arriesgarse al «salto de la fe».

Pero este «salto de la fe» no es un salto en el vacío. La aventura de Abrahán será la de todo el pueblo de Dios en su larga historia, la de Moisés, siete siglos más tarde, al liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto, y la de los profetas anteriores y posteriores al exilio, que darán a la «tierra prometida» el nombre de «reino de Dios», término que conservará el Nuevo Testamento. Pablo interpreta la historia de Abrahán como confianza del ser humano en la *fidelidad* del Dios, que, enraizando nuestro riesgo de esperar en su mismo ser, «hace vivir a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4,17). Dios «tiene poder de cumplir lo que promete» (Rom 4,21). Con Pablo, la fe no es un saber, un tener y, todavía menos, un poder; es el riesgo radical que corre el creyente cuando pone su confianza en Dios.

La carta a los Hebreos completará a san Pablo en dos puntos. En primer lugar, el acto de esperar implica un momento de noche, de ignorancia, que lo diferencia de la extrapolación científica: Abrahán «salió sin saber adónde iba» (Heb 11,8). Kierkegaard insistirá mucho en esto. Pero este no-saber no representa un chantage a lo irracional en sí, pues el autor vuelve a plantearse en este contexto el problema de la identidad de un Dios fiel *a su proyecto mesiánico* original de hacer de la creación una creación nueva. El autor conecta la fe de Abrahán con la esperanza de la «ciudad», la nueva Jerusalén, donde será recapitulada toda la creación (Ap 21), y que la ciudad de David no hacía más que prefigurar. De ahí esta definición paradójica de la fe como esperanza, que posee sin tener y conoce sin ver todavía (Heb 11,1).

2. La esperanza como protesta

Pero la esperanza bíblica se vive siempre *sub contrario*, según intuuyó Lutero: «El reino de Dios está oculto en su contrario». Cuanto más espero más me enfrento con la realidad; cuanto más espero más combato por conseguir otro mundo. La esperanza, por consiguiente, lejos de hacer de mí un soñador, me transforma lentamente, con el paso de los años, en un luchador por el reino y *contra* este mundo injusto.

Examinemos esta «contradicción», que la esperanza introduce en el mundo visible. Lo haremos en dos planos: analizando el acto de esperar con ayuda de la categoría del «a pesar de», y haciendo referencia a la principal figura bíblica en este aspecto, Job, el hombre de la esperanza como protesta.

Un «no» constructivo. El que espera, pone este mundo en tela de juicio. La esperanza, en este sentido, es ante todo negación, la negativa a pactar con la realidad dada. Escuchemos las palabras de Moltmann: «En relación con la esperanza, Cristo no es sólo un consuelo *en* el sufrimiento, sino también la protesta de la promesa de Dios *contra* el sufrimiento (...). Quien espera en Cristo no puede conformarse con la realidad existente, y comienza a sufrir por ella, a contradecirla»⁸. Este punto es crucial. Lo mismo que hay un mandamiento del amor, hay en la Escritura un mandamiento de la esperanza, que lleva al ser humano, a veces a pesar suyo, a protestar contra los hechos. No es que deba negar los hechos, sino que sabe por la fe que los hechos no lo son todo, que no agotan la realidad. No se trata de protestar contra la creación buena de Dios, sino de protestar contra lo que hemos hecho de ella; y tampoco de elevarse contra las duras leyes de la realidad, sino de renunciar a contentarse con lo que se *dice* que son. La esperanza no se enfrenta con los hechos, pues los reconoce, sino con la interpretación que de ellos hacen los hombres, a la que hace frente. Job no niega que haya desgracias, relaciones de causa y efecto, sufrimiento y muerte; protesta contra lo que dicen al respecto sus amigos y critica su interpretación de los hechos.

Por otra parte, el sufrimiento que provoca la esperanza no es un sufrimiento morboso. Conviene aclarar en este punto la palabra ambigua «pasión»: hay una pasión en sentido de sufrir, de prueba que yo no he elegido y me sobreviene de repente, cuando me flaquean las fuerzas y el adversario es demasiado fuerte. Se trata de un sufrimiento no elegido, el de la enfermedad, la muerte, la falta.

⁸ *Théologie de l'espérance*, op. cit., 17-18.

Pero la palabra «pasión» tiene también un significado activo: entonces sufro porque me comprometo, porque me he arriesgado a decir «no» donde todos dicen sí. Nos hallamos entonces ante una pasión militante, el celo por Dios y por su reino, el sufrimiento que niega para construir una realidad distinta. Ignazio Silone, en su novela *El pan y el vino*, presenta a un partisano, enfrentado al naciente régimen de Mussolini: disfrazado de sacerdote para escapar de la policía, se atreve a decir que «no», aunque esté solo. «La dictadura se basa en la unanimidad. Basta con que uno diga que no para romper el hechizo»⁹. Y podemos añadir: para que se recupere la esperanza. Silone muestra también, con gran sutileza, que Pietro Spina, al disfrazarse de sacerdote, cambia poco a poco su personalidad y se convierte, a su pesar, en una especie de representante del honor de Dios; con su negativa solitaria, prepara el camino a otras fidelidades. Un milímetro de fidelidad personal crea, como demuestra la historia, un espacio de posibilidades en medio de la cobardía general. Si uno dice no, todos nos sentimos animados; si uno no dobla la rodilla ante Baal, todos nos sentimos incluidos en ese acto de resistencia.

Desmentir la muerte. Aquí surge una pregunta: el acto de esperar, ¿no vuelve ciego al que se dirige hacia un futuro mejor? La categoría de lo posible, que estuvo en las raíces de la filosofía existencial, ¿no es ilusoria en el reino de la necesidad? ¿Qué es lo que me dice, en definitiva, que *tengo razón* para esperar? ¿No hay en la esperanza algo parecido a la actitud del avestruz, que, ante el peligro, oculta la cabeza en la arena en vez de hacerle frente? ¿No es la esperanza una vana obstinación que, como la utopía, intentaría roer el bloque de granito de la realidad?

Con estas preguntas, a las que no podemos sustraernos en cuanto creyentes, llegamos a la idea clave de este apartado, la categoría del «a pesar de», analizada por Paul Ricoeur. Esperar, ¿a pesar de qué? «Si la resurrección es resurrección de entre los muertos, toda esperanza y toda libertad lo son *a pesar de la muerte*. Ahí está la separación que hace de la nueva creación una *creatio ex nihilo*. Esta discontinuidad es tan profunda que el gran problema del Nuevo Testamento es la identidad entre el Cristo resucitado y el Jesús crucificado (...). ¿Qué repercusiones tiene esto en la libertad? Toda esperanza llevará en adelante el mismo signo de discontinuidad entre lo que va a la muerte y lo que niega la muerte. *Por eso contradice a la realidad actual*. La esperanza, en cuanto esperanza de resu-

⁹ *Le pain et le vin* (París 1968) 227.

rrECCIÓN, es la contradicción viva de aquello mismo de lo que procede y que está colocado bajo el signo de la cruz y de la muerte (...). Si la unión entre la cruz y la resurrección queda dentro del campo de la paradoja y no de la mediación lógica, la libertad, según la esperanza, no es solamente libertad para lo posible, sino en un plano todavía más fundamental, *libertad para el mentis a la muerte*, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte»¹⁰.

De este texto tan denso conviene destacar que la garantía de la fe no puede estar más que en el terreno de la esperanza, no en el de la «mediación lógica». Nada puede demostrar que el Señor que vive en la Iglesia sea el mismo que el Jesús de la cruz, ni que lo posible tenga la última palabra sobre mi vida (y mi muerte). Lo que creo, lo creo en la esperanza. Ahora bien: lo que creo en la esperanza sólo puedo creerlo a pesar de la muerte. Creer según la esperanza (y no según una «fe» positivista) es desmentir la muerte y el no sentido, es hacer mentir a la verdad vulgar que se abre a nuestros ojos.

Job: contra Dios en nombre de Dios. A través de la categoría del desmentir llegamos a la figura bíblica central de la esperanza en cuanto protesta, la de Job. ¿No es Job el prototipo del creyente lúcido? ¿No es el transmisor del extraordinario mensaje de protesta contra Dios en nombre de Dios? Si Dios es Dios, el mal es literalmente injustificable. Si la esperanza es de verdad la clave del ser, la desgracia del mundo resulta estrictamente inaceptable. Es este choque, sin mediación ninguna, entre Dios y el mundo injusto lo que hace de Job el poeta de la esperanza desarraigada, pero firme.

Hay en Job una paradoja casi insoportable. Por una parte acusa a Dios de haberle abandonado y hasta castigado, de haberse transformado para él en enemigo. En este sentido hay una especie de ateísmo moral y militante en Job, si seguimos la exégesis discutible, pero estimulante de Ernst Bloch¹¹. Cuanto más piadoso es Job, menos cree, al menos en la forma en que sus amigos apologistas presentan la «fe» como sumisión, debidamente recompensada, a un

¹⁰ *La liberté selon l'espérance*, en *Le conflit des interprétations* (París 1969) 400 (el subrayado es nuestro), artículo magnífico en la medida en que propone una interpretación filosófica de la teología de la esperanza de Moltmann. En Ricoeur, esta categoría del «a pesar de» se basa en la de la sobreabundancia, conforme a las palabras de Pablo: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia», cf. también *De l'interprétation* (París 1965) 507-508.

¹¹ *L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume* (París 1978) 137-154; cf. mi artículo *La figure de Job chez Bloch: «Revue de théologie et de philosophie»* IV (1977) 307-320.

Dios-providencia. Él sólo cree en el Éxodo y acusa a Dios, en último término, de ser indigno de Dios, a causa del mundo injusto y malo que ha creado. Job es entonces «un Prometeo hebreo», como dice Bloch, un ateo que protesta, que se manifiesta mejor que su Dios y cuya rebelión coincide con «el descubrimiento del poder utópico dentro de la esfera religiosa».

Por otra parte, Job es también el poeta de la esperanza en Dios, a pesar de lo que le ha ocurrido. Invoca sin cesar a Dios, de quien está seguro que al final le dará la razón, al Dios que no tiene necesidad del pecado para ser Dios, al Dios de la pura gratuidad. En este sentido, Job es testigo no de la desesperación en cuanto pecado, sino de la esperanza a pesar de todo, de la esperanza contra la religión. Con Job, la rebelión consigue la categoría de la verdadera fe, y la libertad del hombre se cimienta en la justicia de Dios. El derecho de Dios y el derecho del hombre, paradójicamente, coinciden. El contenido de la esperanza no es en Job (el libro del Antiguo Testamento, junto con los Proverbios y los Salmos, en que aparece con más frecuencia el vocabulario de la esperanza) una representación, ni siquiera una «respuesta» a sus preguntas, sino la esperanza paradójica de que Dios le dará finalmente la razón frente a su sentimiento de culpabilidad. Dios acabará siendo su amigo (14,15), su «testigo» (16,18-22), su fiador (17,3) y su «defensor» (19,25-27). Dios terminará por ser Dios de un modo distinto a como nosotros creemos que Dios es Dios.

El punto culminante del libro se encuentra en el hecho de que Job sólo pide a Dios un encuentro último con él, cara a cara (cf. 31, 35-37, conclusión del monólogo final). No pide «algo», una recompensa, una vida después de la muerte¹², sino que la pura trascendencia de Dios se abra paso finalmente en su vida, aunque sólo sea un instante. Sólo entonces el oído dejará paso a la visión: «Te conocía sólo de oídas, pero *ahora* te han visto mis ojos» (42,5).

Pero escuchemos el testimonio inolvidable de S. Kierkegaard: «El secreto, la fuerza vital, el nervio, la idea de Job, es que tiene razón, a pesar de todo. Con esta pretensión arremete contra todas las consideraciones humanas; su constancia inquebrantable prueba la legitimidad y la justicia de su causa. Toda explicación humana no es a sus ojos más que un error, y toda su miseria no es para él, frente a Dios, más que un sofisma que él mismo no puede resolver, pero se consuela pensando que Dios sí puede hacerlo. Los argumentos *ad hominem* parecen estar contra él, pero mantiene audaz-

¹² Cf. Jean Lévêque, *Job et son Dieu* II (París 1970) 449-497, y en especial las conclusiones de pp. 494-497.

mente su convicción. Afirma que se lleva bien con el Eterno, a pesar de la evidencia contraria de la realidad. Su grandeza reside en que, en él, la pasión de la libertad no se deja paralizar o calmar por un sofisma (...). Cuando alguien se cree castigado por la desgracia a causa de sus pecados, puede haber en ello algo verdadero, hermoso y humilde; pero esta creencia puede proceder también de una oscura concepción de Dios como tirano, lo que se expresa de manera absurda en el sentido de que, con ello, *se somete a Dios a las categorías morales*»¹³.

«Someter a Dios a las categorías morales» o no es, en último término, el nudo teológico central de todo el debate entre estoicismo y cristianismo, entre la «sensata resignación» de Freud y la protesta de los testigos bíblicos. El Dios de la esperanza es inconcebible sin hacer resaltar la identidad del Dios cristiano. Una fe que no sea esperanza y protesta se basa en una falsa imagen de Dios, en la imagen de un Dios tirano, justificador de este mundo de sufrimientos, mientras que el Dios crucificado sufre con el mundo. Dios no es «apático», no está solitario en su pretendida inmutabilidad, sino que es amor y, por tanto, *pathos*, pasión y sufrimiento. «El creyente —dice Moltmann— participa realmente en el sufrimiento de Dios en el mundo, pues participa en la pasión del amor de Dios. Y, a la inversa, participa en el sufrimiento concreto del mundo hecho por Dios sufrimiento propio en la cruz de su Hijo»¹⁴.

3. La esperanza como imaginación creadora

Globalidad de la esperanza. Hasta ahora hemos hablado de la esperanza del individuo. Pero ¿no sería demasiado limitada una esperanza únicamente individual? Si espero algo de la vida, no lo espero sólo para mí, sino también para los demás. Al reponerme por la esperanza, me reconcilio también con los demás e imagino para ellos y para mí un nuevo futuro. El ejemplo de Job lo muestra claramente, pues Job no sufre solo: «protesta por todos aquellos a quienes *representa*»¹⁵. Si protesta contra este mundo injusto, lo hace en nombre de todos aquellos y con todos aquellos que lo padecen. En el libro de Job, sobre todo en los capítulos 8, 24, 29 y 31, existe una crítica social y no sólo el grito de un sufrimiento soli-

¹³ *La répétition* (París 1948) 77 (el subrayado es nuestro).

¹⁴ *Le Dieu crucifié* (París 1978) 323 (cf. todo el párr. 9 del cap. VI: *L'expérience de la vie humaine dans le pathos de Dieu*, 310-324, en el que se puede ver la influencia de Abraham Heschel).

¹⁵ E. Bloch, *op. cit.*, 149.

tario. Ahora bien: esta noción de *representatividad* permite a Ernst Bloch llegar a su concepto de *utopía*. La esperanza en nombre de todos implica la idea de mundo, y de un mundo distinto. Se trata de imaginar un mundo al que Job no pudiera ya acusar de ser injusto y que fuera digno de su Creador.

La esperanza implica, requiere y espera una totalidad. Mientras haya en este mundo un solo hombre angustiado o humillado no estaré tranquilo. Si la realidad es injusta para uno solo, lo es para todos. Pues «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad» (1 Tím 2,4). La esperanza quiere hacerse responsable del *sentido total* de la existencia.

El problema central de la esperanza judeocristiana es el de saber si Dios es Dios y, por consiguiente, cuándo llegará a ser Dios todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Una esperanza parcial o sectaria sería una falsificación irrisoria de la esperanza cristiana, de la misma manera que una esperanza para mí solo sería un fantasma narcisista. Por eso la esperanza de los profetas es siempre global, inclusiva, recapituladora; la nueva creación no afecta solamente a una parte de lo que vemos ahora o al pequeño resto de los «elegidos», sino que es creación total, transfigurada ciertamente, pero que recapitula todo lo creado, humano y natural, finalmente reconciliados. «Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastoreará» (Is 11,6; cf. también Os 2,20). El vidente del Apocalipsis, al imaginarse a la nueva Jerusalén, incluye, siguiendo a Is 60-61, «la gloria y el honor de las naciones» (Ap 21,24-26). Y para Ezequiel, la resurrección se basa, en definitiva, en el honor de Dios: *vosotros* viviréis porque *yo* soy Dios; «sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago» (Ez 37,14). La trascendencia bíblica no sitúa a Dios contra el mundo, sino a Dios a la vista de un mundo nuevo. Y este mundo no aparece como «otro mundo», sino como un mundo distinto.

Un sueño responsable: la utopía según E. Bloch. En el pasaje clave de su *El principio esperanza*, E. Bloch analiza lo que él llama el «soñar despierto». Sin entrar aquí en el detalle de la argumentación¹⁶, digamos que, frente a Freud, que se limita a la interpretación del sueño nocturno, Bloch considera que el que sueña con los ojos abiertos, aunque a veces se equivoque, se siente impulsado a *hacer* lo que sueña. Al contrario del «soñador», que está simple-

¹⁶ *Le principe espérance* I (París 1976) cap. 14: *La distinction fondamentale entre les rêves éveillés et les rêves nocturnes*, 99-142.

mente en la luna, el que sueña despierto se interesa por los demás, se ve empujado hacia la exterioridad. «Las ideas que produce no necesitan ser interpretadas, sino puestas en práctica, y cuando hace castillos en el aire, traza también sus planos». Por eso la imaginación creadora es arquitectónica; se inspira en el arte. ¿Es pura casualidad que el Apocalipsis de Juan sea uno de los lugares bíblicos favoritos del arte? Ahora bien: el primer gesto de la esperanza es precisamente pintar, esbozar el cuadro del escenario final, al margen de todo catastrofismo, pero también lejos de toda regresión hacia un paraíso imaginario. La escatología bíblica sueña hacia adelante y hacia afuera con construir una ciudad, y no con una vuelta al paraíso perdido. La Biblia comienza en un jardín, como decía J. Ellul, y termina en una ciudad habitada e iluminada por la presencia de Dios.

Bloch distingue tres rasgos del «soñar despierto». En primer lugar se conserva el yo, a diferencia de lo que ocurre en el sueño nocturno, en que «el soñador, como dice Freud, ignora lo que sabe». El que sueña despierto describe *con toda conciencia* —¿habrá que decir: con toda lucidez?— un mundo exterior, y su denuncia de éste hace que mantenga contacto con el mundo real. En segundo lugar, el sueño despierto es prospectivo, es decir, la manifestación en nosotros de un principio regulador, la esperanza. «Todos los sueños de un mundo mejor buscan la exterioridad de su interioridad». El que sueña despierto sueña «hacia afuera» y comunica su visión en la forma espacial de un mundo mejor con sus figuras y sus formas. Finalmente, su fantasía no es solamente una diversión más o menos pueril, sino que compromete su responsabilidad de hombre dominado por una anticipación de lo que será, de lo que *debe* ocurrir si no queremos perecer. Hay algo moral en esta *previsión*, en esta anticipación de un posible real. Conclusión: «El contenido del sueño nocturno es disimulado y alterado, el contenido de la imaginación diurna es manifiesto, compone (*fabulando*), anticipa, y su contenido latente es ya el futuro». La imaginación es en este caso hermana de la esperanza, en cuanto voluntad de actuar en el tiempo, al paso de la historicidad de un ser humano comprometido.

Un modelo de profetismo: Martin-Luther King. Pero ¿cómo distinguir la imaginación, sin la cual no habría vida, de lo imaginario, que es una proyección de fantasmas? Un buen ejemplo lo tenemos en el discurso del pastor Martin-Luther King con ocasión de la marcha sobre Washington, en defensa de los derechos cívicos, el 28 de agosto de 1963. El discurso tiene precisamente el título

«Tengo un sueño» (*I have a dream*)¹⁷. ¿No hay en ello algo parecido a un modelo de profetismo auténtico?

Ante todo hay en King una sutil llamada a hacer que la esperanza de liberación actúe sobre sí misma: «No debemos permitir que nuestra protesta creadora degenera en violencia física. Debemos elevarnos sin descanso hacia alturas majestuosas donde sea la fuerza del alma (*soul*) la que se enfrente con la fuerza física». Llamada clara y lúcida a transformar el odio y el resentimiento en una fuerza de amor, la única que hará fracasar al mal. La no violencia está presentada como fuerza recuperadora de las energías revolucionarias; para convertir cada día los medios en el fin a que aspiran. Ejemplo sorprendente del profeta que adapta su visión a la regla del decálogo. El sueño sin ley puede orientarse muy fácilmente hacia la noche de los ajustes de cuentas o a la ceguera de la ilusión. King sabe perfectamente que para mantener a su pueblo con vida hay que indicarle este camino de supervivencia.

Además, King, al hablar de un sueño, expresa claramente el nudo histórico de la situación, en la que hay que proclamar la urgencia del ahora («la terrible urgencia del momento presente») y apoyar la denuncia de la injusticia en una visión del futuro: «Sueño hoy... Sueño que un día todo valle será levantado, toda colina y toda montaña serán rebajadas. Los lugares escabrosos serán allanados y los caminos tortuosos se enderezarán. Y la gloria del Señor será desvelada y la verán todos los hombres. Ésa es nuestra esperanza».

Las palabras están inspiradas en el texto de Isaías 40,4-5. Este juego entre el «ahora» y el «un día» abre el combate de hoy por un futuro más verdadero que el sufrimiento. «Un día...». El sueño visionario convierte el futuro en proyecto. El futuro no es lo que va a ocurrir, en general, sino lo que vamos a hacer nosotros para lograr que la promesa sea *verdadera*. El futuro es una tarea, siempre inacabada: «Sueño que un día nuestra nación se levantará *para vivir verdaderamente su credo*: 'Consideramos como verdad evidente que todos los hombres han sido creados iguales'».

Un día se verá que la liberación de los negros es la clave de la libertad de los blancos y que el destino de todos se juega en la historia de la verdad o de la mentira, de la justicia o de la esclavitud. La utopía profética interpreta siempre la situación en términos éticos de verdad y de mentira.

¹⁷ Puede verse una traducción francesa de este discurso en «Cahiers de la Réconciliation» (París, abril 1969), número especial, 40-43. Sobre King, cf. Bruno Chenu, *Dieu est Noir* (París 1977) 200-205.

Finalmente, con la visión se trata de anticipar la venida de ese día y, por tanto, de entrar en una militancia activa y responsable. King no predicó nunca una «reconciliación» fácil e idealista; esperaba un reconocimiento costoso de dos pueblos dentro de un mismo combate fundamental. Ahora bien: ¿cómo podía expresar King esto sino mediante un sueño? Toda finalidad profunda es una finalidad inclusiva y no puede expresarse más que a través del mito y de la representación: «Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la causa de la libertad juntos, sabiendo que un día seremos libres».

Última «prueba» a través de la negación. El verdadero profeta, en el momento de levantarse, sabe que su visión va a producir su muerte para que los otros vivan. Es este sacrificio el que, a fin de cuentas, distingue, si se nos permite hablar así, al profeta auténtico del embaucador. King, al contar su sueño, anticipa ya no «amaneceres gloriosos», sino su propia muerte. En Memphis, una estela recuerda la burla de los hermanos de José: «Vamos a matarlo y veremos en qué paran sus sueños» (Gn 37,20). La cruz rompe la utopía por el centro; lo hará hasta el fin del mundo. La imaginación tropieza con el peso terrible de la historia; pero le hace frente, soporta lo real. Y aun cuando los profetas sean asesinados, la esperanza renace siempre a pesar de la historia. «La utopía —dice Jean-Marie Domenach— es lo que siempre fracasa y siempre triunfa».

III. LA LUCIDEZ, ALIADA DE LA ESPERANZA

Marcel Légaut ha dicho, con toda razón: «La lucidez extrema e implacable es lo único que hace posible la fe». Y sólo la lucidez, añadimos por nuestra cuenta, hace posible la esperanza. La palabra «lúcido» viene del verbo latino *lucere*, que quiere decir «alumbrar», «proyectar luz sobre»; de ahí viene la idea de luminoso, de penetrante, de iluminador. De hecho, la esperanza, en la Biblia, es siempre crítica con relación a lo que espera, y nunca es ciega, en la medida en que *ilumina* lo real y nos permite entenderlo mejor. Es la otra vertiente de la esperanza, la vertiente racional, si se quiere. Comenzaremos analizando en este apartado la idea de discernimiento ético y espiritual. Luego indicaremos con qué intensidad han afrontado los autores bíblicos el problema de las falsas esperanzas, es decir, de la ilusión en la obra de totalización. El lenguaje de la esperanza es la parábola, que nos revela a un Dios próximo. Mostraremos finalmente que la cruz de Jesús implica una crítica radical a nuestros deseos y anhelos religiosos. La cruz sigue siendo,

como fracaso, el elemento no religioso en la fe y en la Iglesia. Es una crítica a la desmesura, al deseo de omnipotencia, el fin de nuestras esperanzas alienadas y el comienzo de una esperanza lúcida, en el aquí y en el ahora.

1. El discernimiento ético y espiritual

Muchas veces se confunde la fe con una especie de chantaje a lo irracional. Nada más lejos de la Biblia que esta actitud suicida. Cuanto más se cree más se espera, desde luego, pero cuanto más se espera mayor es la inclinación a *discernir* en lo que se espera lo que viene de nosotros y lo que viene de Dios. El ejercicio del discernimiento está íntimamente relacionado con la esperanza en un Dios «que viene» con toda realidad cuando menos se le espera. Pues la esperanza auténtica no renuncia al principio de realidad, pues espera en un Dios que se ha hecho carne en la historia.

a) «Dokimazein» en el Nuevo Testamento.

El verbo *dokimazein*, que quiere decir «probar», «sondar», «interpretar», «distinguir», aparece con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento. ¿Cómo «discernir la voluntad de Dios»? Ésta es la pregunta central de la esperanza que no quiere apartarse de la inteligencia. Vamos a profundizar en esto mediante tres textos, elegidos a título de ejemplo¹⁸.

Dar testimonio de otra coherencia (cf. Rom 12,2).

El primero se encuentra en la carta a los Romanos: «Y no os amoldéis al mundo éste, sino idos transformando con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado» (Rom 12,2). Los cristianos deben mostrarse ante todo críticos con relación al «medio» que los rodea, a las ideologías en boga; están llamados a actuar de manera no conformista, no «como todo el mundo». En definitiva, deben conservar las distancias ante lo que ven y oyen «en este mundo». Son los testigos de la irrupción, en Cristo, de un mundo nuevo.

Pero esta ética no conformista no es una ruptura absoluta con la «civilización» pecadora. Jesús no es Juan Bautista, y el cristia-

¹⁸ Seguimos aquí el artículo de P. Bonnard, *Le discernement de la volonté de Dieu dans le christianisme primitif*: «Anamnesis» 3 (1980) 43-50, y el de E. Käsemann, *Le culte dans la vie quotidienne du monde*, en *Essais exégétiques* (1972) 17-24.

nismo no seguirá los caminos sin salida de la solución esenia de la secesión. El culto se realiza en la cotidianidad de los días. No se trata de apartar a algunos individuos y alejarlos del mundo, sino de testimoniar en este mundo una coherencia distinta. Pablo se dirige a Iglesias y a comunidades, no a individuos aislados. «Se elaboró una moral comunitaria del 'discernimiento'»¹⁹. La esperanza no tiene nada que ver con un imaginario solitario, que siempre tiende hacia la ilusión, sino que analiza comunitariamente la situación.

La «nueva mentalidad» significa, según P. Bonnard, «una facultad de discernimiento y de comprensión *en orden a la acción*». La inteligencia, que Pablo utiliza con frecuencia y en forma positiva, es aquí una ciencia práctica, nacida del amor, para ayudar a los cristianos a discernir cuáles deben ser las aplicaciones actuales del evangelio. El verbo «discernir» designa, en el Nuevo Testamento, «un examen crítico que permite tomar una decisión» (cf. 1 Cor 11,28; 2 Cor 13,5; Lc 12,56).

Distinguir lo esencial (cf. Flp 1,9-10).

Un segundo texto, tomado de la carta a los Filipenses, precisa la naturaleza de esta inteligencia práctica en Pablo: «Y esto pido en mi oración: que vuestro amor crezca todavía más y más en clarividencia y en sensibilidad para todo; así podréis vosotros acertar con lo mejor y llegar genuinos y sin tropiezo al día del Mesías (Flp 1,9-10). El cristiano es *clarividente*, por lo que a la inteligencia se refiere; es también *sensible*, en la medida en que debe tener, según la interpretación de la palabra propuesta por E. Käsemann, el «sentido de la situación del momento»²⁰. La palabra griega empleada aquí es un *hapax legomenos* en el Nuevo Testamento, y significa «sensación», «percepción», «discernimiento moral y espiritual». Hay que «poner a prueba las cosas que difieren», y, por tanto, distinguir lo que es esencial. La ética cristiana no es una ética del absoluto, del que podrían deducirse principios de validez universal, ni una ética casuística, que tenga en cuenta todos los casos posibles, sino una ética del amor, que llama al ser humano a percibir en una situación dada las decisiones que deben tomarse en orden a la acción de la comunidad y desde la perspectiva del «día del Mesías».

Someter a prueba a los espíritus (cf. 1 Jn 4,1-6).

Finalmente, un último texto introduce un matiz más doctrinal. No se trata del discernimiento moral, sino del discernimiento de espí-

¹⁹ P. Bonnard, *art. cit.*, 46.

²⁰ Käsemann, *op. cit.*, 42.

ritu: «Amigos míos, no deis fe a todo espíritu; sometedlos a prueba para ver si vienen de Dios (...)» (1 Jn 4,1-6; cf. 1 Cor 12,10). Este discernimiento se realiza basándose en dos criterios: la confesión de la plena humanidad del Hijo de Dios, «venido ya en carne mortal», y la fidelidad a la autoridad de los «antiguos», guardianes de la enseñanza joánica original («quien conoce a Dios nos escucha a nosotros», v. 6).

b) Líneas de fuerza de la enseñanza neotestamentaria.

De la enseñanza neotestamentaria sobre el discernimiento moral y espiritual subrayaremos lo siguiente.

— Si la ética cristiana está como pendiente del ejercicio del discernimiento de la voluntad de Dios, en cada caso histórico concreto, es porque tiene una relación mucho más firme de lo que se dice habitualmente con *la inteligencia de la situación*.

«El concepto de orden es superado por el concepto escatológico de la paz (cf. 1 Cor 14,33), al que corresponde objetivamente el mandamiento del amor. Pero el amor no se contenta con lo que impone una prescripción o una costumbre: se pone de forma concreta al servicio del prójimo, según sus necesidades de cada momento. Por eso no se obstina tampoco en una obediencia ciega a una norma establecida, sino que obra con lucidez y discernimiento, teniendo en cuenta una necesidad que no se repite, pero que 'ahora' es apremiante»²¹.

— Este discernimiento va unido fundamentalmente al acontecimiento escatológico en Cristo, pues el nuevo eón ya ha sido inaugurado y Dios ha comenzado a reconquistar para sí este mundo que le pertenece. Pero, de forma muy paradójica, esta exigencia escatológica no da lugar a una huida fuera de la realidad o a una búsqueda de un ideal imposible, sino a *la reivindicación por Dios de la corporeidad*. El acontecimiento escatológico se realiza en forma de consagración de nuestros cuerpos. «Ofreced vuestros cuerpos...». El cuerpo, en Pablo, es la capacidad que la persona, en su totalidad, tiene para comunicar y manifestar su pertenencia a un mundo que lo califica, en este caso al nuevo mundo. Una «esperanza» solamente espiritualista es contraria a todo lo que nos dice de ella el Nuevo Testamento.

— Pero la lucidez se gana cada día mediante un ejercicio sobre nosotros mismos. Es victoria, duramente adquirida, sobre todos los

entusiasmos y sobre todas las propensiones de la esperanza a desviarse hacia la ilimitación del «todo y de inmediato». La esperanza se caracteriza por la resistencia, no por la proyección fuera de sí. Por eso el Nuevo Testamento nos llama no a ser «pacientes», en el sentido que ha tomado por desgracia este hermoso vocablo, sino a ser perseverantes a lo largo del tiempo. El cristiano está llamado a realizar sobre sí mismo *un examen crítico incesante*. Las cartas y el Apocalipsis hablan con frecuencia de la «paciencia probada»: «¡Ha llegado la hora de tener discernimiento!» (Ap 13,18).

— Finalmente, la esperanza auténtica no se propone nunca metas que estén fuera del alcance humano, fuera de *lo que es contextualmente posible e impuesto*. No dogmatizamos en favor o en contra de una ética contextual, sino que nos movemos en el plano pastoral y concreto. Proponerse objetivos que se reconocen como inalcanzables lleva pronto o tarde a la desesperación y al desprecio del otro. La humanidad histórica de Cristo y el amor fraterno son los dos criterios que debemos aprender del testimonio joánico. Lo vemos claramente en Pablo, quien, enfrentado con un problema concreto, busca siempre la edificación de la comunidad y utiliza siempre como piedra de toque al hermano más débil.

c) El ejemplo de Jeremías.

Tenemos un buen ejemplo de este discernimiento en un episodio de la vida del profeta Jeremías, narrado en el capítulo 29 de su libro, donde se nos informa de la carta que escribió a los primeros exiliados a Babilonia en el año 597.

Lo primero que nos llama la atención es el sentido que tuvo Jeremías de *la larga demora*. En oposición a los profetas de salvación, como Ananías (cf. Jr 28), que esperan una vuelta rápida de los exiliados, Jeremías comprende que la situación va a prolongarse y que es irrealista hablar de un regreso inmediato. Invita serenamente a los exiliados a instalarse en Babilonia, a construir casas, a multiplicarse, etc. La esperanza debe tener en cuenta las relaciones de fuerza existentes, sin contentarse con lo inmediato, y mantenerse dentro de la dura realidad presente. Hay momentos en que es preciso aceptar lo inevitable, someterse y mantener la esperanza en los límites reales de la historia.

Por eso, mientras que Abrahán es conducido por la fe a marcharse, a romper con su patria, Jeremías invita a sus compatriotas a *quedarse* donde están. Es más, su presencia no debe ser solamente pasiva, sino activa, corporal, afirmativa. Hay que instalarse en nombre de la esperanza. «Construid casas y habitadlas, plantad huertos

²¹ *Ibid.*, 18.

y comed sus frutas, casaos y engendrad hijos e hijas (...): creced allí y no menguéis» (Jr 29,5-6). En una situación semejante, esperar va a significar luchar por el establecimiento, provisional ciertamente, pero plenamente aceptado.

Sin embargo, esto no significa que el Señor no conserve su promesa. La esperanza no se destruye, solamente se aplaza. Y Jeremías dice que hay que esperar al menos dos generaciones antes de que tenga lugar el regreso (Jr 29,10). Los setenta años marcan la limitación del exilio y del poder opresor. La grandeza de lo apocalíptico ha estado precisamente en evitar proyectar la esperanza en un futuro indeterminado y en *limitar* el tiempo dándole cierta periodicidad. Hay un tiempo, una «ocasión» para todo. El tiempo no es ya una magnitud ciega; está en las manos de Dios, que lo diferencia. Hay un tiempo «presente» y un tiempo «futuro». La lucidez consiste en un ejercicio que nos permite valorar cada instante, aprovechar la ocasión y hacer las cosas «a tiempo». Hay un tiempo de sumisión y un tiempo de resistencia. La lucidez es la que nos impide mezclar los tiempos y nos enseña a distinguirlos. Por eso la esperanza no se elimina, sino que se aplaza. Por eso la paciencia resiste: «Yo conozco mis designios sobre vosotros: designios de prosperidad, no de desgracia, de daros un porvenir y una esperanza» (Jr 21,11).

Jeremías piensa en la *supervivencia* de su pueblo. Los profetas entusiastas, con su predicción de la salvación, llevan al pueblo a la destrucción. En este contexto, resistir sería absurdo y suicida. Por eso la larga esperanza del verdadero profeta permite la supervivencia del pueblo y lo prepara al futuro («Voy a daros un porvenir y una esperanza») en la solidaridad entre todos, incluyendo a los opresores. Éste es el sentido de la sorprendente invitación a interceder por el Estado extranjero, cuya «paz» es condición de la propia paz (Jr 29,7; cf. 1 Tim 2,1-4). Aquí se esboza un nuevo «modelo» de comunidad no inspirado en la separación, sino en la diáspora judía. El pueblo de Dios, disperso por toda la tierra, sólo conservará su identidad declarándose ante Dios solidario del destino de todos. ¿No es esto la lucidez del amor y de la esperanza para todos?

2. Discernir los signos de los tiempos

No hemos insistido lo suficiente en que la lucidez se ejerce no sólo con «este mundo», sino también —y quizá sobre todo— con la misma esperanza. Hay que mantenerse lúcidos (la Biblia dice vigilantes) en relación con lo que se espera y para cuándo se lo espera. «Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea

de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad y la vigilancia en tu marcha con Dios» (Miq 6,8). Este último término es difícil de traducir y, al proceder de la literatura sapiencial, implica también un matiz de humildad. Profetismo y sabiduría van de la mano. Se trata de caminar humildemente con Dios, en la plena conciencia de nuestros límites.

A continuación examinaremos tres cosas que nos parecen clarificadoras: la negativa de Jesús a conceder a sus contemporáneos un «signo» unívoco de su autoridad, la necesidad de hacer memoria para ver con claridad en el momento actual y, finalmente, la llamada apostólica a la vigilancia.

a) La actitud de Jesús.

La expresión «discernir los signos de los tiempos» aparece en los evangelios a propósito de una discusión polémica de Jesús con los fariseos y los saduceos. Éstos le piden una «señal» del cielo para que quede claro que es el Mesías legítimo, aunque en realidad se trata de una trampa. Jesús rechaza violentamente su petición y les enfrenta con su responsabilidad humana: «El aspecto del cielo sabéis interpretarlo, ¿y la señal de cada momento no sois capaces?» (Mt 16,3; el paralelo de Lc 12,56 dice: «Hipócritas: si sabéis interpretar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo es que no sabéis interpretar el momento presente?»). En Marcos, el rechazo es todavía más claro: «Os aseguro que a esta clase de gente no se le dará señal» (8,12). El contexto es escatológico, y la discusión se refiere a las «señales» que, según la apocalíptica judía, precederán a la venida del Mesías. Ahora bien: los fariseos y los saduceos no quieren ver que las curaciones y la multiplicación de los panes *son*, en la tierra, los signos que ellos buscan en el cielo. El tiempo mesiánico ha llegado con Jesús, en su obra, su acción y su persona (cf. Mt 11,3-5). El reino de Dios está muy próximo: «el reino de Dios os ha dado alcance» (Mt 12,28).

La contra-señal de Jonás.

La alusión a la «señal de Jonás», que vuelve a aparecer en Mt 16,4, después de haber sido ya tema de discusión en 12,38-42, es de difícil interpretación. En Mateo, el sentido de la negativa de Jesús parece ser el siguiente: a) los contemporáneos de Jesús quieren una declaración clara y evidente de su mesianidad, una «señal» objetiva e indudable; b) Jesús remite a sus interlocutores a la *contra-señal* de Jonás tragado por el mar, lo cual es una alusión probable no a

su resurrección, sino a su muerte²²; c) para el evangelista, estos tiempos (o «este tiempo», como dice Lucas) marcan la irrupción en Jesús del reino de Dios esperado. Ahora bien: no se trata de especular con los tiempos, sino de entender que *hoy* ha llegado el tiempo de escuchar la proclamación del evangelio, el *kerigma* (Mt 12,41).

Cuando el evangelista añade que «hay más que Jonás aquí (es decir, con Jesús)», no quiere decir simplemente que Jesús es una aparición más elevada que Jonás o que hará milagros mayores (lo niega expresamente), sino que ya no hay razones humanas para creer en Jesús o en Jonás o en el Antiguo Testamento en general. «Jesús es más que el Antiguo Testamento, puesto que es el Mesías, pero este *más* se presenta en una humanidad que pronto se verá sumergida en la muerte de la cruz. A lo más infinito en dignidad ante Dios corresponde un *menos* a los ojos de los hombres, y eso es lo que no podía soportar aquella generación»²³.

Jesús, terapeuta de nuestra imaginación.

Obtenemos aquí un primer elemento para nuestra reflexión. Jesús no quiere presentar la «señal» extraordinaria que le pide su generación y todas las generaciones. La única señal que ofrecerá al mundo es su muerte, una muerte que es más que un martirio y que recapitula todas las muertes injustas, pues en ella «se ha cumplido el plazo» (Mc 1,15). Ver con lucidez el tiempo presente consistirá en curar a nuestros interlocutores, a imitación del Maestro, de sus enfermedades mesiánicas. Jesús es un terapeuta de nuestras imaginaciones y nos devuelve la confianza en nosotros mismos y en la realidad²⁴. El hombre religioso pide señales que no le serán dadas. Trata de camuflar la propia limitación en un futuro compensatorio o de tranquilizarse con un milagro. Jesús le defrauda en ambos sentidos. Efectivamente, existe una patología de la esperanza. Y lo que tanto llama la atención en Jesús es su *ministerio de curación*. La «señal» no es cosificada, cuantificable ni temporalizada, sino que se transforma en un instante de obediencia y de confianza, en que puedo decir, finalmente, en medio de mi vida, en medio del sufrimiento del mundo: «Jesús es vencedor».

²² Seguimos el comentario de *El Evangelio según san Mateo*, de P. Bonnard (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 282ss: «El contexto es polémico; a los que exigen una señal extraordinaria o apremiante, Jesús sólo les ofrece la 'contra-señal' de su muerte próxima» (cf. también p. 358).

²³ *Op. cit.*, 283.

²⁴ Cf. G. Theissen, *Le christianisme de Jésus* (París 1978) 139 (en especial el capítulo sobre la inversión de la agresividad, 132-145).

Dios está cerca es el mensaje de la predicación de Jesús. En definitiva, Jesús ha encarnado, en el sentido pleno del término, las palabras del Deuteronomio (que representan, quizá, una puesta en guardia frente a cierto profetismo entusiasta): «Sí, el mandamiento está a tu alcance, en tu corazón y en tu boca. Cúmplolo» (Dt 30, 14). Como dice E. Käsemann, Jesús no relación nunca la venida del reino «con un fin del mundo que se pueda fechar cronológicamente» ni separó nunca, a diferencia de Juan Bautista, al Dios próximo del Dios lejano. El Dios juez no puede estar separado del Creador.

«En esto se centra la predicación de Jesús. Él invierte en un punto decisivo el mensaje del Bautista, orientando el arrepentimiento no hacia la cólera, sino hacia la gracia, llamando al hombre al servicio cotidiano de Dios, como si no hubiera sombras en el mundo y como si Dios no fuera inaccesible. Además, este servicio a Dios va acompañado por el amor a los hermanos, como si la necesaria separación entre culto y ética ya no existiera y como si la creación se mantuviera todavía en su integridad. Pero el amor fraterno incluye también al más alejado y al enemigo, como si la inmutable voluntad de Dios no exigiera como señal una piedad apartada del mundo y como si nadie pudiera escapar a esta voluntad. En presencia de Dios, el hombre puede incurrir en maldición, pero Dios nunca se ha alejado de él. Por eso no hace falta realizar ninguna proeza para recordárselo ni existe garantía ninguna frente a su juicio»²⁵.

La sorprendente «escatología» de Jesús consiste en que toda vida, cualquiera que sea, se realiza en presencia de un Dios muy cercano.

b) La memoria del pasado.

Si la lucidez de la esperanza se basa en la actitud de Jesús, que se opone a lo milagroso, saca también su fuerza de la *memoria del pasado*, que no niega, sino que intenta integrar en el presente con carácter de relato, de historia ejemplar, de lección. Ser lúcido es decir con toda claridad y humildad que no se es el primero en hacer frente a las potencias del mal. Es pura ilusión pensar que se pueda comenzar desde cero, como pensaba Descartes. Como dirá Pascal, «estamos embarcados», nacemos en la historia, en lo contingente. Y ésa es la razón por la que vivir es contar historias. Dado que, desde los orígenes, estamos inmersos en la historia del mundo

²⁵ E. Käsemann, *Sur le thème de l'apocalyptique chrétienne primitive*, en *Essais exégétiques*, op. cit., 204.

o, más modestamente, de *un* mundo, se trata de aprender a leer este mundo para verlo y entenderlo, sin dejarse devorar por él. Las parábolas de Jesús tienen como objetivo reinsertarnos en la realidad más cotidiana para provocar un desajuste y «leer» en ella un sentido sorprendente. Contar es sinónimo de luchar contra la ceguera. Quizá sea éste el sentido de la tipología de los Padres y de la *concordia* joaquinista, que no es una extrapolación, sino el juego de correspondencias de la Escritura en su misma materialidad²⁶.

Estructura escatológica de la historia.

Según E. Käsemann, esta tipología se manifiesta en algunos pasajes escatológicos, sobre todo del Evangelio de Mateo, en los que se trata no del futuro en sí, sino del pasado. Ya hemos visto la mención de Jonás. Käsemann cita, por ejemplo, estas palabras: «Cuando venga este Hombre sucederá *como* en tiempos de Noé» (Mt 24,37), o las palabras sobre los nivitas o el reino del Sur (Mt 12,41-42). La palabra *como* refleja una estructura muy importante. No sólo indica una ejemplaridad, como si se repitieran las situaciones, sino que también intenta mostrar que hay una correspondencia entre los tiempos del fin y los tiempos de los orígenes. El *analogon* ético es aquí la idea de sorpresa: como en los días del diluvio, el Hijo del hombre vendrá cuando nadie lo espere, como un ladrón por la noche. «Llegamos aquí a la primera interpretación cristiana de la historia, de la que dependerán todas las demás. Se trata del curso paralelo, si bien antitético, de la historia de la salvación y de la historia de la perdición, curso que encuentra su criterio y su fin en la parusía del Hijo del hombre, Jesús»²⁷. El mundo tiene un comienzo y un fin definidos, de tal manera que el fin vendrá a ser una *recreación* (cf. la interpretación de Gn 1 en Ap 21); además, «la historia se desarrolla también en una dirección determinada, sin repetirse, estructurada por la sucesión de períodos que hay que distinguir claramente entre sí»²⁸. La visión apocalíptica del mundo es, pues, la cuna de la teología cristiana.

²⁶ En este sentido creemos que el joaquinismo debe situarse no dentro del mesianismo, sino de la tipología clásica, que Joaquín de Fiore radicaliza al recurrir a una cuádruple *concordia* (armonía, semejanza, correlación estructural y compensación). Lo original de Joaquín no es el paso de la letra al Espíritu, sino la *concordia litterae*, la concordancia de las Escrituras entre sí, consideradas en su contexto concreto. Cf. mi obra *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore* (París-Neuchâtel 1977) cap. I: *La teoría del sistema hermenéutico*, 77-123.

²⁷ Cf. *Les débuts de la théologie chrétienne*, op. cit., 187.

²⁸ *Op. cit.*, 188.

El proceso escatológico no es «nuevo» ni semejante a un aerolito caído del cielo, sino que se inscribe en la coherencia de la historia pasada, en cuya analogía aprendemos a prepararnos a ver lúcidamente el acontecimiento. La venida del Hijo del hombre será sorprendente, como lo fue el diluvio. De la misma manera que los habitantes de Nínive se convirtieron ante la predicación de Jonás, con gran sorpresa de éste, serán también los rechazados quienes acogerán la predicación de Jesús, y los paganos, la de los primeros apóstoles. Hay una cadena, un sistema de referencias cruzadas, una correspondencia, que debemos relatar. El acontecimiento sólo es inteligible en un *ordo*, en una serie, en una continuidad. Ser lúcido es entenderse en el seno de una historia.

Unicidad del instante.

Por otra parte, cada acontecimiento es único. Ni Noé, ni Jonás, ni el diluvio volverán a repetirse, al menos tal como se produjeron «en aquel tiempo». El instante histórico es una ocasión única que no podemos dejar escapar. El momento es siempre contingente. Lo que ha sido no se reproducirá materialmente. Las figuras del Antiguo Testamento se evocan a título de ejemplos concretos para que sigamos vigilantes en nuestra situación, que es única. La obediencia, apoyada en el pasado, consiste precisamente en reinventar cada día. ¿No es eso precisamente lo que dice Jeremías a Ananías? Ananías es el profeta que se niega a tener en cuenta las enseñanzas del pasado (Jr 28,8-9) y no hace más que repetir el mensaje de Isaías como un papagayo (dice Martín Buber) en una situación que ha cambiado.

Ahora bien: este sentido de la novedad de los tiempos es propia de toda reforma. ¿Es pura coincidencia que el Concilio Vaticano II haya nacido bajo estos auspicios?

c) Llamada apostólica a la vigilancia.

Para terminar, consideremos un tercer elemento, el del combate lúcido de Pablo y los evangelios contra el «entusiasmo» de algunos círculos de la Iglesia primitiva, que esperaban la venida de Cristo de forma inmediata. Por «entusiasmo» entendemos en la exégesis actual dos cosas: la espera inminente de la manifestación en gloria de Cristo y la versión helenística del fenómeno en virtud del cual, después de Pascua, se está *ya* en el Espíritu, fuera del tiempo. Efectivamente, algunos círculos cristianos comenzaron muy pronto a interpretar el acontecimiento de Pascua como si significara que *nosotros* habíamos resucitado ya con Cristo (cf. los restos de esta pers-

pectiva iluminista en 2 Tim 2,18; Col 2,12s; Ef 2,5s; 5,14, por ejemplo).

A este «ya presente» del irrealismo, Pablo enfrenta el «no presente todavía» y recuerda a las comunidades que tiene a su cargo toda la importancia de la corporeidad, de las mediaciones, de la historia siempre ambigua en que seguimos viviendo. Su puesta en guardia aparece con especial claridad frente al iluminismo de Tesalónica, donde algunos cristianos habían llegado a dejar de trabajar (cf. 2 Tes 3,10s), a permanecer ociosos y a incurrir en ciertos desórdenes morales. En 1 Tes 5,1-11, Pablo dice a la comunidad: no tenéis ninguna razón para temer la venida del Señor; en efecto, *todos* vosotros pertenecéis en Cristo a la gracia, sois «hijos de la luz e hijos del día»; no os durmáis, sed sobrios y conservad la sangre fría. El pasaje culmina con una llamada lúcida al discernimiento (v. 21).

El evangelista Marcos, en el pasaje escatológico del capítulo 13, no hará otra cosa, y hasta acentuará más la llamada a la vigilancia. A la pregunta que formulan los discípulos: ¿cuándo ocurrirá eso?, ¿cuál será la «señal» de que ha llegado el fin?, Jesús responde en primer lugar en los versículos 5-23 utilizando algunos elementos de la apocalíptica judía. Pero enmarca deliberadamente el relato entre dos advertencias (vv. 5 y 23: «¡Tened cuidado!» = sed lúcidos, tened los ojos abiertos). Todo el conjunto está dominado por la advertencia: «No es todavía el fin» (v. 7).

El evangelista disocia claramente los acontecimientos (por dramáticos que sean) de su tiempo de los acontecimientos sobrenaturales que acompañarán a la parusía. Dice a la Iglesia que vive en este «todavía no»: vivir en este «todavía no» haciéndole frente en la manera correcta de esperar la venida del Hijo del hombre. *No cabe, so protexto de la próxima venida del Señor, desentenderse de la historia y del tiempo.* Es el sentido clarísimo de la vigilancia contra los falsos profetas y los falsos mesías, que anuncian que el fin está ya próximo. Simple y sobriamente, Marcos dice a la Iglesia: *No les creáis* (v. 21)²⁹.

La lucidez de la esperanza cristiana se basa por completo en un no saber, en una *nesciencia*: no tiene sentido especular sobre un plazo cuyo vencimiento no conoce nadie, ni siquiera el Hijo (v. 32). Hay que adherirse firmemente a las palabras de Jesús (v. 31) y permanecer vigilantes. Éste es el sentido de la parábola final sobre el

²⁹ Chr. Senft, *La théologie de l'évangile selon Marc*: «Bulletin du Centre protestant d'études» 7 (nov. 1976) 15.

dueño de la casa (vv. 33-37). El Hijo del hombre está también «en camino».

La Iglesia sabe que es el Resucitado y el Hijo del hombre, cuya venida espera; pero mientras, por voluntad del Padre, dure la economía presente, será para ella el Hijo del hombre «en camino», que lleva tras de sí a sus discípulos y al que ella debe seguir, fiel en medio de las críticas, en la inseguridad y en las responsabilidades del mundo presente³⁰.

3. *Lucidez contra la ilusión totalizadora*

Cuando la fe realiza su combate más encarnizado es al afrontar el riesgo de ilusión en el interior mismo de la esperanza. La ilusión, como ha mostrado Paul Ricoeur, es más que un simple error, en sentido epistemológico, o una mentira, en sentido moral; consiste en «la complicidad entre cumplimiento del deseo e inverificabilidad»³¹, y eso es lo que la convierte en gran tentadora. Freud decía: «Decimos de una creencia que es una ilusión cuando el cumplimiento del deseo es un factor dominante de su motivación, sin tener en cuenta su relación con la realidad, de la misma manera que la ilusión renuncia a veces confirmada por lo real». Por eso podemos decir: la fe es la lucidez que obliga a la esperanza a medirse con lo real y que se atreve a afrontar su fracaso cuando queda *invalidada* por lo real.

a) El aguijón del fracaso.

Luchar contra nuestras ilusiones es esperar lúcidamente, aceptando hacer frente al fracaso. No sólo al fracaso del vecino y de los demás, sino a nuestro propio fracaso. ¿Qué es el combate de los profetas y de los apóstoles más que el recuerdo de que no podemos «volver la cara» ante el retraso en el cumplimiento esperado y ante las alteraciones, de las que somos en parte responsables, que han desfigurado la esperanza? Jean Lacroix ha escrito páginas muy profundas sobre la esperanza que se enfrenta con el fracaso³². El fracaso (*Scheitern*), explica siguiendo a Jaspers, no es exactamente un «fracaso» en el sentido positivista del término, no es el fracaso de esto o de aquello, sino un fracasar activo, un esfuerzo tenaz en los límites de lo posible. «Sin el fracaso nos dormiríamos en lo em-

³⁰ *Art. cit.*, 15.

³¹ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, op. cit., 230.

³² J. Lacroix, *L'échec* (París 1965); cf. espec. el párrafo sobre «la esperanza», 94-116.

pírico»: ¿no es eso exactamente lo que Pablo decía a los tesalonicenses? Ahora bien: «el camino del fracaso es la voluntad de actuar en el tiempo, es la historicidad de un hombre comprometido»: ¿no es esto exactamente lo que escuchamos a Jesús en el Evangelio de Marcos? El fracaso no es simplemente una especie de punto cero, una detención radical, una suspensión absoluta («ya no hay nada que hacer»); quizá sea un aguijón que nos mueve a actuar, una llamada a seguir caminando, una invitación a continuar y a corregirse.

Para terminar, explicitemos esto con ayuda de la figura de la cruz, que representa a la vez una liberación política, en la medida en que invalida las síntesis ilusorias de los logros totalizantes, y una liberación psíquica, pues marca el fin del fraude personal cuando nos ocultamos el fracaso.

b) Fraude de las políticas totalizantes.

Se produce engaño a uno mismo y a los otros cuando la religión civil y política intenta llenar el vacío de la espera decepcionada mediante figuras demoníacas de sustitución. La Biblia conoce perfectamente estas figuras, que imitan la del Hijo del hombre, cuando la humanidad frustrada imagina que ha llegado el momento del final definitivo en forma de una máscara del Mesías auténtico. Al Cristo crucificado de los evangelios le acompaña el Anticristo; a la Iglesia, simbolizada por la mujer con dolores de parto, se opone la gran prostituta; en lugar del Cordero degollado se alza la figura de la bestia y del falso profeta, que simbolizan al Estado totalitario (Ap 13). Estas imágenes apocalípticas no intentan presentar fantasmas a los creyentes, sino llevarlos a una toma de conciencia. Hoy como ayer, se trata de emprender un enfrentamiento con los poderes que nos dominan y dirigen el mundo, de poner en duda su pretensión de acabar definitivamente con el mal, de vencer de una vez por todas la opacidad de nuestra condición. Esta falsa victoria sobre el mal es denunciada en la Biblia, desde el comienzo hasta el fin. El mal no es transgredir una ley ni es ante todo un problema moral. El mal no es una falta, es un poder que nos domina a veces sin que nos demos cuenta; es un maleficio metafísico y político, que intenta mostrar que ha llegado el fin. Ahora bien: nunca se puede decir que haya llegado el fin, ya que éste se encuentra siempre en suspenso y aplazado, pues vivimos en la historicidad.

La historia debe durar para que venga el reino de Dios. Ahora bien: tal reino no es otra cosa que el desvelamiento de la verdad frente al fraude y la mentira de una totalidad cerrada: «El mal

verdadero, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subversión de la ley en la desobediencia, sino en el fraude en la obra de totalización»³³.

Enfrentarse verdaderamente con el mal no es sólo entrar en la noche del *no saber* (ésta era la ilusión escatológica de nuestro párrafo anterior, en que el hombre religioso intenta saber el cuándo y el cómo), sino también entrar en la noche del *no poder*, en que el mal, el mal radical de que hablaba Kant, se vuelve contra nuestra buena voluntad en el mismo momento en que cree poder terminar con el pecado. En este sentido, los relatos apocalípticos de la Biblia dicen a su manera que la historia no se termina nunca, que continúa y, por tanto, es preciso «resistir» frente a las síntesis enmascaradas y fallidas, tanto en el plano religioso como en el plano político. La «perseverancia» bíblica debe traducirse en una intransigencia firme ante todas las figuras de lo imaginario que imitan en vano la figura del Cristo de la historia: «Resistir» y mantenerse en esta dura ambigüedad, de donde no saldremos nunca, pues siempre estaremos bajo la tentación.

La primera liberación política se produce cuando la lucidez de la esperanza pone radicalmente en tela de juicio la pretendida unicidad del Estado (un César, un Imperio, una lengua, un solo Dios) con ayuda del Dios plural, que incluye la diferencia y lo inacabado de la Trinidad y de la espera escatológica siempre aplazada. Con toda justicia se ha señalado que la Trinidad cristiana representa una resistencia al modelo del «monoteísmo político»³⁴. Pero sólo una doctrina trinitaria capaz de incluir la cruz como figura del fracaso de Dios y en Dios es capaz de llevar a cabo esta resistencia. La cruz sigue siendo el elemento crítico en la fe, la Iglesia y el Estado, pues revela los límites que tanto les cuesta reconocer.

c) Acción de la cruz sobre la esperanza.

Paralelamente a esta liberación política, la lucidez nos limpia psíquicamente. Siempre sentimos la tentación de vaciar la cruz, de hacer trampa. La cruz significa un no poder en el corazón de la esperanza, cuando Jesús, tentado de marcharse, acepta, a pesar todo, sufrir la angustia del despojamiento definitivo. En el momento decisivo, Jesús renuncia a llamar a Dios para que acuda en su ayuda. Si hubiera llamado al Dios vengador habría arruinado nuestra salvación. A imitación suya, debemos renunciar a admitir en nosotros mismos

³³ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., 414.

³⁴ Cf. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, op. cit., cap. VIII: *Voies de la libération politique de l'homme*, 355ss, que reproduce las ideas de E. Peterson.

esta ficción de un Dios fuerte, todopoderoso, que nos transportaría como por magia fuera de la historicidad de nuestra condición. Estamos «de camino» y lo estamos hasta el fin de los tiempos. Se trata, por tanto, de despojar a la esperanza de todas sus ramas discutibles, que nos llevan a huir, en lugar de a situarnos en la realidad. Ahora bien: esta «acción» de la cruz sobre la esperanza no llegará nunca a su fin.

Por eso Moltmann, al final de su libro *El Dios crucificado*, relaciona la esperanza con la memoria de la resurrección y la lucidez o fidelidad a la tierra con la memoria de la cruz. Esta articulación es, teológica y éticamente, capital. Si la esperanza se aferra a la promesa segura de Dios, si se limita al sí de Dios pronunciado en la resurrección sobre el destino del Hijo, la fidelidad lúcida recuerda que el Resucitado no es otro que el Crucificado en tiempos de Poncio Pilato y que sólo este «camino» de la cruz es el camino real de nuestra obediencia. Evidentemente, la esperanza da sentido a la lucidez, que sin ella se convertiría en una realidad vacía o se hundiría de nuevo en el nihilismo, pero sólo la lucidez nos obliga a dilucidar nuestras utopías y a contar con nuestras esperanzas. Sin este «trabajo de lo negativo», no se da una fe sólida, duradera y realista. Sólo a este precio la esperanza no nos dejará tristes y desesperados, sino más firmes y confiados, cuando suene la hora de las desilusiones ideológicas. Este es, sin duda, el servicio, tanto político como psicológico, que puede prestar la fe a nuestros contemporáneos.

Concluimos con la cita explícita de Moltmann: «'No menosprecies los sueños de tu juventud', decía Schiller. Se podría añadir: no los rechaces ni los fijes en su forma infantil, sino trabaja en ellos y con ellos, de modo que maduren en ti. La apertura al futuro está condicionada por la apertura al pasado. La fidelidad constante a la esperanza está unida, recíprocamente, a la fidelidad a la tierra. La fe cristiana es recuerdo de la resurrección de Cristo en cuanto fidelidad a la esperanza y recuerdo de la cruz de Cristo en cuanto fidelidad a la tierra. Al dejarle entrar en esta historia de Dios, la fe da al hombre la libertad de asumir la vida humana en disponibilidad al sufrimiento y al amor»³⁵.

BIBLIOGRAFIA

- P. Barthel, *Essai d'écoute théologique de 'l'Étranger'*: «Revue de théologie et de philosophie» 4 (1981) 339-362, espec. 350ss.
- A. Biéler, *Une politique de l'espérance. De la foi aux combats pour un monde nouveau* (París 1970).
- E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983).
- D. Bonhoeffer, *Tentation* (Ginebra 1961).
- Id., *Resistencia y sumisión* (Salamanca 1983).
- P. Bonnard, *Anamnèsis. Recherches sur le Nouveau Testament*: «Cahiers de théologie et de philosophie» 3 (Ginebra 1980).
- A. Dumas, *Prospectiva y profecía* (Salamanca 1974).
- C. Gruson, *Programmer l'espérance* (París 1976).
- E. Käsemann, *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978).
- J. Lacroix, *El fracaso* (Barcelona 1967).
- J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).
- Id., *El Dios crucificado* (Salamanca 1977).
- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (París 1969).
- M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux* (Gembloux 1973).
- N. Viallaneix, *Écouter Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, 2 vols. (París 1979).

³⁵ Moltmann, *op. cit.*, 352.

TERCERA PARTE
LUGARES DE LA ETICA

VIDA, SALUD Y MUERTE

[PATRICK VERSPIEREN]

I. UN CAMPO NUEVO PARA LA REFLEXION ETICA

El título mismo de este capítulo, «Vida, salud y muerte», merece un comentario. En esta segunda mitad del siglo xx, quedaría incompleto cualquier tratado de ética que no dedicara suficiente atención a la actitud del hombre frente a la salud y a la enfermedad, a la medicina, a la vida y a la muerte. La salud ha pasado a ser una de las grandes preocupaciones del hombre de nuestro tiempo: la biología y la medicina, al mismo tiempo que suscitan grandes esperanzas, no dejan de causar preocupación; su aplicación al hombre es objeto de numerosos debates éticos, jurídicos y políticos; por su parte, las sociedades desarrolladas dedican gran parte de los recursos a la promoción o recuperación de la salud. Esta lucha por la salud, y contra la enfermedad y la muerte, se ha convertido en uno de los grandes objetivos de la actividad humana.

No siempre ha sido así. La reflexión sobre la vida y la salud no aparece prácticamente en los tratados de moral de la primera mitad del siglo xx, con excepción de un problema, del que nos ocuparemos inmediatamente. El *Dictionnaire de théologie catholique*, que refleja la reflexión teológica de los años 1920-1950, no contiene ningún artículo sobre la salud. Así, el artículo *Enfermos* sólo se ocupa de los casos de exención de la ley eclesiástica «debidos al estado de salud de los enfermos». La vida terrestre no merece ningún apartado especial, mientras que la vida eterna es objeto de una larga reflexión.

Pero la salud y la enfermedad no eran ajenas a las preocupaciones de los hombres del pasado, sobre todo de los cristianos, aun cuando tuvieran poco eco en las obras de teología moral. Desde el comienzo del cristianismo, los pastores recomendaron a los fieles la práctica de las «obras de misericordia», y en especial la de visitar a los enfermos. Pronto surgieron instituciones caritativas y hospitalarias para los «pobres enfermos». Y poco después se invitaba a los fieles a «vivir cristianamente la enfermedad» (sobre este tema puede verse el artículo *Maladies* del *Dictionnaire de spiritualité*).

«Hay que tener muy presente lo que esta práctica nueva (buscar remedio a las miserias del hombre) tenía entonces de revolucionario. La Antigüedad precristiana no la conocía, al menos en esta forma: no había centros hospitalarios (excepto los organizados para los soldados de la Roma imperial); el cuidado de los enfermos se consideraba como una obra despreciable, indigna de un hombre libre. Por eso cuando la palabra y el ejemplo de Jesús hacen referencia a estos gestos modestos y los iluminan con la caridad, la situación se invierte por completo. A partir de entonces, para todo cristiano, el hombre es un hermano, y en especial el que sufre. Así, el cuidado de los enfermos, que hasta entonces no era más que una vulgar ocupación propia de esclavos, se convierte en obligación sagrada para todo cristiano, sea hombre o mujer»¹.

La expresión «cuidado de los enfermos» no tenía el sentido técnico, médico, que tiene en nuestros días, sino que era una acción más bien sencilla y global: ocuparse de los enfermos, de los débiles, de los pobres necesitados y atender al conjunto de sus necesidades espirituales y materiales.

A lo largo de los siglos, las instituciones irán cambiando y el discurso eclesial experimentará una evolución, insistiendo cada vez más en la identificación del enfermo con Cristo crucificado. Pero hasta los años cincuenta de nuestro siglo hay un aspecto que se mantiene inmutable: la enfermedad se considera como una *situación* dentro de la cual el sujeto tiene deberes religiosos y puede esperar ayuda, pero no se trata directamente de ella. Es un hecho que procede del exterior de la persona y que *escapa a la responsabilidad humana*. No se puede considerar como objeto de decisiones. El médico tiene esencialmente una función social: reconoce el estado de la enfermedad —y la cercanía de la muerte—, acompaña al paciente, lo socorre con sus palabras y con sus remedios. «Pero quien cura es Dios», como reconocía Ambroise Paré, célebre cirujano del siglo xvi.

La medicina moderna, a partir de los inicios del siglo xix, no cambiará las perspectivas de forma inmediata. Es cierto que el progreso científico desacraliza la enfermedad, la cual deja progresivamente de considerarse como signo de la intervención de fuerzas oscuras o de la acción de la divina providencia para convertirse en un «fenómeno natural», científicamente analizable. En caso de enfermedad, cada vez será más frecuente llamar al médico. Pero

¹ J. C. Guy, *La vie religieuse et la santé de l'homme au cours des temps, en Religieuses dans les Professions de santé* (1980) 238.

el hombre no se considera todavía responsable de la salud, la enfermedad, la vida y la muerte.

Con todo, tal responsabilidad se reconocerá en un punto concreto: si bien nadie puede alargar la duración de su vida, sí puede imponerle un fin violento: «Aquel que, voluntaria y libremente intenta —como fin o como medio— quitarse la vida, viola el soberano dominio de Dios sobre toda vida humana y realiza un acto perjudicial para la sociedad al abandonar la lucha por la vida. Además, al hacerlo, comete una falta especialmente grave, que no tiene prácticamente ninguna esperanza de perdón»².

Este texto, escrito en la primera mitad del siglo xx, se limita a recoger, como los demás tratados de moral de la misma época, los argumentos de santo Tomás de Aquino contra el suicidio, que es contrario al amor que todo hombre debe tener hacia sí mismo, hiere gravemente a la comunidad humana y se opone al *dominium* de Dios sobre el ser humano creado por él: «La vida es un don que Dios ha hecho al hombre, pero que sigue sometido al poder de aquel que hace vivir y morir»³.

Otros modos de atentar contra la propia vida, además del acto brutal del suicidio, como ciertas conductas prolongadas por largo tiempo, pueden producir el mismo efecto: «La vida y la salud son dones que Dios nos hace para que los utilicemos de forma razonable, pero que no nos pertenecen en propiedad. Debemos tomar los medios convenientes y normales para conservarlas» (J. B. Vittrant, *ibid.*).

Estos medios normales son, esencialmente, un uso razonable de la alimentación y del vestido, la abstención de las drogas, del opio y de la morfina, del abuso del alcohol y, secundariamente, el recurso al médico. También se precisa que nadie está obligado a aceptar tratamientos considerados como demasiado dolorosos o caros, como la amputación de una pierna o un viaje al extranjero. Estos serían medios «extraordinarios», por encima de los «medios convenientes y normales».

Esta condena del suicidio y de las conductas suicidas no convierte a la salud y a la vida en bienes últimos. «Estos bienes sólo tienen valor de medios en relación con nuestro fin último» (J. B. Vittrant, *ibid.*). Podrán, y a veces hasta deberán, ser sacrificados a bienes superiores: el servicio a la comunidad humana, el anuncio de la fe cristiana. En tales casos, aceptar un acortamiento de la vida e inclu-

² J. Vittrant, *Théologie morale* (2^a 1944) 197.

³ *Suma teológica* II-II, q. 64, a. 5.

so muerte, lejos de ser un atentado contra la propia vida, se convierte en escucha de la llamada de Dios y signo del amor al otro.

Cambio de rumbo en la reflexión ética

La escasa reflexión ética sobre la salud, la vida y la muerte hasta los años cincuenta contrasta con la abundancia de publicaciones de los decenios siguientes. Gran parte de esta reflexión se dirigía a profesionales, especialmente médicos. Así se produjo un notable desarrollo de la deontología y de la moral médicas.

Es cierto que ya existían mucho antes obras de deontología médica que trataban de los «deberes profesionales del médico». Señalemos la de P. Payen, que, a pesar de estar editada en China, tuvo repercusión en algunos países de Europa⁴. Pero estas obras se concebían esencialmente como una aplicación a la medicina de los grandes principios de la justicia, de la caridad y de la moral sexual. Se interesaban más por el comportamiento personal del médico en su relación con los demás que por los problemas planteados directamente por la ciencia y por las técnicas médicas, exceptuando algunos aspectos, como el empleo de analgésicos como la morfina.

Hacia el año 1950 aparece un nuevo tipo de reflexión. No se trata solamente de aplicar a la medicina ciertos principios generales bien conocidos, sino también de tomar conciencia del desarrollo de un *nuevo tipo de actividad humana*: una medicina que ya no se limita a hacer diagnósticos, sino que, dueña de una eficacia terapéutica desconocida hasta entonces, transforma profundamente la evolución de la enfermedad y crea situaciones radicalmente nuevas.

El moralista se encuentra así ante nuevas exigencias en su trabajo. Tiene que aprender de los profesionales los nuevos procedimientos utilizados en medicina: su acción en el cuerpo o en la mente, sus resultados, cualidades curativas y efectos secundarios negativos. A través de este diálogo descubre la complejidad de los problemas planteados, se da cuenta de que deben considerarse muchos valores, a veces opuestos, para poder formular un juicio concreto o tomar una decisión. En el campo que ahora nos ocupa, los moralistas solían proceder de forma analítica, descomponiendo cada acción humana en actos parciales y examinando sucesivamente la moralidad de cada uno de ellos, considerados aisladamente a la luz de los principios generales comúnmente admitidos. Este método parece abstracto e inadecuado. El moralista se ve obligado a adoptar una actitud más compleja y a examinar simultáneamente la legitimidad

⁴ P. Payen, *Déontologie médicale d'après le droit naturel* (Zi-Ka-Wei 1922 y 1935).

de cada uno de los actos y la significación global de la acción entendida.

Un claro ejemplo de este cambio de método nos lo ofrece uno de los grandes moralistas de los años cincuenta, Bernhard Häring: «En la época en que la naturaleza de los injertos de órganos todavía era objeto de discusión, algunos moralistas católicos afirmaban que era necesario valorar en primer lugar la significación ética concreta de cada uno de los actos parciales. Si una madre de familia daba uno de sus riñones para salvar la vida de su hija y disfrutar de una vida familiar más perfecta, los moralistas sólo prestaban atención a un aspecto: la extirpación del órgano, que condenaban como automutilación. Insistían en el hecho de que la mutilación es siempre intrínseca y absolutamente inmoral, independientemente de si el riñón es extirpado para arrojarlo al cubo de la basura o para salvar la vida de una persona querida. De hecho, esta manera de pensar peca gravemente contra el *ethos* del moralista, pues no tiene en cuenta lo que da a un acto humano su significación esencial: la referencia a la vocación del hombre, que es dar y recibir amor, a imagen de Dios. Con la mejor intención, estos moralistas olvidaban que el sábado se ha hecho para el hombre y no al revés, y que nada hay más sagrado que la santidad del amor»⁵.

El mismo Bernhard Häring exponía luego otras consecuencias de un trabajo interdisciplinar realizado por médicos y moralistas:

— La puesta en tela de juicio de algunas ideas admitidas entre los moralistas y en toda la Iglesia católica. Los progresos de la psiquiatría, de la psicología clínica y de la endocrinología «obligaron a los moralistas a revisar la propia idea de culpabilidad» y de responsabilidad humana.

— Mayor prudencia en la reflexión moral, más reserva en el enunciado y aplicación de los principios, conciencia más aguda en el moralista de los límites de sus conocimientos⁶.

A partir de los años cincuenta se desarrolló en la Iglesia católica todo un trabajo de reflexión ética sobre la medicina (y posteriormente sobre la biomedicina o aplicación médica de los descubrimientos biológicos), realizado por hombres situados dentro de la tradición ética de su comunidad religiosa, en diálogo con un medio profesional en evolución, que exige nuevos caminos para responder a problemas radicalmente nuevos. Este movimiento se impuso muy pronto en el seno de la Iglesia al ser aprobado por el

⁵ B. Häring, *Perspective chrétienne pour une médecine humaine* (1975) 22.

⁶ Cf. B. Häring, *op. cit.*, 15-22.

papa Pío XII, algunas de cuyas manifestaciones siguen constituyendo documentos de referencia.

Simultáneamente, aunque con más lentitud, se esbozó una ética general destinada al conjunto de los cristianos, y no sólo a los profesionales. A partir de 1954, B. Häring dedicó un capítulo de su tratado de moral *La ley de Cristo* a una reflexión sobre «el cristiano y la salud».

Aunque estas dos líneas de reflexión tienen cierta relación, siempre han revestido una tonalidad diferente. Una debe su impulso al desarrollo ininterrumpido de técnicas que plantean constantemente nuevos problemas concretos; la otra es fruto de una reflexión filosófica y teológica sobre la salud humana y de la crisis de una visión de la medicina demasiado optimista y, en el fondo, poco acorde con la realidad.

Comenzar la exposición sistemática con esta reflexión general sobre la salud ya supone una opción: la de insistir en la *responsabilidad* personal de cada ser humano ante la salud, la vida y la muerte, conservando la propia *libertad*, siempre difícil, frente a las técnicas médicas modernas.

II. VIDA Y SALUD

1. ¿Qué es la salud?

Aunque no podamos definir la vida, resulta fácil comprender el binomio vida-muerte. Por el contrario, la calidad de vida que recibe el nombre de salud plantea hoy muchos problemas a quienes la estudian.

El rápido resumen histórico expuesto en párrafos anteriores nos ha demostrado que en otras épocas se pensaba que el hombre vivo se encuentra necesariamente en sano o enfermo. La salud significa, por tanto, ausencia de enfermedad, entendiéndose por esta última un trastorno corporal. En esta perspectiva podemos definirla como «la vida en el silencio de los órganos», en expresión del doctor René Leriche. Sólo es ruidosa la enfermedad; de la salud no hay mucho que decir, salvo que es un estado que el hombre no debe poner en peligro por propia iniciativa con un modo de vida que someta al organismo a un castigo excesivo.

Después de la segunda guerra mundial se llega a la conclusión de que esta idea era demasiado simple, puramente *orgánica* y que no tenía en cuenta la dimensión psíquica del hombre. Su orientación *individualista* no concedía importancia a la calidad de las re-

laciones del hombre con los demás y con su entorno material. Ahora bien: cada vez parece más evidente que lo somático y lo psíquico se hallan estrechamente unidos en el hombre, que muchos sufrimientos corporales es deben a tensiones psíquicas, a un problema de relaciones o a condiciones de vida desfavorables. Por otra parte, la «locura» se fue convirtiendo poco a poco en «enfermedad mental»: el hombre puede verse afectado tanto en su mente como en su cuerpo, y las consecuencias no son ni menos graves ni menos dolorosas. También comenzó a difundirse la definición propuesta por la Organización Mundial de la Salud, que consideraba la salud como «un estado de completo bienestar físico, mental y social». Tal definición tenía la ventaja de subrayar el carácter *pluridimensional* de la salud.

Con todo, esta concepción seguía siendo *estática*. Y en los países desarrollados, sobre todo por influencia de la generalización de la protección social, nació simultáneamente el concepto de derecho a la salud, que implicaba el deber de la sociedad de poner a disposición del individuo todos los recursos de las instituciones sanitarias y sociales. Más que un problema personal, la salud se convertía en *objeto de técnicas* sometidas al control y a la responsabilidad de la sociedad.

Esta *exclusión del sujeto humano* y esta «expropiación de la salud» fueron muy criticadas por filósofos, teólogos e intelectuales⁷: un hombre exento de sufrimiento, pero alienado en su responsabilidad, y que debe acudir constantemente a otro para tomar las decisiones relacionadas con su cuerpo y con su espíritu, ¿puede ser un modelo de hombre sano? ¿Por qué enfrentar salud y enfermedad como si fueran dos conceptos absolutamente contradictorios? Un diabético con problemas en el páncreas, pero que, con ayuda de los médicos, consiga equilibrar su diabetes, para luego ocuparse él mismo de su propio tratamiento y llevar una vida tan activa como antes, es ciertamente un enfermo, pero no sólo eso. El dinamismo con que se adapta a la deficiencia de uno de sus órganos, ¿no es un signo de salud más significativo que el «bienestar físico» de muchas otras personas? Igualmente, los «minusválidos» cuentan con numerosas limitaciones en sus posibilidades de desplazarse, de actuar y de entrar en relación con otro. Pero mientras que, en las mismas circunstancias, unos se dejan caer en un estado de dependencia total,

⁷ Este tipo de crítica fue divulgada especialmente por I. Illich en su obra *Némesis médica* (Barcelona 1975). Pero Illich se limitaba a servirse, con talento divulgador, de los trabajos de muchos otros, entre ellos los de R. Dubos, biólogo francés residente en Estados Unidos; éste publicó, ya en 1961, *Le mirage de la santé*.

otros desarrollan capacidades insospechadas y reconquistan una autonomía que les permite ejercer un *dominio* real sobre su propia vida y sobre el mundo. Medir la salud sólo por el grado de la minusvalía no explicaría las situaciones radicalmente diferentes en que se encuentran estos dos tipos de personas.

Cuando se reflexiona sobre la salud es preciso reconocer que es propia de un *sujeto humano*, en lo que éste tiene de específico y único, por encima de todos los análisis objetivos que se puedan hacer. Lo demuestran curaciones que asombran a los mismos médicos: algunos enfermos demuestran una voluntad de vivir y una capacidad de movilizar todos los recursos de su cuerpo y de su psiquismo, que multiplican la eficacia de la ayuda exterior que les presta la medicina. Su curación se debe a que, dentro de su enfermedad, conservan un elevado grado de «salud humana».

Pero ningún sujeto humano existe al margen de un *entorno* familiar, cultural, profesional y material. El mismo hombre que demuestra gran capacidad de autonomía, de relación y de acción en un medio determinado puede encontrarse anonadado en otro entorno. La patología somática y psíquica de la emigración constituye un triste ejemplo.

La actual reflexión sobre la salud insiste, pues, en la relación del sujeto humano, en lo que éste tiene de particular, con su entorno material y humano: «La salud es la capacidad de realizar eficazmente las funciones requeridas en un medio dado, y como este medio no deja de evolucionar, la salud es un *proceso de adaptación continua* a múltiples microbios, contaminaciones, tensiones y problemas a los que debe enfrentarse diariamente el hombre» (René Dubos). Pero el sujeto humano está también en constante evolución. La salud es la capacidad de adaptarse a un entorno que cambia; capacidad de crecer, de envejecer, de sanar, a veces con sufrimientos inevitables, y finalmente de esperar la muerte en paz.

De hecho, estas fórmulas no son definiciones, ya que la salud es una de las ideas básicas que no se dejan aferrar fácilmente. Su función consiste ante todo en centrar la atención en algunos puntos fundamentales: evolución del sujeto y del medio en que vive; relación entre el sujeto y su medio, de modo que el desarrollo de los propios recursos y capacidades de iniciativa le permiten actuar de forma positiva sobre su entorno.

2. Deber de la salud

Si bien los teólogos moralistas ya hace bastante tiempo que tienen una concepción dinámica de la existencia humana (el hombre está

llamado por Dios a responder a una vocación, a cumplir su misión, a trabajar por el reino de Dios), con relación a la salud se limitaban a un precepto negativo: no atentar voluntaria e irracionalmente contra ella. Las anteriores consideraciones nos invitan a proponer una *concepción dinámica* de la existencia humana y de la salud: cada ser humano es único y está llamado a ocupar su lugar —insustituible— en el mundo, en la sociedad, en su familia, en su comunidad religiosa. Para ello debe desarrollar las posibilidades que le permitan una vida plena en el mundo y con los otros, a pesar de los obstáculos que encuentra en su camino.

Ya en 1954, B. Häring orientaba la reflexión en este sentido: «Resultaría demasiado estrecha una concepción de la salud que únicamente tuviera en cuenta la capacidad o incapacidad de trabajar. Además, resultaría peligrosa una noción puramente vitalista y biológica: la salud sería la ausencia de todo sufrimiento y una desbordante fuerza vital y corporal. De hecho, tal concepto de salud puede suponer un deterioro y un peligro para la verdadera salud del hombre en cuanto ser compuesto de cuerpo, alma y espíritu. El sentido de la salud no se puede expresar en función del cuerpo únicamente, sino en función de todo el hombre (...). Teniendo en cuenta su fin último, la verdadera salud del hombre consiste en poder disponer del cuerpo y del alma en relación con el espíritu, en su vocación eterna (*La loi du Christ* III, 320-321).

Desde tal perspectiva, el hombre está llamado ante todo a promover su salud. Pero B. Häring relaciona demasiado salud y santidad. En nuestra opinión, hay que mantener claramente la diferencia. Por salud del hombre entendemos la *capacidad de hacer frente, manteniendo el mayor grado posible de autonomía y de capacidad de acción, a todas las situaciones que tenderían, por su propia naturaleza, a reducir su potencial y su dinamismo vital*. La santidad implica además la exigencia de *convertir este dinamismo* en búsqueda del mayor amor y servicio a Dios y a los hombres.

Nuestra perspectiva establece una mayor distancia entre la «vocación» global del hombre y su salud. Un hombre «sano» no ha realizado necesariamente la «conversión» de que hablábamos antes. Por el contrario, el deseo auténtico de corresponder a su vocación llevará al hombre a desarrollar su potencia vital y, por tanto, su salud en el sentido que hemos tratado de indicar. Por eso se puede hablar del deber de la salud; pero con gran prudencia.

Hemos insistido en el carácter personal de la salud, en su relación con el sujeto humano. Pero no se puede concluir que toda pérdida del deseo de vivir y de la capacidad de hacer frente a las di-

versas agresiones sea signo de una renuncia personal y voluntaria del sujeto. No hay que olvidar que el hombre depende también de su entorno y muy en especial de su entorno humano. La Iglesia católica ha criticado toda concepción individualista de la existencia. La llamada a la vida y a la salud va dirigida no a individuos aislados, sino, simultáneamente, a las personas y a las comunidades humanas. Juntos podemos crear un estilo de existencia que respete la especificidad de cada ser humano y permita la expresión de las posibilidades de cada uno. Todos somos responsables, cada uno en nuestro puesto y según nuestros medios, de la salud del otro y de la propia, dentro de nuestras familias, comunidades, asociaciones y colectividades locales, regionales o nacionales. Al menos tenemos la responsabilidad de luchar por la salud, en todas sus formas: clima de las relaciones interpersonales y sociales, vida cultural, acción sanitaria y social, transformación de las condiciones de vida, etc., sin olvidar que toda lucha puede tropezar con fracasos, que no siempre pueden calificarse como culpables.

El fracaso puede acompañar incluso a quienes más luchan por la expansión de la vida y de la salud ajena y de los suyos. El esfuerzo resulta a veces desproporcionado; algunos dejarán en ello la vida, otros saldrán disminuidos. Poner en peligro la vida y la salud sin ninguna consideración podría ser una falta de prudencia, quizá hasta una actitud suicida. Pero en algunas situaciones el hombre no tiene dónde elegir: o reniega del fin mismo de su existencia o corre el peligro de destruirse. La situación más extrema, peor todavía que la amenaza de muerte, es la de la tortura, capaz de destruir al hombre en lo que tiene de más personal. La salud física y mental del hombre puede quedar definitivamente afectada y su humanidad quebrantada de forma irremediable.

Igualmente dramático es el caso de quienes se entregan por completo a su tarea de hombre o de mujer y, como consecuencia de un desgaste progresivo, ven disminuida su fuerza vital y su capacidad de hacer frente a nuevas situaciones. Deben ser conscientes de que esta entrega al servicio de los demás puede ser equívoca y malsana, ocultar un desequilibrio personal y una huida. Pero no hay que generalizar esta afirmación. Muchos hombres «se pierden», en el sentido evangélico de la palabra, en un servicio auténtico a los demás. Éste es el riesgo que puede, e incluso debe, correr aquel cuya moral está abierta a valores que trascienden toda realidad puramente terrena en la fe de que hasta el fracaso más radical puede abrir las puertas de la vida.

Aunque la vida y la salud deben ser respetadas y promovidas, no son valores últimos. Toda persona humana debe buscarlas y

desarrollarlas para responder mejor a su vocación personal, subordinándolas a ella. Por otra parte, el «deber de la salud», más que individual, es *comunitario*. Todos estamos llamados a ayudar a los demás en el dinamismo de su vida y también a ayudarles a vivir cuando sus recursos se ven disminuidos. Esta exigencia supera todos los consejos ofrecidos en la actualidad por las campañas de educación sanitaria y de prevención. Evidentemente, la droga, el alcohol, la huida del esfuerzo físico, etc., son desastrosos para la vida del hombre. Pero muchas veces son signo y consecuencia de algo más profundo: una pérdida anterior del gusto por luchar en favor de la vida. Es este gusto, por encima de todo, lo que, personal y comunitariamente, todos estamos llamados a mantener y desarrollar.

3. El suicidio

El suicidio es, sin duda, el acto que más directamente atenta contra el «deber de la salud» y constituye la renuncia más radical a la lucha por la vida. Sin embargo, las reflexiones anteriores permiten examinar este gesto desde una perspectiva algo distinta de la tradicional. Lo mismo ocurre con el desarrollo de la medicina, que, gracias a los progresos realizados en materia de reanimación, ha permitido muchas veces transformar el gesto suicida en «intento de suicidio», interrogar a fondo a los que habían atentado contra su vida y comprender mejor las motivaciones y significaciones de su gesto.

Examinemos tres líneas de reflexión de santo Tomás de Aquino. El gesto suicida es en el fondo una herida infligida a *otro*, pero, en muchas ocasiones, como reacción agresiva más o menos teñida de chantaje, como una llamada de atención. Paradójicamente, el suicidio no significa necesariamente un deseo de morir, sino, en muchos casos, una llamada a la vida, a una vida distinta. Asimismo, atentar contra la propia vida es, para los creyentes, falta de respeto a *Dios*, pero a veces menos en forma de negación de su soberanía que en la de intento de ponerla a prueba: «Si no cambias mi vida, me la quito». No se trata de una falta de *amor a sí mismo*, sino, en bastantes ocasiones, de un intento ciego y desesperado de encontrar una solución cuando todas las salidas parecen cerradas. El suicidio es entonces como una botella arrojada al mar con la oscura esperanza de que alguien reciba el mensaje. Es síntoma de una pérdida —que en muchas ocasiones resulta transitoria— de esa salud que nos permite hacer frente a las luchas de la vida.

Otros suicidios significan la negativa a seguir soportando sufrimientos que se consideran intolerables, o el abandono de la propia

existencia, junto con el rechazo de todo derecho de los demás, incluso del mismo Dios, sobre sí mismo. Otros sólo son signo y efecto de una enfermedad mental que el sujeto apenas puede controlar.

Por eso no resulta fácil emitir un juicio unívoco sobre el suicidio. Éste puede ser medio de chantaje, agresión contra otro, llamada desesperada, expresión de un sufrimiento extremo, acto irresponsable, desafío profundamente irreligioso... El magisterio de la Iglesia católica, si bien condena con firmeza el acto en sí mismo, reconoce que la responsabilidad del sujeto puede tener atenuantes e incluso desaparecer⁸. Los responsables de las comunidades suelen abstenerse de emitir un juicio sobre esta responsabilidad personal del suicidio y les conceden funerales religiosos si la familia lo pide.

Más importante que reflexionar sobre la gravedad de este gesto es prestar atención al clima social. Algunas sociedades pueden fomentar el suicidio, e incluso incitar directamente a él, tanto por la exaltación de ese gesto como por un estilo de vida y una atmósfera cultural que favorecen la desesperación y la pérdida del deseo de vivir. Como ya hemos indicado anteriormente, la llamada a desarrollar las posibilidades vitales se dirige a los individuos y también a las comunidades humanas. Todos juntos debemos fomentar el gusto por la vida: la multiplicación de los suicidios en una sociedad significaría que sus miembros, individual y colectivamente, han perdido la salud para hacer frente a condiciones de vida difíciles.

III. ENFERMEDAD Y RECURSO AL MEDICO

1. Legitimidad del recurso al médico

Hasta ahora hemos intentado delimitar el concepto de salud y ver las relaciones de ésta con el sujeto humano. Lo mismo conviene hacer en relación con la enfermedad: ¿qué significado tiene para el sujeto? ¿Cómo se articula en él la dualidad salud-enfermedad?

En algunos casos, la enfermedad es un tanto exterior al sujeto, y representa un «incidente en el camino» (de mayor o menor gravedad). Así ocurre con ciertos accidentes, que causan traumatismos más o menos graves; con ciertos fenómenos de desgaste debidos a la edad; con ciertas infecciones microbianas. La enfermedad es a veces debida a una reacción del organismo ante una situación nueva. La subida de la temperatura, por ejemplo, en el caso de ciertas fiebres,

⁸ Cf. la *Déclaration sur l'euthanasie* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: DC, t. 77, núm. 1790 (20 julio 1980) col. 698, y las declaraciones análogas de las conferencias episcopales.

tiene como misión defender al organismo, hasta el punto de que una actuación médica que luchara directamente contra el síntoma, en este caso la fiebre, sería más nociva que beneficiosa.

En estas situaciones, el papel del médico es claro, aun cuando, técnicamente, pueda ser muy complejo: mantener la lucha del organismo y la voluntad de sanar, utilizando todos los medios necesarios ofrecidos por los recursos médicos y quirúrgicos actuales. En esta *función terapéutica*, la medicina moderna dispone de medios poderosos y eficaces. Citemos el descubrimiento de los antibióticos, que ha revolucionado el tratamiento de las enfermedades debidas a infecciones bacterianas; el empleo de técnicas de reanimación, que permiten paliar temporalmente las deficiencias de uno o varios órganos, o el uso del litio en el tratamiento de algunos síndromes maniaco-depresivos.

Por otra parte, la enfermedad puede tener una significación radicalmente diferente. Por ejemplo, algunos dolores, que pueden provocar la invalidez y dificultar la relación con los demás y el ejercicio de responsabilidades sociales, son principalmente expresión de una dificultad de vivir y de la insatisfacción de necesidades primordiales del ser humano (ser aceptado, estimado, recibir y dar amor y ternura, encontrar un sentido a la vida...). El síntoma habla del sufrimiento del sujeto y expresa en forma orgánica o psiquiátrica su dificultad de adaptación al entorno familiar, profesional, cultural o social. En las sociedades occidentales, lo más normal en estas circunstancias es *solicitar ayuda* del médico⁹.

En tales casos, muy numerosos en nuestros días, el médico consciente y responsable se encuentra ante un grave problema de conciencia. Su cliente le presenta, de forma encubierta, una petición de ayuda, que quiere recibir también de forma encubierta bajo apariencia de tratamiento médico. El médico debe reaccionar con prudencia y aplicar el viejo principio *primum non nocere*: no hacer daño al enfermo con medicaciones demasiado agresivas o con una complicada serie de exámenes. Esta primera regla ya presenta dificultades de aplicación, pues el médico debe cerciorarse de que, bajo la queja del enfermo «funcional», es decir, afectado en su capacidad de vivir más que en su organismo biológico, no se oculta una afección grave que pueda poner en peligro su existencia.

⁹ Enfrentamos un poco brutalmente dos tipos de enfermedades y dos funciones de la medicina. No convendría exagerar esta oposición. Las enfermedades más orgánicas corresponden a veces a una reacción del sujeto ante graves pérdidas, frustraciones o disgustos: es lo que ocurre, al parecer, con determinados cánceres. De la misma manera, las dos funciones de la medicina están más o menos en estrecha relación.

Pero el médico se encuentra con frecuencia ante un dilema más grave: ¿debe emplear medios que puedan disminuir temporalmente el sufrimiento, aunque sea en forma de acción parecida a la de los «curanderos», utilizando su prestigio de hombre considerado como capaz de curarlo todo y recurriendo, si fuera necesario, a «placebos»?¹⁰ ¿Puede el médico negar su ayuda a alguien que sufre? Pero si responde positivamente a la primera pregunta, sabe que no responde de forma adecuada a las necesidades reales cuya insatisfacción es causa del sufrimiento, y «suprime el síntoma sin tratar el mal». De esta manera se arriesga a crear en el paciente una dependencia de ciertos medicamentos (tranquilizantes en especial) y una actitud de sumisión a su terapeuta. De ese modo *disminuye la capacidad del enfermo* para enfrentarse por su propia cuenta a las dificultades que le asedian. La acción médica puede producir el efecto paradójico de deteriorar la salud del hombre en el sentido expuesto anteriormente.

Este es sin duda el principal problema moral con que se enfrentan constantemente los médicos de primera línea, los internistas. Algunos autores resuelven la dificultad de forma categórica: hay que evitar esta «medicalización del malestar», esta «colonización de la vida por la medicina», esta «máscara sanitaria de una sociedad enfermiza», esta «yatrogénesis estructural del hombre»¹¹.

Si bien se trata de fórmulas muy expresivas, y bastante justas, no prestan suficiente atención al sufrimiento humano. Por eso nuestro juicio es más matizado. La función médica tiene, según la opinión pública, cierto poder, en parte mítico, sobre la enfermedad y el sufrimiento, que no deja de poseer su eficacia: todo médico es en parte un curandero, aunque antes apenas nos diéramos cuenta de ello. El médico moderno no debe desconocer este papel, si bien tendría que realizarlo de forma lúcida y mesurada y sin abusar de él. Podría cometer abusos en sentido económico o de formas más sutiles: reforzando conscientemente la imagen mítica que se tiene de él y despojando progresivamente al paciente de su responsabilidad y de su libertad.

Un médico lúcido y consciente debería *socorrer* temporalmente al que sufre y al mismo tiempo tratar de *ayudarle a hacer frente*,

¹⁰ Se conoce con este nombre a las sustancias farmacológicamente poco activas, pero que, al estar presentadas en forma de medicamentos, el paciente las considera de gran eficacia y actúan así sobre el cuerpo gracias a la influencia del psiquismo humano. Esta acción de los placebos se conoce desde tiempo inmemorial.

¹¹ Las dos últimas expresiones son de I. Illich; las dos primeras, de otros autores.

por su propia cuenta, a las dificultades que le presenta la vida. En todos los casos, debería tratar de apoyarse en las capacidades y recursos de la persona, pero, dado que no siempre se encuentra en la mejor situación para ello, debería confiar su paciente a otros profesionales sanitarios y sociales mejor capacitados para responder a las necesidades reales de la persona. Esta actitud presupone en el médico una verdadera abnegación.

Colectivamente, el cuerpo médico tiene grandes responsabilidades: la de informar honradamente sobre la realidad de las diferentes enfermedades y sobre los poderes y límites de la medicina; la de denunciar la idea equivocada que compara todo acto médico con los éxitos que se obtienen en otros sectores; la de orientar a la opinión y los poderes públicos hacia una acción dirigida a las causas reales de las numerosas dificultades del hombre moderno.

Evidentemente, esto exige una reflexión sobre la salud, para la que, paradójicamente, los médicos no suelen estar preparados. Sin esta reflexión, que exige una gran abnegación colectiva, el cuerpo médico dejaría crecer las múltiples ilusiones sobre los poderes de la medicina que provocan una falta de atención a las necesidades reales del hombre en las sociedades desarrolladas: condiciones de trabajo, de transporte y de vivienda más humanas, instauración de relaciones familiares y sociales más satisfactorias, vida cultural suficientemente rica, etc.

2. Información del enfermo

Tras estas reflexiones sobre la legitimidad del recurso al médico, nos preguntamos por la relación que se establece entre médico y paciente. Nos limitaremos a considerar dos aspectos: por una parte, el deber de informar al enfermo sobre su estado y los efectos del tratamiento propuesto, y por otra, el respeto a la libertad del enfermo.

La deontología médica suele prever que, «por razones legítimas que el médico considere en conciencia, un enfermo puede ser mantenido en la ignorancia de un diagnóstico o de un pronóstico grave»¹² para evitar una angustia demasiado grave, que sería a su vez un obstáculo para prestarle asistencia y hasta para la curación.

Fuera de estos casos, sobre los que hablaremos en seguida, la regla comúnmente admitida hoy es que el médico está obligado a informar al paciente de su enfermedad, de la evolución previsible, de los efectos positivos y negativos del tratamiento. ¿Qué respeto

¹² Code de déontologie, art. 42.

supone para una persona humana actuar sobre su cuerpo y su psiquismo sin informarle de las consecuencias que de ello se siguen y sin obtener un consentimiento que no sea fruto de la ignorancia?

Este deber de información ha sido puesto en duda después de la segunda guerra mundial, presentando como razón la *infantilización* que produciría necesariamente toda enfermedad. Según el doctor L. Portes, autoridad moral en su época, el enfermo no es más que «un juguete, casi completamente ciego, muy sensible y esencialmente pasivo; el conocimiento objetivo que tiene de sí mismo es muy imperfecto; su afectividad está dominada por la emotividad o por el dolor, y su voluntad no se basa en nada sólido»¹³. Por eso la relación enfermo-médico «no es, no puede ni debe ser, más que una relación de confianza que se vincula libremente con una conciencia». Al médico le corresponde tener conciencia, y al enfermo, confiar, es decir, *abandonarse* en manos del médico. La única libertad del enfermo, a fin de cuentas, reside en la elección del terapeuta.

Hoy, los cambios en la situación del médico y del enfermo, debidos al desarrollo de los organismos de protección social, hacen que esta forma de expresarse parezca algo despectiva para quienes recurren a los cuidados del médico: la infantilización del enfermo es frecuente, pero no inevitable. Por eso el deber de información se ha convertido en regla general, aun cuando haya que aplicarlo con tacto y admita numerosas excepciones.

Son muchas las preguntas que se plantean a este respecto. La primera de todas: *¿qué información hay que dar?* En los casos estudiados anteriormente, donde la enfermedad es signo de un mal que afecta al sujeto en lo más íntimo de sí mismo, ¿puede el médico contentarse con indicar, en términos médicos, los síntomas que observa y comentar el tratamiento que propone? Esta información sería totalmente veraz, pero insuficiente. ¿No entra así el médico en el juego del enfermo? ¿Qué significa esta medicalización tácita de un problema personal o social? Y al revés, ¿tiene el médico derecho a forzar a esta persona a abrir los ojos ante un mal que quizá desea mantener en secreto y no mirar cara a cara?

El médico debe tener gran prudencia. Preguntar a su cliente sin discreción, hurgar en su vida íntima, podría representar un verdadero acto de agresión. Muchos médicos con experiencia se limitan a insinuar algo a sus pacientes, a formular preguntas de tal forma que el interesado pueda elegir entre escucharlas o eludirlas, de-

¹³ L. Portes (1950), publicado en *À la recherche d'une éthique médicale* (1964) 159.

jándole abierto el camino de una mayor lucidez sobre sí mismo y sobre sus condiciones de vida y de relación con los otros.

Más difícil resulta el problema de la información a un enfermo aquejado de una *enfermedad grave* que puede conducirle a la muerte, sobre todo cuando se trata de una enfermedad cuya revelación correría peligro de provocar en el enfermo una *profunda angustia*. En efecto, la gravedad de la enfermedad y la angustia no son términos exactamente correlativos. Una hipertensión grave, una enfermedad cardíaca se suelen aceptar mucho más fácilmente que un cáncer. Las representaciones colectivas desempeñan un importante papel en esta materia. En nuestros días, el cáncer ha reemplazado a la tuberculosis en la imaginación colectiva como símbolo de un deterioro inevitable y cruel. Por eso son, sobre todo, los casos de cáncer los que centran el debate actual sobre el derecho o el deber del médico de «decir la verdad». En nuestra opinión, la pregunta está mal formulada y no tiene respuesta.

Tal formulación reduce la comunicación entre el médico y el enfermo al empleo de un lenguaje verbal e incluso de un lenguaje técnico. Muchos médicos se preguntan si deben revelar el diagnóstico médico (cáncer de pulmón o de recto, etc.) y el pronóstico («estadísticamente hablando, tu esperanza de vida es de sólo seis meses»). Esta forma de hablar, sobre todo la revelación del pronóstico, sería muchas veces tan brutal que podría tener efectos muy negativos. El *nombrar* las cosas, en este terreno, puede tener consecuencias devastadoras. Algunas palabras pueden incrustarse de forma definitiva en la persona y marcar para siempre la evolución de una personalidad. En tales casos, son muchos los que recurren a la negación sistemática.

Però hay otras formas de expresar algo sin nombrarlo. Muchos enfermos dicen que han comprendido cuál era su enfermedad cuando el conjunto de personas que cuidaban de ellos comenzaron a utilizar un lenguaje equívoco y falsamente tranquilizador. Lo que se niega con la boca se *expresa* muchas veces con los ojos, con el comportamiento general, con la insistencia en minimizar la enfermedad..., y con el tratamiento mismo. Muchos enfermos no son tan ingenuos que puedan creerse que padecen una simple infección después de ver cómo les practican radiografías, exploraciones isotópicas, biopsias, intervenciones quirúrgicas mutilantes, radioterapia y quimioterapia.

Así, pues, en la mayoría de los casos, el equipo de los que asisten al enfermo le informan sobre su estado involuntariamente. Se produce entonces una grave distorsión entre lo que se dice y lo que se expresa con el conjunto de conductas y tratamientos. La política

de la negación encierra al enfermo tras un muro de silencio y puede suscitar en él una profunda angustia. Sobre todo en casos de cáncer, dicha actitud puede reforzar la imagen —falsa, por otra parte— de que esta enfermedad es un mal cruel, devorador e inevitablemente mortal a corto plazo.

Lo más grave es que tal actitud impide una verdadera comunicación entre el enfermo, su familia y sus asistentes y crea una situación de *soledad muy profunda*. El enfermo pasa a ser un objeto de tratamiento sometido a decisiones en las que no interviene para nada.

Es difícil, en una época como la nuestra, que tiene tanto miedo a la muerte, encontrar una actitud justa. Y ésta no puede ser estereotipada, pues es precisamente una relación entre los asistentes, que no pueden reaccionar más que en función de lo que son, y los enfermos, que pueden adoptar actitudes muy diversas. Pero lo esencial es establecer desde el comienzo *una relación verdadera*, que se guardará en la mayoría de los casos de nombrar las cosas de forma brutal, pero permite al enfermo evolucionar y expresar, cuando lo desee, sus inquietudes, su angustia y sus preguntas. A veces será fácil responder a preguntas como: ¿cuál será el tratamiento de los próximos días, será doloroso...? Algunos enfermos preferirán callarse, bien porque quieren cerrar los ojos a su enfermedad o bien porque no quieren hacer sufrir a quienes les cuidan. Otros expresarán lo que piensan de su enfermedad, y a veces incluso de su muerte próxima. Lo esencial para quienes les cuidan es poder soportar *lo que diga el enfermo*.

El «problema de la verdad», como hemos dicho, se formula mal en muchos casos. La mayor dificultad es «dejar que el enfermo exprese la verdad a que ha podido llegar». Esto exige a los que están con él un verdadero esfuerzo y cierto dominio de su angustia personal. Por lo general, sólo lo consiguen después de una formación adaptada y de la implantación, sobre todo en los centros hospitalarios, de un espíritu de ayuda mutua¹⁴.

3. Libertad del enfermo ante su tratamiento

La postura del doctor Portes sobre la participación del enfermo en las decisiones que le conciernen puede deducirse fácilmente de lo que ya hemos citado de su obra: «El acto médico normal no es

¹⁴ Sobre este problema de «la verdad» pueden leerse *Le malade et la vérité*: «Laënnec» (invierno de 1976-1977) y, en especial, los artículos de M. Abiven, médico, y de Ch. Borelli, enfermera.

esencialmente más que una confianza que se vincula libremente con una conciencia, por lo que el consentimiento 'ilustrado' del enfermo en cada etapa de este pequeño drama humano no es de hecho más que una idea mítica que hemos intentado deducir, inútilmente, de los hechos. El paciente que no 'conoce' en ningún momento, el sentido exacto del término, su verdadera miseria, no puede 'consentir' de verdad ni en lo que se le afirma ni en lo que se le propone, al menos si damos a la palabra consentimiento su significación habitual de aceptación razonada, lúcida y libre»¹⁵.

Esta afirmación, y sobre todo su carácter categórico y su falta de matices, parecen hoy muy discutibles, pues son ya muchos los enfermos que hablan de su relación con el médico, y algunos de ellos dicen cómo, tras haber recibido una información bastante completa sobre su situación, han aceptado el tratamiento propuesto o, por el contrario, lo han rechazado. Por otra parte, en la actualidad se ve con más claridad el peligro de posturas semejantes a las del doctor Portes: el de servir de justificación a un poder médico que no se tomaría la molestia de dejar al enfermo la posibilidad de ejercer la libertad de que es capaz.

De hecho, Louis Portes era representante de una época —que comenzaba a evolucionar en el momento en que él tomaba la palabra— en que la *medicina*, en cuanto distinta de la cirugía, no disponía todavía de muchos medios y éstos eran poco traumatizantes y de eficacia bastante limitada. Por eso el problema de la elección del tratamiento no se planteaba entonces con mucha agudeza; además, en las obras de deontología médica prácticamente ni se mencionaba. Para el enfermo, en una época en que la cobertura social de los gastos médicos no estaba tan desarrollada como hoy, la decisión más importante consistía en aceptar o rechazar los cuidados costosos. Por el contrario, desde mucho antes se insistía en el deber del *cirujano* de no realizar una operación «sin el consentimiento, explícito o implícito, del enfermo o de los que tienen autoridad sobre él»¹⁶. Se pensaba que el acto quirúrgico estaba lleno de peligros para la vida del paciente y creaba situaciones muy dolorosas (por ejemplo, en caso de amputación de un miembro), que el interesado tenía derecho a rechazar. Por eso se consideraba indispensable obtener el consentimiento del enfermo.

Ahora bien: en la actualidad, todas las ramas de la medicina disponen de medios comparables a la cirugía de otros tiempos (e incluso más poderosos): eficaces, pero a veces agresivos, no ca-

¹⁵ L. Portes, *op. cit.*, 170.

¹⁶ P. Payen, *op. cit.*, 420.

rentes de riesgos, con graves consecuencias para algunas personas (esterilidad, supervivencia en condiciones muy penosas...).

Por otra parte, el médico no parece ser ya necesariamente el mejor situado para juzgar de las consecuencias humanas de los tratamientos prescritos. Cargado de graves responsabilidades, no está libre de la angustia que antes afectaba sobre todo al enfermo. «Pero la angustia no puede ser aceptada y vivida pasivamente, con indiferencia. Suscita siempre mecanismos de defensa. Entre éstos aparece siempre cierto activismo terapéutico, extraño para cualquiera distinto del médico, por la desproporción que se manifiesta entre la importancia de los medios puestos en práctica y el carácter irrisorio del resultado esperado»¹⁷.

El progreso de la medicina y de su poder sobre la enfermedad provocó la consecuencia paradójica de una discusión cada vez más abierta con respecto al poder de los médicos sobre sus pacientes. Los enfermos y sus allegados han reivindicado el derecho a ejercer su propia libertad ante los tratamientos médicos, al menos en teoría, ya que, en la práctica, son todavía muchos los que se ponen en manos de su terapeuta con la actitud que describía el doctor Portes.

Hoy parece evidente que esta reivindicación de la libertad ante el conjunto de actos quirúrgicos y médicos no sólo es legítima, sino que debe ser fomentada. Está en juego la dignidad del hombre. *El enfermo es la primera persona a quien se confía la responsabilidad de su propia vida*, y el médico no tiene otros derechos que los que le son delegados por el paciente, directa o indirectamente, explícita o implícitamente. «No se debe convertir al enfermo en mero objeto de decisiones que no toma él mismo o, en caso de estar impedido, que no pudiera aprobar. La 'persona', principal responsable de su propia vida, debe ser el centro de toda asistencia; los demás están para ayudarle, no para ocupar su lugar»¹⁸. En todo acto médico o quirúrgico *sería completamente inmoral no tener en cuenta la voluntad profunda del enfermo o de los que están autorizados para hablar en su nombre*.

Creemos que este principio no admite ninguna excepción; si bien hay que subrayar que su formulación es prudente, no exime al médico de su responsabilidad y no le convierte en instrumento ciego

¹⁷ Cotte, citado en «Laënnec» (primavera de 1974), *Respect de la vie, respect de la mort*, 9.

¹⁸ Consejo pontificio «Cor Unum», *Quelques questions d'éthique relatives aux grands malades et aux mourants* (Ciudad del Vaticano 1981) 3-4. Cf. también, en un plano más profundo, los artículos de P. Verspielen en *Le malade, sa liberté et le consentement aux soins*: «Laënnec» (primavera de 1983).

en manos del enfermo. «Tener en cuenta» no significa aceptar de forma irresponsable cualquier exigencia. Veamos algunos ejemplos.

1) En primer lugar, el de los niños y el de los «incapacitados». Son sus padres o sus representantes legales quienes pueden hablar en su nombre, a condición de no abusar de este poder. En una civilización como la nuestra, se admite casi de forma unánime que los padres no tienen el derecho de negar al hijo ciertos cuidados indispensables para su vida en nombre de ciertos preceptos religiosos. Cuando el niño alcance su edad adulta, tendrá derecho, por ejemplo, a no aceptar en su caso transfusiones de sangre, consideradas inaceptables por algunos grupos religiosos, pero no se reconoce a los padres el derecho a tomar tal decisión en nombre de su hijo cuando la vida de éste está en juego. El médico se encuentra entonces obligado a convertirse en abogado del niño, a actuar por propia iniciativa en caso de urgencia o a recurrir a la autoridad judicial si la evolución de la enfermedad le permite disponer del tiempo necesario.

2) Otro caso puede ser el del paciente que, por sus sufrimientos, su enfermedad o su avanzada edad, no está realmente en condiciones de sopesar personalmente los pros y los contras de una decisión médica ni de expresar una aceptación o un rechazo justificados. El esfuerzo que deben hacer los de tienen alguna responsabilidad para con él es tener en cuenta todos los argumentos médicos, pero también todos los indicios que pudieran expresar la voluntad profunda del enfermo o, en el peor de los casos, de lo que haya podido expresar antes, y que, por razones de peso, se sigue considerando significativo.

Todos estos elementos son múltiples y difícilmente objetivables. Sólo pueden calibrarlos los que están en condiciones de escuchar con mayor precisión al enfermo y están a su lado; el médico puede ser uno de ellos, pero no el único. En general, como preparación de una decisión razonable y humana, animada por un verdadero respeto al enfermo y a su libertad, es indispensable *una actitud de entendimiento* entre médicos, enfermeras, ayudantes y miembros de la familia.

Aunque la expresión «voluntad profunda», que hemos utilizado varias veces, resulta un tanto imprecisa, designa la mayor dificultad del problema aquí abordado. Es importante distinguir entre lo que no es mera consecuencia momentánea de un sufrimiento pasajero y lo que corresponde a una voluntad firme y duradera. El respeto mismo de la libertad del enfermo exige que no se interpreten sus palabras «al pie de la letra». Puede haber expresado

algún día su cansancio de vivir, puede haber tenido momentos de mal humor en que se ha negado a seguir el tratamiento, pero no son indicios tan superficiales los que deben servir de base para la decisión de prescindir de ciertas atenciones.

Los dos casos expuestos corresponden a decisiones negativas: prescindir de ciertos tratamientos. Pero, en la actualidad, los enfermos desean participar activamente en la elección de su tratamiento¹⁹. Esto exige que los enfermos tengan una información médica precisa. La experiencia muestra que no es imposible, que a veces crea graves dificultades en la relación médico-enfermo, pero que esto no es razón suficiente para oponerse a que una persona humana ejerza su responsabilidad ante su salud e incluso ante su vida.

IV. EL MORIR Y LA MUERTE

Si bien la libertad del enfermo moribundo frente a los tratamientos médicos es un tema importante, no debemos reducir la reflexión ética a este único punto. Por eso comenzaremos preguntándonos cuáles son las necesidades del ser humano durante este período de la vida en que la muerte se convierte en una posibilidad concreta y amenazadora. No hablaremos solamente de la muerte, sino también del «morir», es decir, de la vida que se acerca progresivamente a la muerte. Este período solía ser breve en épocas pasadas. Los progresos de la medicina lo han alargado y, en ciertos casos, puede durar meses enteros, lo que confiere mayor importancia al problema de buscar una respuesta humana a las necesidades del moribundo.

1. Necesidades del moribundo y su acompañamiento

Estas necesidades son múltiples: somáticas (lucha contra la enfermedad, el sufrimiento, las múltiples molestias), psicológicas (estar sometido a la prueba de la enfermedad grave, de la degradación corporal, de la crisis de la comunicación con los demás), espirituales (encontrar sentido a una existencia cuya fragilidad y precariedad se presentan de forma tan brutal, recibir una ayuda religiosa en un momento en que se ponen en tela de juicio tantas cosas y en que las palabras de la fe pueden perder su significación). No podemos

¹⁹ Cf., en Francia, el libro de B. Briche *Furiculum vitae* (París 1970), y, en Estados Unidos, el de N. Cousins *La volonté de guérir* (1981).

estudiarlas todas aquí²⁰. Lo que queremos subrayar ante todo es que el moribundo es un ser que vive, que conserva su identidad, que tiene sus deseos y sus esperanzas, sólo perceptibles con una actitud de escucha que evite por todos los medios imponer una forma de comportamiento estereotipado.

Especialmente perniciosa es la imagen que las personas «sanas» podemos tener de «la buena muerte», ya que puede llevarnos a adoptar actitudes totalmente inadecuadas. *El moribundo tiene que recorrer un largo camino*: realizar todo un esfuerzo de renuncia a lo que hasta entonces era para él fuente de satisfacciones y de alegrías, despedirse de sus capacidades de acción, de su cuerpo, de sus relaciones con los demás... Este camino, exclusivamente suyo, lo recorrerá atravesando a veces fases de desaliento, de cólera, de agresividad. Esta agresividad, que puede dirigirse hacia otro e incluso hacia Dios mismo, no siempre es fácil de aceptar, ni siquiera por los propios familiares.

Los creyentes que mantienen la relación con el enfermo se comportan con frecuencia como los amigos de Job e intentan imponerle una actitud de resignación. Es muy deseable que llegue a la aceptación de su estado y a una serenidad tranquila. Hay que ayudarle a que la consiga, pero respetando su libertad y la particularidad de su camino. Lo esencial de esta ayuda consiste en poner remedio al sentimiento de *abandono* en que puede sumirse y que es fuente de profundos sufrimientos y angustias, a veces incluso de desesperación. Morirá solo, será el único en morir, pero esta soledad esencial exige una *presencia* discreta, desinteresada, atenta, muchas veces silenciosa, que admita en algunos casos un intercambio de opiniones sobre el sentido mismo de la vida y de la muerte.

No hace falta ser creyente para vivir así la fraternidad humana con el pobre por excelencia, que es el que va a perder todo lo que tenía. Pero el creyente podrá leer el sentido y profundidad de lo que está llamado a vivir en tal circunstancia: hacerse plenamente presente al que muere, con una presencia humana que sea símbolo de la presencia silenciosa de Aquel que no abandona al hombre ni en medio de la prueba. Y el moribundo podrá, «gracias a esta ayuda, presentir o incluso experimentar la misteriosa presencia de Dios a su lado y entregarse en la fe al misterio de la muerte»²¹.

²⁰ Puede leerse E. Kubler-Ross, *Les derniers instants de la vie* (1975). Del mismo autor, *Rencontre avec les mourants: «Laënnec»* (invierno de 1974). Ph. Deschamps, *Besoins psychologiques et spirituels du malade de longue durée: «Laënnec»* (octubre de 1978). Conferencia episcopal alemana, *Mort digne de l'homme et mort chrétienne*: DC (20 mayo 1970) 471-480.

²¹ Conferencia episcopal alemana, *ibid.*, 478.

Dentro de esta asistencia ocupan un lugar especial los gestos sacramentales. Pueden convertirse en el punto culminante de la comunicación con el moribundo. Éste, a través de la relación entablada entre él y un interlocutor especialmente importante para él, ha podido descubrir que la esencia de la vida reside en una comunión profunda, en el encuentro con otro, esperanza y signo del Otro a quien llamamos Dios. Pero en la celebración de un sacramento, el acompañante deja paso al misterio de Aquel que le supera. El gesto que realiza y la palabra que pronuncia, no sólo por propia iniciativa, sino porque ha recibido el poder de la Iglesia, expresan lo que ningún hombre podría decir por su propia cuenta: que Dios acepta tal como es a aquel cuya vida ha estado llena de múltiples debilidades y faltas, que Dios abre un futuro a través de esta situación aparentemente sin salida que es la enfermedad incurable, que Cristo se hace solidario de aquel cuya vida se acaba y, uniéndolo a su propia muerte, le promete que participará en su resurrección.

Para los cristianos, en esta fase de la vida, el sacramento de la reconciliación, la unción de los enfermos y la eucaristía pueden representar una gran ayuda: «Son un don de Dios y la garantía de que no abandona al hombre» que se enfrenta con la prueba de la muerte²², siempre que puedan ser recibidos como tales, que sean

²² *Ibid.*, 479. Debemos señalar aquí, al comentar esta declaración episcopal, que el «sacramento propiamente dicho de la vuelta al Padre no es, según la tradición de la Iglesia, la unción de los enfermos, sino la eucaristía administrada en forma de viático». «En el último momento, la sagrada eucaristía es el alimento que da al creyente la fuerza para recorrer la última etapa de su vida». La unción de los enfermos debería proponerse no en el momento de la muerte, sino a «todos aquellos que, dada su enfermedad o su edad avanzada, tienen conciencia clara de que su vida está llegando a su término y miran cara a cara su situación sin refugiarse en mentiras ni ilusiones». Esto supone que las personas hayan recorrido ya una gran parte de su camino y realizado un gran esfuerzo de renuncia. Por eso «la unción de los enfermos se les presenta como un signo que restablece las fuerzas en medio de la crisis del sufrimiento»: sufrimiento, tanto físico como moral, cuando la existencia terrestre está gravemente amenazada. Expresa y fortalece la fe de quien está sometido a tal prueba y manifiesta la solidaridad de toda la Iglesia con aquel cuya fe podría correr peligro como consecuencia de la crisis que atraviesa. Quizá más que en ningún otro sacramento, la celebración de la unción de los enfermos debe adaptarse a la situación física, psicológica y espiritual de quien la recibe: «Cuanto mayor sea la claridad con que las palabras, las actitudes y los signos que acompañan a la administración del sacramento reflejen la situación del enfermo, más le ayudarán a soportar su destino con *esperanza y confianza*». Aun manteniendo firmemente la originalidad de todo sacramento con relación a los demás gestos humanos, es esencial no separar la celebración de la unción

dados en el momento oportuno y de tal manera que expresen de verdad lo que significan. Esto exige, por parte del ministro de estos sacramentos, mucho tacto y sobre todo capacidad para entablar una relación en que se reconozcan y comprendan el desamparo, los temores y los deseos de quien quizá esté atravesando la crisis más grave con que se haya encontrado en su vida.

2. *Obstinación terapéutica y cuidados proporcionados*

Todavía hoy, en la mayor parte de los países, la única acción que se puede realizar es esta compañía al moribundo por parte de la familia, de sus allegados y de su comunidad religiosa. En los países desarrollados, por el contrario, los enfermos graves cuentan con múltiples atenciones médicas.

Lo mismo que es de desear que en el primer tipo de países las técnicas médicas se desarrollen en orden a librar de la muerte a muchos enfermos, los países desarrollados deben preguntarse por la legitimidad de ciertas atenciones que prestan a los enfermos graves. En efecto, se han multiplicado las técnicas médicas que permiten curar ciertas enfermedades, retrasar la evolución de otras, prolongar la vida de forma considerable... Pero el hombre tiene que morir, sin que pueda impedirlo el más obstinado y pertinaz uso de la medicina. La lucha contra la muerte resulta en algunos casos totalmente irrisoria, y sólo consigue prolongar una agonía y multiplicar los sufrimientos del enfermo. ¿No es esto una «tortura inútil», se preguntaba ya en 1970 el cardenal Villot? En otros casos, el tratamiento médico consigue prolongar la vida del enfermo, pero provocando graves secuelas, que representan para él y para sus familiares una carga sumamente pesada. ¿Puede vanagloriarse la medicina de estos resultados, o debe considerarlos como graves fracasos que se deben evitar siempre que sea posible?

Desde hace tiempo, antes incluso del actual desarrollo tecnológico de la medicina, los moralistas cristianos han estado de acuer-

de los enfermos del conjunto de la presencia y de la asistencia a quien está sometido a la posibilidad concreta de una muerte relativamente cercana.

No obstante, debe tenerse presente que el sentido original de la unción de los enfermos y de las oraciones que la acompañaban era la *curación*. Sólo en épocas recientes se ha entendido esta unción como «extrema unción», que sirve como conclusión de la penitencia y preparación para la muerte. Por eso es legítimo administrar la unción de los enfermos, tal como se prevé en el nuevo ritual, bien para acompañar al enfermo en su curación tras una grave prueba, o bien para ayudarlo a atravesar la prueba del «morir»; cf. MD 113 (1973): *Le nouveau rituel des malades* (núm. especial) y la bibliografía al final del presente capítulo.

do: nadie está obligado a solicitar atenciones médicas que representen para él una carga demasiado pesada. El deber de conservar la vida y la salud «no obliga habitualmente más que al empleo de los medios ordinarios, es decir, de medios que no impongan ninguna carga extraordinaria a uno mismo o a otro»²³.

Este juicio no sólo no queda invalidado por el reciente desarrollo de la medicina, sino que debe reafirmarse con fuerza. Hay que ver con claridad que, en los países desarrollados, el hombre, y sobre todo el médico, no puede eludir una *decisión* ante el peligro de muerte de otro: tiene que decidir no aplicar una determinada terapia o bien aplicarla. En uno y otro caso habrá tomado una decisión. ¿Es ésta humana y razonable? La experiencia demuestra que hay que responder afirmativamente a la pregunta antes citada del cardenal Villot: en el caso de enfermos muy graves, el empleo de ciertas técnicas terapéuticas sería una «tortura inútil» o, cuando menos, una lucha desmesurada e irracional contra la muerte. Algunas atenciones no son «proporcionadas» al estado y a las necesidades del enfermo, según el vocabulario empleado por la Congregación para la Doctrina de la Fe: su utilización sería una «obstinación terapéutica inútil».

«También es lícito interrumpir la aplicación de estos medios cuando los resultados son decepcionantes. Para tomar tal decisión se tendrá en cuenta el deseo razonable del enfermo y de su familia, así como la opinión de los médicos más competentes, los cuales podrían pensar que la inversión en instrumentos y en personal es *desproporcionada* con los resultados previsibles, y que las técnicas puestas en práctica imponen al paciente condicionamientos o sufrimientos que *no guardan proporción* con los beneficios que pueda recibir»²⁴.

Algunas de estas decisiones no son fáciles, ni psicológica ni médicamente, pues en muchos casos el médico no sabe exactamente cuáles van a ser los resultados de su actuación. Por eso cuando no hay certeza absoluta de que tal intervención es claramente desproporcionada, el médico suele preferir emplearla. Los más próximos al enfermo, su familia, sus enfermeras... deberán recordarle lo que hemos dicho antes sobre el *respeto a la libertad* del paciente. Señalemos, además, que el respeto a esta libertad aparece, en la Decla-

²³ Esta doctrina «clásica», de la primera mitad del siglo xx, la recoge de nuevo Pío XII a propósito de la reanimación: *Problèmes médicaux et moraux de la réanimation*: DC, t. 54, núm. 1267 (23 diciembre 1957) cols. 1605-1610.

²⁴ *Déclaration sur l'euthanasie*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: DC, t. 77, núm. 1790 (20 julio 1980) col. 669. El subrayado es nuestro.

ración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que acabamos de citar, antes que las consideraciones de orden médico. El médico está al servicio del enfermo y no de una noción abstracta de la vida.

Cuando, en nombre del «respeto a la vida», las «tecnioestructuras médicas», en que se han convertido algunos hospitales, imponen al enfermo contra su voluntad cuidados desproporcionados y le alejan de la familia y de sus allegados, de tal manera que acabe muriendo solo y abandonado, atentan gravemente contra algunos derechos fundamentales de la persona humana: derecho a aceptar o rechazar un tratamiento, derecho a estar rodeado por los suyos en el último momento, derecho a morir con dignidad.

3. Tratamiento del dolor

Cuando hablábamos de la decisión de abstenerse de ciertas técnicas médicas nos referíamos a las terapias de intención curativa y no a la interrupción de toda atención. Pues cuando «no hay nada que hacer» a los ojos de quien sólo se preocupa por la prolongación de la vida, es mucho lo que queda por hacer por el enfermo: en primer lugar, la compañía psicológica y espiritual de que ya hemos hablado; pero también las atenciones «paliativas», que tienen como fin hacer más llevadera la última fase de la vida.

En el primer plano de estas atenciones «paliativas» se sitúa el tratamiento del dolor. Si bien, en nombre de la atención a la salud y a la vida, el enfermo puede verse obligado a aceptar ciertas molestias y hasta sufrimientos producidos con un tratamiento razonablemente elegido, tiene derecho a exigir que se le alivien los dolores «inútiles» que pueda tener y en especial los dolores crónicos, que, por su permanencia y duración, son tan difíciles de soportar, con la condición de que dicho alivio se pueda conseguir sin provocar graves efectos secundarios *desproporcionados* con el resultado buscado.

Para juzgar sobre esta posible desproporción hay que considerar la situación del enfermo. Un problema muy frecuente es el de la *dependencia* de los analgésicos (por ejemplo, de la morfina) a causa de la enorme dificultad de interrumpir el tratamiento cuando ya no resulta necesario. Todo médico debe resistir a las peticiones de medicamentos que puedan crear una dependencia que luego se transformaría en grave toxicomanía. Deberá, pues, ser muy prudente en el empleo de la morfina de forma prolongada cuando vaya a tratar el dolor de alguien con una larga esperanza de vida. La dependencia de un enfermo incurable, a quien no le queden más que se-
meses de vida, no es, en caso de que se produzca, muy grave. Ade-

más, en tal situación, sobre todo en el tratamiento de dolores graves debidos a cánceres ya «avanzados», la adecuada aplicación de la morfina evita la dependencia.

La *supresión de la conciencia* en un enfermo próximo a morir tiene consecuencias mucho más graves, ya que le privaría de toda vida personal y de toda relación con los demás. Sólo la petición del enfermo y la existencia de sufrimientos insoportables, en el sentido etimológico de la palabra, podrían justificar una decisión tan radical.

En cuanto al *peligro de la vida* misma del enfermo, es algo que se debe sopesar con sumo cuidado. Algunos sufrimientos son tan crueles y debilitan de tal manera el deseo de vivir, que, si el enfermo lo solicita, se puede —y, nos atrevemos a añadir, se debe— correr un riesgo vital razonable. Además, se ha constatado que corriendo este riesgo se logra muchas veces que el enfermo viva más tiempo, pues, al remitir el dolor, recupera el deseo de vivir.

Lo que justifica las conclusiones enunciadas es que el dolor intenso es un mal que puede hundir al hombre, encerrarlo en sí mismo, separarlo de los demás, alienar su libertad. En todo caso, el dolor debe ser combatido con medios proporcionados a su intensidad y al estado del enfermo. Es cierto que hay enfermos, incluso en nuestros días, que solicitan que no se les apliquen analgésicos, aunque padezcan graves dolores. También en este caso el médico procurará tener en cuenta la voluntad del enfermo y, por tanto, comprender lo que desea realmente el interesado. En algunas personas, el hecho de sufrir adquiere un sentido dentro de su relación con el Cristo crucificado. Pero en otros, la negativa a consumir analgésicos procede de la convicción de que todo tratamiento del dolor oscurece la conciencia y perjudica la relación con los otros. Lo que desean es estar lúcidos y próximos a su familia hasta el final. La verdadera respuesta a su petición es elegir, entre todo el abanico de tratamientos del dolor, el que permita respetar esta voluntad.

Todo lo que acabamos de decir no hace más que explicitar, teniendo en cuenta la evolución de la medicina, lo que expresó Pío XII ya en 1957²⁵. Como él, hemos partido de la perspectiva de los derechos legítimos del *enfermo*. Pero a veces lo que se busca es sobre todo la *tranquilidad de los que le atienden*, especialmente en lo que se refiere al empleo de drogas que provocan inconsciencia: «Existe una fuerte tentación de recurrir *sistemáticamente* a estas drogas, sin duda muchas veces por compasión, pero en otros mu-

²⁵ Pío XII, *Problèmes religieux et moraux de l'analgésie*: DC, t. 54, número 1247 (17 marzo 1957) cols. 325-340.

chos casos, más o menos deliberadamente, para evitar a todos los que tienen contacto con el enfermo, enfermeras, padres..., la relación a menudo difícil y agotadora con un ser humano próximo a la muerte. Entonces no se busca el bien de la persona enferma, sino la protección de los que gozan de buena salud en el seno de una sociedad que tiene miedo a la muerte y huye de ella por todos los medios a su alcance. Se priva al enfermo de la posibilidad de 'vivir su muerte', de llegar a una aceptación serena, al sosiego, a la relación intensa que se puede establecer a veces entre este ser humano reducido a una gran pobreza y un interlocutor concreto. Se le priva de la posibilidad de vivir esta muerte en comunión con Cristo, si es cristiano. Hay que protestar contra la tendencia sistemática a sumir a los enfermos más graves en la inconsciencia e invitar, por el contrario, al personal médico y auxiliar a recibir la formación necesaria para atender a los moribundos y a crear entre ellos relaciones tales que puedan ayudarse mutuamente en el trato de los moribundos y ayudar a las familias a acompañar a aquel ser querido durante toda la última fase de su vida»²⁶.

4. Eutanasia

Los comentarios precedentes sobre la abstención de atenciones desproporcionadas y sobre el tratamiento del dolor nos han obligado a mencionar la mayor parte de los casos examinados en los debates públicos sobre la eutanasia. Este empleo de la palabra, de forma tan amplia y poco precisa, es abusivo, pues, en el lenguaje popular, el término eutanasia implica siempre el acto de dar muerte. Ahora bien: aliviar el dolor, aun poniendo en peligro la vida, no es causar la muerte, sobre todo si con tal tratamiento se prolonga la vida... Por eso los moralistas católicos, apoyados por la Congregación para la Doctrina de la Fe, se van poniendo cada vez más de acuerdo en utilizar el término eutanasia únicamente para designar *el acto de dar deliberadamente muerte por compasión a un ser humano aquejado de forma incurable en su cuerpo o en su psiquismo*.

Conviene señalar ante todo que la compasión es un sentimiento ambiguo, caracterizado por la ternura hacia uno mismo tanto, quizá, como hacia otro. Esto nos obliga a plantear una pregunta decisiva: ¿puede el hombre *responder a la petición* de un enfermo incurable que solicita recibir la muerte como una liberación?

La muerte representa a veces esta liberación, y, en ciertos casos, podemos desearla legítimamente para otro. Algunos santos, cano-

²⁶ «Cor Unum», *Quelques questions d'éthique...*, op. cit., 12-13.

nizados por la Iglesia católica, la han deseado para sí mismos. Sus móviles eran quizá más elevados que los del enfermo que desea sobre todo liberarse de su sufrimiento y de la prueba del «morir», pero también este último móvil es legítimo. Los allegados del enfermo pueden estar de acuerdo con este deseo sin sentimiento alguno de culpabilidad. Para cada ser humano «hay un tiempo de vivir», en que debe fomentar su deseo de vida, como hemos indicado antes, y «un tiempo de morir»: el interesado y sus allegados pueden desear que este tiempo no dure demasiado.

Pero entre este deseo de la muerte de otro y la eutanasia existe la distancia del «paso a la acción». La teología moral católica ha condenado siempre este paso, esencialmente porque ha visto en él una negación de la soberanía de Dios, único dueño de la vida y de la muerte del hombre.

Sin embargo, no hay que disimular «la enorme dificultad» de justificar esta afirmación ante «los que no comparten nuestra fe o no creen en un más allá de la vida terrestre»²⁷, sobre todo si tenemos en cuenta que la Iglesia católica ya ha matizado su juicio sobre la culpabilidad personal de quien incurre en el acto desesperado del suicidio. Hay personas que, si hubieran podido levantarse de la cama, se habrían arrojado por la ventana: ¿no quedaría atenuada la responsabilidad de quien les ayudara en su suicidio? ¿No constituye a veces un acto de valor desafiar la prohibición social del homicidio? Ignorar despectivamente tales interrogantes sería menospreciar a los millones de hombres y de mujeres que se los plantean en la actualidad²⁸.

No estoy seguro de que se les pueda dar, en el plano de los principios, una respuesta abstracta que obtenga el asentimiento de los que creen en un Dios de amor y de los que rechazan tal fe. Pero es posible abordarlas con prudencia, ver cómo se plantean en concreto, y elaborar una reflexión que responda a la mayoría de los interrogantes formulados en nuestros días.

Ante un enfermo incurable que pide la muerte hay que preguntarse en concreto, como hemos hecho en relación con el suicidio: ¿qué significa esta petición de muerte? En la mayoría de los casos expresa *el carácter intolerable del sufrimiento que se padece*, y, por consiguiente, lo que pide esa persona no es morir, sino dejar de sufrir semejante prueba. Provocar su muerte sería entonces «cogerle la palabra al enfermo». La verdadera respuesta humana a esta

²⁷ Cf. «Cor Unum», *Quelques questions d'éthique...*, op. cit., 4.

²⁸ Cf., por ejemplo, L. Schwartzberg y P. Viansson-Ponté, *Changer la mort* (París 1978).

petición es ante todo emplear los medios que traten eficazmente su dolor, aunque para ello el médico deba hacer algo que ponga en peligro la vida del enfermo o incluso recurrir a una medicación que oscurezca la conciencia del paciente.

Otras peticiones del temor de «durar» excesivamente y llegar a un grado extremo de *degradación*. En tales casos es legítimo, y hasta necesario, prometer a estas personas que no serán sometidas nunca a atenciones desproporcionadas que prolonguen su vida de forma inhumana.

Si, al mismo tiempo, estos enfermos son ayudados y mantenidos por una *presencia humana* discreta y respetuosa, la experiencia demuestra que, en la mayoría de los casos, no reiteran su petición. Lo que solicitaban no era morir, sino vivir en condiciones menos terribles.

Pero no es menos cierto que algunos enfermos parecen haber perdido irremediablemente el deseo de vivir. Esto puede suceder, sobre todo, cuando se hallan en instituciones como ciertos «servicios de larga duración» para inválidos incurables, que suelen ser incapaces de responder a las necesidades primordiales de la persona humana. Algunas de estas instituciones representan uno de los escándalos de nuestra sociedad, por lo que es urgente mejorarlas o más bien suprimirlas, sustituyéndolas por lugares de acogida más humanos. Pero, mientras tanto, en los casos extremos, ¿no se puede responder positivamente al que reitera insistentemente su petición de morir?

De hecho, esta petición suele dirigirse a quienes se encargan del cuidado de los enfermos. Éstos deben medir bien las consecuencias que tendría su posible aceptación de la eutanasia. Si se atribuyen el derecho a hacer morir a algunos de los que les son confiados, desvirtúan sus relaciones con los demás enfermos que desean vivir, hacen que se cierna sobre el conjunto de su servicio un sentimiento de inseguridad y atentan contra la confianza que deben tratar de inspirar. Por otra parte, arrojan un peso enorme sobre aquellos que consideran que su vida es inútil y no es más que una carga (psicológica y económica) para sus familiares. Reconocer el derecho a pedir la muerte es decir a estos enfermos: «Sois vosotros los que optáis por la vida, cuando resulta que vuestra existencia es una carga para todo el mundo».

La prohibición del homicidio (aunque fuera practicado por compasión) *tiene una función social muy importante*. Protege a los débiles, a los enfermos, a los ancianos y a los incurables de los demás y de su propia «culpabilidad de seguir viviendo». Esto no lo ven quienes solicitan el derecho a pedir y a conceder la muerte en caso

de enfermedad grave incurable, en nombre de la libertad del individuo. Las distinciones que hemos trazado entre la legítima abstención de atenciones desproporcionadas, las terapias del dolor que supongan un riesgo de muerte y el hecho de provocar la muerte les parecen «hipócritas», porque, en muchos casos, el resultado es, finalmente, el mismo: el enfermo muere. Si hubiera muerto antes se habría ahorrado muchos sufrimientos. En nuestra opinión, tal juicio proviene de una concepción individualista de la vida y de la negativa a examinar cara a cara las consecuencias *sociales* de las diferentes actitudes que hemos intentado analizar y distinguir²⁹.

5. Signos de muerte y trasplantes de órganos

Son muchas las preguntas que suscita la actitud que se debe adoptar ante alguien que afronta la prueba *del morir*. Ante la muerte se plantean dos interrogantes principales: ¿qué signos indican que se ha producido? La actitud que se debe tomar ante el cadáver, ¿permite «violiar su integridad» para obtener algunos órganos?

El desarrollo de las técnicas de reanimación ha trastornado el modo de constatar la muerte. Hasta 1955 aproximadamente, la interrupción de la respiración y de la circulación sanguínea permitía afirmar que había cesado la vida. La invención de la asistencia artificial a la respiración provocó situaciones dramáticas en las personas encargadas de atender a los enfermos: debieron cuidar cuerpos con todos los síntomas de la muerte, mientras que la respiración y la circulación sanguínea se mantenían con ayuda de aparatos: ¿estaban atendiendo a vivos o a muertos? Estas situaciones más allá del coma (y, por tanto, denominadas «comas rebasados») correspondían de hecho a un estado de destrucción total e irreversible del cerebro. Las diferentes escuelas filosóficas y médicas reconocían en este órgano un soporte indispensable para la existencia de una persona humana, por lo que dichos estados de *muerte cerebral* fueron declarados en seguida estados de muerte del sujeto humano³⁰.

Así, pues, hay dos modos de constatar la muerte: uno (el más

²⁹ Cf. P. Verspieren, *L'euthanasie; un débat qui repose sur des équivoques: «Études»* (1977) 293-309.

³⁰ Los dos momentos extremos de la vida presentan analogías, pero también diferencias radicales. El embrión no posee *todavía* cerebro, pero su desarrollo está orientado hacia la aparición de este órgano indispensable para la existencia de una persona. El cuerpo en coma irreversible está *definitivamente privado* de toda vida cerebral. Así, pues, habría que decir: el embrión *llegará a ser* un ser personal; en el coma irreversible no hay ya persona humana. La única situación comparable a la del coma irreversible es la del feto anencéfalo definitivamente privado de cerebro.

corrientemente utilizado) es el reconocimiento de la detención irreversible de la respiración y de la circulación sanguínea que permite deducir la muerte del sujeto y, poco después, de todos sus órganos; el otro es el reconocimiento de la muerte cerebral, compatible con la «vida» de ciertas vísceras (a condición de que se pueda aplicar la respiración artificial y otros cuidados intensivos).

Señalemos que los médicos no pretenden determinar el *momento* de la muerte, sino únicamente *constatar que se ha producido*. Una misma realidad puede ser reconocida por signos diferentes, por lo que los criterios de constatación de la muerte cerebral pueden variar algo de un país a otro, concediendo, por ejemplo, mayor o menor importancia a la obtención de un electroencefalograma plano.

La existencia de estos estados de muerte cerebral en los servicios de reanimación hace posible la extracción de vísceras «vivas» de los cadáveres, actuando en un momento que permita a los médicos cerciorarse sin prisas del fallecimiento y realizar tales extracciones en buenas condiciones. Esto permite, con bastantes probabilidades de éxito, *trasplantar* dichos órganos (especialmente los riñones) a otros enfermos.

Pero ¿es aceptable semejante violación de la integridad del cadáver? En algunas culturas se considera un grave atentado contra el *respeto debido a los difuntos*. En ese caso no se podría decir que fuera legítima. Ningún enfermo puede invocar ningún derecho sobre el cuerpo de otro hombre, aunque haya fallecido; y, por su parte, las familias tienen el derecho, y hasta el deber, de velar para que se respeten los restos mortales de uno de los suyos. Estas familias verían profundamente heridos sus sentimientos más profundos si una institución, el Estado o el cuerpo médico les negara este derecho y deber.

Pero el contenido concreto de lo que es «respetar un cadáver» varía según la cultura y, sobre todo, según las convicciones e ideas religiosas. Las culturas occidentales de influencia cristiana reconocen que no constituye una falta de respeto al cuerpo de un hombre muerto extraer con cuidado algunos tejidos u órganos en beneficio de los que sufren, siempre que el cadáver no sea tratado como un *objeto* que hubiera perdido toda relación con la persona cuya dignidad compartió y con la familia de la que formaba parte. Considerar el cadáver como objeto entrañaría una imposición del poder médico contraria a la libertad y a la dignidad del hombre.

Pero ¿qué es respetar este carácter «todavía humano» del cadáver? Las posturas no coinciden en este punto. Algunos exigen solamente que no se vaya contra una voluntad claramente expresada por el difunto antes de morir. Este punto de vista nos parece fun-

damentalmente *individualista*, pues no tiene para nada en cuenta la sensibilidad de las familias. Por nuestra parte, en la línea de lo que declaraba Pío XII ya en 1956³¹, insistimos más en el *respeto debido a las familias*³². La extracción de órganos, sobre todo de un cuerpo que conserva todavía ciertas apariencias de vida, sería indicio de un poder médico tecnocrático e inhumano, si el diálogo entre los médicos y la familia no logra disipar previamente el temor de que la muerte no haya acontecido todavía y si no se reconoce en concreto que la familia tiene derechos sobre el cuerpo. La actitud más nefasta sería el silencio y la falta de comunicación. Es muy importante que los médicos entren en contacto con la familia, disipen sus temores y les reconozcan de una u otra manera el *derecho* a expresar su oposición. No sería necesario pedir una *autorización* explícita, que significaría una responsabilidad adicional, en un momento en que los familiares ya están sometidos a la dura prueba del fallecimiento de uno de los suyos³³.

V. OBSERVACIONES FINALES

A lo largo de este capítulo nos hemos mantenido en el marco de una *reflexión general* sobre la vida y la salud, la enfermedad y la medicina, el morir y la muerte. Hemos dejado en silencio lo que sólo tiene relación con los miembros de las profesiones sanitarias o con grupos muy concretos de enfermos. Podríamos haber tratado otros problemas generales, pero ello nos habría obligado a una concisión en cada uno de los temas expuestos poco propia de una obra «de iniciación»³⁴.

³¹ Pío XII, *Grefte chirurgicale et morale religieuse*: DC, t. 53, núm. 1228 (24 junio 1956) cols. 773-781.

³² Cf. P. Verspieren, *Les prélèvements d'organes; une loi votée dans la précipitation*: «Études» (febrero 1977) 181-196.

³³ En 1983, la legislación francesa se basaba en una ley de espíritu radicalmente individualista y en un decreto completado con una circular de aplicación. Este conjunto, bastante complejo y en parte contradictorio, respeta, en último término, los derechos de la familia en nombre de la posible oposición del difunto expresada en vida.

³⁴ Nos hemos situado en todo momento del lado del sujeto, insistiendo en su responsabilidad personal y en el respeto a su libertad cuando depende de otros. Este sujeto humano es inseparable de un entorno sociocultural: hemos insistido en este punto en muchas ocasiones. Pero hemos desarrollado una *ética personal* más que una *moral profesional* y que una *reflexión de moral política*. Señalemos algunos puntos importantes de ésta. ¿Cómo deben comportarse las colectividades locales, regionales y nacionales? ¿Qué prioridades

Ante todo nos hemos referido constantemente a una medicina en continua evolución, negándonos a considerar la salud como responsabilidad exclusiva de los profesionales. Hemos insistido en la *responsabilidad* de cada ser humano con respecto a su salud y libertad, que deben ser protegidas frente a la invasión de las técnicas.

Es claro que nuestra reflexión *se sitúa en una época y en un tipo determinado de sociedad*. Hemos supuesto, en todo momento, la existencia de un sistema sanitario desarrollado y de un régimen de protección social que permite al conjunto de los ciudadanos recibir atenciones institucionalizadas. En otras épocas, y actualmente en otros lugares, los problemas morales eran o son radicalmente diferentes y, por tanto, también deben serlo las respuestas.

Algunas de nuestras conclusiones quizá resulten un tanto extrañas a lectores de otros contextos culturales. Lo que hemos dicho del exceso de atenciones, lo que hemos denominado «obstinación terapéutica», puede provocar cierto malestar en quienes pertenecen a países casi totalmente desprovistos de recursos médicos. En todo caso, lo chocante no es tanto nuestra reflexión cuanto la escandalosa desigualdad en el reparto de los recursos.

Así, pues, muchas de nuestras conclusiones son «relativas». No es que defendamos un «relativismo moral» que abandone la ética a la arbitrariedad de un subjetivismo sometido a cualquier fluctuación. Por el contrario, hemos intentado *analizar lo más fielmente posible la realidad* de las técnicas médicas y del mundo de la enfermedad y precisar el concepto de salud. Por otra parte, nos movemos en una *tradición* moral que insiste en la responsabilidad personal, en el carácter social del hombre, en la negativa a absolutizar ningún valor terrestre. Para aplicar nuestras conclusiones a otras sociedades o a otras épocas distintas es necesario realizar una reflexión análoga situada en esos contextos.

deberían fijarse en el ámbito de la salud pública? ¿Qué proporción de sus recursos pueden destinar a las instituciones sanitarias? ¿Qué límites conviene establecer? ¿No es posible que la preocupación por la salud pública lleve a limitar los recursos consagrados a la medicina en orden a desarrollar acciones de protección y de defensa de la salud basadas en el desarrollo de la vida cultural, en la mejora de las condiciones de vida...? Hemos intentado esbozar la respuesta a todas estas preguntas, pero convendría examinarlas en sí mismas. Nos limitaremos aquí a remitir a nuestro artículo *Coût de la santé et morale chrétienne*, aparecido en *Religieuses dans les professions de santé*, 280 (noviembre-diciembre 1980).

BIBLIOGRAFIA

1. La vida

- R. Bastide, *Antropología aplicada* (Madrid 1977).
 F. Böckle, *Moral fundamental* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
 P. Chauchard, *Le respect de la vie* (París 1963).
 F. P. Fiorenza/J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma, en *Mysterium Salutis* II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 486-526.
 V. Frankl, *El hombre en busca del sentido* (Barcelona 1981).
 B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. III: Responsabilidad del hombre ante la vida* (Barcelona 1973).
 J. J. López-Ibor, *El cuerpo y la corporalidad* (Madrid 1974).
 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona 1975).
 J. B. Metz, *Corporalidad, en *Conceptos fundamentales de la Teología I** (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 259-266.
 J. Moltmann, *El experimento esperanza* (Salamanca 1977).
 K. Rahner, *La hominización como interrogante teológico*, en K. Rahner y P. Overhave (eds), *El problema de la hominización, sobre el origen biológico del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).
 J. Rof Carballo, *Rebelión y futuro* (Madrid 1970).

2. La salud

- F. Böckle/A. W. von Eiff, *El experimento de la investigación clínica: «Concilium» 65* (1971) 237-251.
 C. E. Curran, *Normas absolutas y ética médica* (Santander 1970).
 A. L. Cherini, *Ética en medicina* (Barcelona 1973).
 B. Häring, *Moral y medicina: ética médica y sus problemas actuales* (Madrid 1977) 21-130.
 Id., *Ética de la manipulación de la medicina, en *Control de la conducta y en genética** (Barcelona 1978).
 I. Illich, *Némesis médica* (Barcelona 1975).
 R. Kautzky, *Progreso técnico y problemas morales dentro de la medicina actual: «Concilium» 45* (1969) 245-260.
 P. Laín Entralgo, *La medicina actual* (Madrid 1973).
 Pío XII, *Discurso a los médicos* (24 de nov. de 1957): AAS 49 (1957); cf. P. Galindo (ed), *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, 2 vols. (Madrid 1967).
 A. Regan/J. Kuncie, *Los trasplantes, en pro y en contra* (Madrid 1970).
 P. Sporken, *Medicina y ética en discusión* (Estella 1974).

- Varios, *Ética y medicina* (Madrid 1972).
 M. Vidal, *Moral de actitudes II* (Madrid 1977): *Ética de la persona*, 197ss.
 Id., *El discernimiento ético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
 L. Walter (ed), *Ética profesional de la enfermería* (Pamplona 1977).

3. La muerte

- A. Basabe, *Metafísica de la muerte* (Madrid 1965).
 L. Boros, *El hombre y su última opción* (Madrid 1972).
 «Concilium» 199 (1985): *El suicidio y el derecho a la muerte*.
 A. M. Hamelin, *El principio de totalidad y la libre disposición de sí mismo: «Concilium» 15* (1966) 98-112.
 A. Hortelano, *Problemas actuales de moral. II: La violencia, el amor y la sexualidad* (Salamanca 1980).
 W. Kluge, *The Practice of Death* (Londres 1975).
 K. Menninger, *El hombre contra sí mismo* (Barcelona, Ediciones 62).
 P. Mohr, *Die Freiheit zum Tod* (Hamburgo 1973).
 Plöddinger, *La tendencia al suicidio* (Madrid 1969).
 D. Sueiro, *La pena de muerte* (Madrid 1974).
 L. V. Thomas, *Antropologie de la mort* (París 1976).

4. Orientaciones pastorales

- J. Betz, *Unción de los enfermos, en *Conceptos fundamentales de la Teología II** (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 838-844.
 W. Breuning, *Muerte y resurrección en la predicación: «Concilium» 32* (1968) 177-196.
 J. Feiner, *Enfermedad y sacramento de la unción, en *Mysterium Salutis V** (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 467-520.
 P. Hoffmann/H. Volk, *Muerte, en CFT II*, 110-128.
 H. Küng, *Vida eterna. Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).
 K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1966).
 Id., *La muerte del cristiano, en *Mysterium Salutis V**, 439-464.
 S. Spinsanti, *La muerte, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral** (Madrid 1974).
 P. Sporken, *Ayudando a morir* (Santander 1978).
 A. Vargas Machuca (ed), *Teología y mundo contemporáneo* (Hom. a K. Rahner; Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
 H. Vorgrimler, *El cristiano ante la muerte* (Barcelona 1981).

CAPITULO II

LA SEXUALIDAD

I

UNA ETICA CRISTIANA DE LA SEXUALIDAD

[ERIC FUCHS]

1. Metodología

a) Ética, ciencias humanas y teología.

Abordar la sexualidad desde una perspectiva ética entraña un riesgo de enmascarar el profundo enigma que ella constituye para la experiencia humana. El hombre intenta desde siempre normalizar esta realidad misteriosa y fascinante que lo habita. Pero tal esfuerzo moral sólo se refiere, como sabemos claramente desde Freud, a un aspecto de la realidad, la cual se halla determinada en gran medida por algo que escapa a las normas éticas claras. Así, con frecuencia se halla la moral sutilmente socavada en el punto preciso donde se creía segura. La moral es a veces descalificada por ignorancia o por la absurda pretensión de reducir el enigma a un problema de buena voluntad. Ante todo, debemos intentar comprender en qué consiste la realidad sexual del hombre, recurriendo a las ciencias humanas (psicología, sociología, etnología, lingüística, etc.) que se han esforzado por aclarar el enigma.

Esta primera etapa metodológica ha recibido algunas críticas en nombre de la afirmación de que el conocimiento *teológico* no tiene por qué someterse al discurso agnóstico de las *ciencias*. Si bien es cierto que existe un conocimiento teológico específico, éste es de otro orden, que no conviene confundir con el de las competencias científicas. A las ciencias les compete conocer lo real, mientras que la teología conoce la realidad de lo real en cuanto don de Dios para el hombre, llamado como tal a una transformación, a una metamorfosis crística que revela su significación última, escatológica.

Si se quiere evitar un discurso idealista e hipócrita sobre la sexualidad, hay que comenzar reconociéndola tal como es, en su inmensa complejidad. La ulterior reflexión teológica será de ese modo más humilde y más precisa: lo que debe adquirir sentido

hasta convertirse en signo de la vida divina en nuestra carne humana es una realidad precisa, que se impone y se inscribe en el hombre y en la mujer dentro de unos límites que resulta ilusorio pensar en eludir. Ignorarlo sería, cuando menos, arriesgarse a confundir la teología con esa ilusión, como se muestra en un moralismo cristiano, por desgracia demasiado frecuente.

Conviene añadir también que esta confrontación con las ciencias humanas no se hace en una sola dirección. Si bien el teólogo debe renunciar a toda pretensión a un saber objetivo, lo hace para tener más libertad de criticar toda pretensión de las ciencias humanas de definir «la realidad de lo real», es decir, su sentido. A la cerrazón ideológica de determinados discursos «científicos» hay que oponer una crítica teológica clara¹.

b) Programa de una ética cristiana de la sexualidad.

Ética y lenguaje social. Si la ética es un intento de establecer las condiciones de posibilidad de la realización de la fe en el mundo real para que éste adquiriera sentido «crístico», dicho intento nunca puede realizarse en abstracto, sino que exige ante todo que se conozca el terreno en que se mueve el interrogante ético. Con respecto a la sexualidad, el «terreno» —lo que nos enseñan las investigaciones psicológicas, sociológicas y etnológicas— no se percibe nunca inmediatamente. De entrada, el lenguaje de la sexualidad reviste una triple forma: lenguaje social de las normas que la controlan y la socializan (con más o menos fortuna); lenguaje de los signos simbólicos por los que el hombre y la mujer expresan a la vez su necesidad de seguridad psicológica y social y su deseo, que supera la seguridad de la norma para asumir el riesgo de la vida, y, finalmente, lenguaje primordial del deseo de los padres contra el que puede chocar el hijo y perderse si no logra librarse de la fascinación de su propio objeto y entrar, por la conciencia del límite, en una relación de diálogo.

Así mediatizada, la sexualidad se experimenta como misterio: siempre hay en ella un más allá de lo que se dice, un resto que atrae y asusta a la vez y que es promesa de una autenticidad posible más allá de las convenciones y temor a una pérdida de sí en el abismo de la ausencia de sentido, de la violencia y de la muerte.

Según las ciencias humanas, no hay sexualidad sin un lenguaje que la controle e intente expresar su sentido. Uno de estos lengua-

¹ Sobre estos temas, nos permitimos remitir a nuestro artículo *Comment faire de l'éthique aujourd'hui?*: «Choisir» 196 (abril 1976) 10-16 (a propósito del concepto de «ley natural»).

jes es el de la ética, que debe reconocer sus límites para expresar la profundidad última de este misterio de la vida y del deseo. El lenguaje de la ética debe responder también a dos exigencias, en parte contradictorias: establecer ciertas coordenadas capaces de ofrecer a los individuos una identidad suficiente que les evite constantes revisiones y ofrecer un sentido a la exigencia creadora del deseo, más allá de los conformismos sociales. La primera exigencia de la ética es semejante a la del discurso social que tiende a limitar los riesgos de la sexualidad para el orden colectivo; la segunda, por el contrario, se refiere a la conciencia que el hombre supera al hombre: la sexualidad puede ser ocasión y lugar de experimentación de la alteridad, bajo el doble signo de la precedencia y de la limitación. El hombre no es su propio origen y fundamento, sino más bien consentimiento a la palabra de alianza pronunciada antes de él. El hombre no lo es todo, sino alguien en un lugar y tiempo determinados, con una sexualidad concreta, separado para siempre de aquella de quien procede y que no es él. Precedencia y limitación son condiciones de la expresión del deseo. Entre estos dos polos de lo social y del deseo, la ética, informada por las ciencias humanas, intenta decir de qué manera otorga la fe su responsabilidad al hombre.

Ética y lenguaje bíblico. La ética cristiana debe justificar la autoridad en nombre de la cual juzga del valor de las realidades descubiertas por el análisis científico. Esta autoridad es la de la tradición bíblica. Precisemos este punto. Para la Iglesia, la Biblia es el texto donde se expresa, en el lenguaje humano de los testigos, la revelación de Dios, de su designio, de su amor, de su rostro. La Iglesia recurre en todo momento a ella para reconocer su identidad y la vocación reservada por Dios al hombre.

Como lenguaje humano y lugar de la revelación, la Biblia nos permite distinguir en toda actitud ética cristiana dos etapas.

En primer lugar, una actitud exegética de tipo histórico-crítico. Se trata de situar el texto a la debida distancia para evitar manipularlo, de llegar a leerlo tal como se escribió (o al menos aproximarse lo más posible a este objetivo). Para ello se utilizan todos los recursos de las ciencias exegéticas. Por eso la necesaria ascesis del trabajo bíblico intenta evitar que la lectura se vea libre de nuestra imaginación religiosa o de nuestros moralismos inconscientes que buscan una justificación. En este sentido, lo fundamental es escuchar.

Además, es preciso respetar la alteridad del texto no porque éste sea un fin en sí mismo, sino para que, a través de él, pueda

surgir el sentido. Este segundo paso, hermenéutico, pretende hacer aparecer, en la alteridad cultural del texto, la alteridad teológica de la palabra. Este paso supone un compromiso radical del lector, que le obliga a someterse al riesgo de la interpretación. Se trata de expresar la manera en que el lenguaje de la fe de los testigos muestra la alteridad de Dios, de su palabra, en la contingencia de una historia, es decir, de reconocer la manera en que estos testigos, cuyo texto es el lenguaje, han aceptado el riesgo de la interpretación. Esta relación, establecida en el texto mismo, entre lenguaje y palabra, constituye para nosotros la aportación teológica específica. No se trata de aislar en el texto la realidad teológica «pura», desprendida de la contingencia del lenguaje humano. Tal intento sería vano e inútil, pues la teología cristiana no cesa de recordar que Dios se hace hombre en Jesucristo, su palabra hecha carne. El Verbo de Dios y el lenguaje del hombre, el Espíritu de Dios y la carne del hombre son indisolubles y, sin embargo, no se confunden. Hay que arriesgarse a reconocer esta relación, tal como se manifiesta en el texto bíblico, para poder aceptar luego el riesgo de establecer hoy el sentido de una ética fiel a la palabra.

En relación con nuestro tema, señalaremos más adelante cómo este trabajo exegético y hermenéutico permite reconocer que la Biblia traza en último término una arquitectura ética coherente en el ámbito de la sexualidad, de la pareja humana y de la relación entre la responsabilidad institucional y el riesgo del amor y del deseo. Se crea una historia, formada por la vuelta siempre nueva a un tema fundamental: el hombre y la mujer pueden experimentar, en lo más íntimo de su vida, el valor simbólico del deseo, del cuerpo, del amor y de la diferencia sexual.

Ética e historia de las prácticas cristianas. Pero esta etapa bíblica, por hallarse sometida al riesgo de la interpretación, no puede ni debe desembocar en una normativa intangible. Lo que el exegeta define, la Iglesia cristiana lo ha vivido y recibido desde hace veinte siglos. ¿Cómo lo ha recibido, cómo lo ha vivido? Esta crítica mutua de la práctica eclesial y del trabajo exegético constituye la tercera etapa de nuestra búsqueda, la etapa histórica. La historia, vista desde una perspectiva cristiana, no es un mero cementerio de ilusiones muertas, sino la huella de un esfuerzo incesante y ejemplar, hasta en sus aspectos negativos, de la Iglesia, que lucha contra las desviaciones que la alejan de sus fuentes. En el campo de la moral, la historia narra la manera en que los cristianos han tratado de vivir las exigencias y las promesas del evangelio.

Estas tentativas nos afectan de dos maneras. En primer lugar,

prueban la validez de las interpretaciones teológicas, obligan a prestar atención a las dificultades de ciertas proposiciones éticas deducidas abstractamente de las premisas teológicas y ponen en guardia ante el peso, a veces aplastante para la libertad evangélica, de los determinismos culturales. Así ocurre con el discurso cristiano sobre la mujer. La alegre audacia de la Iglesia primitiva, que se atreve a recordar (Mt 19) la voluntad de Dios sobre el hombre y la mujer, su complementariedad y el valor simbólico de la unión sexual, y que partiendo de ahí permite a las mujeres ejercer los ministerios de la Iglesia (tal como dice, en este sentido, Pablo en 1 Cor 11,5) en nombre de la certeza de que los determinismos sexuales, raciales o políticos pueden ser superados «en Cristo Jesús» (Gál 3,28), tropieza rápidamente (ya en las Iglesias corintias de Pablo) con los datos de una cultura que no puede entender el problema de la relación hombre-mujer sino en términos de alternativa mortal: un iluminismo negador de la realidad, con rechazo de la contingencia sexual (que lleva en algunas sectas gnósticas a un inmoralismo escandaloso), o bien un encerramiento de la mujer en papeles subalternos, definidos por el hombre. Por eso en la Iglesia se perfila una vía media, a través del concepto estoico de naturaleza, para salvaguardar de algún modo la intención original de su tradición moral, sin por ello dar pábulo al anarquismo gnóstico.

Este debate nos muestra que la ética no es pura más que en las abstracciones de los éticos. En la práctica, la realidad es obstinada e incluso contradictoria. Los principios más bellos se ven obligados a realizar los compromisos más ambiguos. A veces hacen falta siglos para que la levadura consiga que fermente la masa. Pero esto no significa —algunas formas de utilizar la tradición en materia de moral no son más que excusas para enmascarar el temor o la pereza intelectual— que dichas dificultades demuestren la imposibilidad de determinadas afirmaciones bíblicas sobre la pareja, la sexualidad, la relación hombre-mujer, sino únicamente muestran una resistencia, más fuerte de lo que parece, de los datos sociales. Por consiguiente, se requiere un mejor análisis de este terreno y una apreciación más precisa de la relación entre objetivo ético y condicionamientos sociales. De ninguna manera pueden confundirse estas dificultades con la tradición misma, como hace todavía la Iglesia.

Por eso el paso por la etapa histórica no es sólo una lección de realismo, sino también una llamada a medir mejor los riesgos y posibilidades de la ética cristiana. ¿Por qué algunos problemas han causado siempre dificultades, mientras que otros se han resuelto con claridad desde el primer momento? Por ejemplo, desde el comienzo, los cristianos tuvieron la certeza, nunca desmentida en

épocas posteriores, de que había que acoger, proteger y amar al niño, lo que condujo a la ética cristiana a oponerse sin vacilar a la práctica, habitual en la Antigüedad, de abandonar a los niños y de practicar el aborto. En este punto, los testimonios de la tradición son claros y constantes. Por el contrario, cuando se plantea el problema del sentido de la sexualidad surgen numerosas discusiones y conflictos. ¿Hay que reducirla a la mera genitalidad procreadora, descalificarla por completo por ser irreductiblemente contraria a la vida cristiana en el Espíritu, reconocerle un valor simbólico e incluso ver en ella una llamada a participar en la vida divina? La tradición moral cristiana está en constante interrogación, y esta interrogación es de por sí una interpelación al hombre ético. ¿Por qué estas dificultades? Se puede responder, con todo derecho, que dependen en gran parte de factores culturales y sociales con los que la ética cristiana ha tenido que luchar. Pero el trabajo histórico realizado sobre este punto nos va a conducir más lejos: estamos ante el indicio de una dificultad interna del mismo testimonio bíblico, que las interpretaciones posteriores no han conseguido nunca eliminar.

En este sentido, el recorrido de la historia de la tradición moral es importante, ya que nos permitirá valorar mejor las dificultades y las posibilidades de la ética cristiana. Es demasiado fácil —tentación protestante— oponer sistemáticamente la pureza de la tradición bíblica a la ambigüedad y torpeza de la tradición moral de la Iglesia: en realidad, una es reflejo de las ambivalencias de la otra. Pero también resulta fácil —tentación católica— refugiarse en la aparente opacidad de la tradición para negarse a toda reinterpretación. Esta opacidad muchas veces es sólo aparente, como ha demostrado la historia. El uso adecuado de la tradición debería llevar a una mayor libertad en la consideración actual de los datos teológicos fundamentales.

Por otra parte, la anámnesis histórica debería permitir a la Iglesia y a los cristianos de hoy comprender de qué se compone, para bien y para mal, su memoria moral. Confundir las elaboraciones parciales de un momento de la historia con la verdad eterna es el medio más seguro de perder de vista las grandes posibilidades de una ética auténticamente evangélica. No se puede filtrar el mosquito y tragarse el camello...

c) Datos actuales de las ciencias humanas.

Estas etapas de la elaboración ética, en el ámbito de la sexualidad, nos permiten definir mejor el campo en que vamos a trabajar. El

debate con las actuales ciencias del hombre (primera etapa) podría resumirse en las siguientes tesis²:

— Toda investigación sobre la sexualidad *humana* debe ocuparse del lenguaje simbólico por el que los hombres intentan controlar y socializar de diversas formas el misterio sexual³.

— La sexualidad es un campo especialmente apto para las normas. Las sociedades humanas no pueden limitarse a seguir el instinto sexual, pues, a diferencia de los animales, el hombre no es capaz de regularlo naturalmente; pero tampoco puede renunciar a él sin poner en tela de juicio su misma existencia⁴.

— La sexualidad es peligrosa porque lleva en su seno una violencia que puede perturbar el orden social despertando la rivalidad mimética de los que están próximos. Por eso hay que ritualizar su ejercicio para desviar su posible violencia hacia el exterior del grupo o hacia formas de actividad productivas y útiles⁵.

— Situada en la intersección de la naturaleza y de la cultura, la sexualidad humana es en el fondo irreductible al lenguaje claro. Sólo puede ser socializada mediante una regulación estricta que la inscribe en el ciclo productivo, donde el producto a largo plazo aparece como preferible a la satisfacción inmediata. Así es como se definen los papeles masculinos y femeninos.

— Pero la sexualidad dice también que el deseo, como la vida, es más rico que el orden que lo socializa. Es cierto que no hay que dejar de controlarlo, pero también hay que reservarle tiempos y lugares (fiestas y ritos) en que se reconozca y al mismo tiempo se domine el desorden⁶.

² Reproducimos las tesis centrales de la primera parte del capítulo I de nuestro libro *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Ginebra 1979) 5-15 y 215.

³ Recordemos toda la aportación del psicoanálisis a la reflexión sobre la fuerza y riqueza del lenguaje simbólico.

⁴ Cf. los trabajos de los siguientes etnólogos: Malinowski, *Sex and repression in savage society* (1977); M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie* (1963); L. de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* (1938); P. Clastres, *La société contre l'État* (1974); K. Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal* (1969).

⁵ Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona 1983); *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978); *Le bouc émissaire* (1982).

⁶ Estas dos últimas tesis se basan en gran parte en las reflexiones de G. Bataille, *L'erotisme* (1957), y de R. Caillois, *L'homme et le sacré* (1950) y *Les jeux et les hommes* (1958), así como en las investigaciones de tipo sistémico publicadas en las obras de G. Bateson (cf. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vols. [1977 y 1980]).

— En nuestra sociedad secularizada, el control simbólico de la sexualidad sigue siendo igualmente estricto, aunque bajo otras formas, que en las sociedades antiguas. Tal control se encomienda a la instancia científica o a lo que ejerce su función en la imaginación social.

— Se propone una nueva moral, caracterizada por dos valores: el deber de decirlo todo sobre la sexualidad, para liberarla de las antiguas opresiones, y la exigencia de realización sexual, que da al activismo del placer una dimensión religiosa casi escatológica. La «salvación» está en la consecución del orgasmo⁷.

— Debemos preguntarnos si esta nueva moral del placer, que se presenta como liberadora, es algo más que la expresión ideológica de la sociedad capitalista liberal.

En el próximo capítulo estudiaremos las etapas exegética e histórica, lo que nos permitirá entrar en el campo de la ética propiamente dicha. Intentaremos mostrar, de acuerdo con el evangelio, las posibilidades teológicas de la sexualidad humana descrita en las ciencias. En este sentido, la actividad ética es una hermenéutica teológica del discurso y de la práctica contemporánea de la sexualidad, que permita al hombre, también en este ámbito, realizar la vocación a que Dios le llama en Cristo y por el Espíritu.

2. Historia del problema

a) El testimonio de la tradición bíblica.

La sexualidad: el hombre y la mujer, a imagen de Dios. Sistematizando un poco los numerosos y diversos datos de las diferentes tradiciones bíblicas, podemos decir que la Biblia mantiene dos discursos sobre la sexualidad, y que ambos intentan superar la ambigüedad de la experiencia humana de la sexualidad. En primer lugar, las tradiciones, sobre todo sacerdotales, conciben la sexualidad con la categoría de la diferencia. Otras tradiciones algo más recientes, relacionadas con la reflexión sobre la historia de la salvación y la presencia del mal «radical», conciben la sexualidad en términos teológicos de alteridad y en términos éticos de riesgo. Examinemos estas dos interpretaciones, de suyo más complementarias que opuestas.

Sexualidad y orden de la diferencia. Las tradiciones más antiguas, en especial las que aparecen registradas en el Levítico, ins-

⁷ Cf. P. Bruckner/A. Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux* (1977); D. Guérin, *Essai sur la révolution sexuelle après Reich et Kinsey* (1969).

criben la sexualidad en un conjunto de leyes sobre lo puro y lo impuro. Se comprende en seguida que esta categoría de lo puro y de lo impuro no tiene ninguna connotación moral, sino que sirve para organizar el mundo de acuerdo con un orden que separa y distingue en la realidad lo que corresponde o no a la integridad del orden querido por Dios. Este orden fija un marco a la existencia humana, mediante indicaciones que hacen posible su vida. Profundizando un poco, se descubre que lo impuro constituye una amenaza porque expresa una confusión, una mezcla, una desaparición de las diferencias, en definitiva, una implantación del caos. Ahora bien: Dios ha creado el mundo frente al caos (Gn 1,2), y ha conjurado sus fuerzas amenazadoras organizando y diversificando sucesivamente sus elementos con papeles y funciones específicas (Gn 1,1-2,4).

La sexualidad es impura cuando no respeta el orden de la diferencia y borra las fronteras. Hallamos numerosos ejemplos de ello en Lv 15 y 18⁸. Está prohibido, como amenaza mortal para el mundo, todo lo que siembra la confusión, es decir, lo que elimina la diferencia sexual (homosexualidad, bestialismo, incesto), establecida por el orden creador de Dios.

Pero la sexualidad, aunque amenace de distintas formas el orden del mundo, es también el signo por excelencia de este orden de la diferencia que estructura la creación. El hombre es creado «hombre y mujer» y es creado «a imagen de Dios» (Gn 1,27). Todas las separaciones precedentes (Gn 1,3.6.7.14.18) culminan y se articulan en esta diferencia, verdadera clave de bóveda del mundo. Así, parece indicarse que estas separaciones y estas especies diferentes están llamadas, por el hombre y en cierta forma en él, a articularse para hacer funcionar el mundo según el orden de Dios. La sexualidad es signo en el hombre, que no es andrógino, sino hombre y mujer, de la vocación humana a continuar la obra creadora de Dios (cf. Gn 1,28ss).

La sexualidad no es, por tanto, un accidente desgraciado, sino más bien el punto de culminación y cumplimiento de la gesta creadora de Dios. El hombre y la mujer, cuando aceptan vivir esta diferencia como posibilidad de una relación creadora, pueden encontrar en ella la experiencia de la promesa hecha por Dios a este orden de la diferencia: no ser todo, es decir, no ser Dios, y vivir este límite como positivo, pues permite la relación y el amor. Ya en

⁸ Cf. la exégesis que hemos hecho de estos textos en *Le désir...*, 31-33, y el bello libro de M. Douglas *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (París 1971).

esta tradición sacerdotal se registra el tema teológico que encontrará su pleno desarrollo en la tradición yahvista profética: el riesgo de la sexualidad será el deseo de acabar con la diferencia; en ese caso, dice la Escritura, se convierte en idolatría y lleva a la muerte, por encerrarse en sí misma.

Sexualidad y reconocimiento de la alteridad. Al ser interrogado por los fariseos, Jesús responde a su pregunta sobre la legitimidad del divorcio con una cita en que combina dos textos de Gn 1 y 2 y les añade un breve comentario: «¿No habéis leído aquello? Ya al principio el Creador los hizo varón y hembra, y dijo: 'Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser'. De modo que ya no son dos, sino un solo ser; luego lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,4-6).

Este texto, colocado en boca de Jesús, recibe una autoridad superior; define lo que podríamos llamar la *tradición evangélica* y cristiana sobre la sexualidad. Este comentario del Génesis, en que Jesús elige lo que, según él, mejor define la voluntad primera, original de Dios, aquel en cuyo nombre hay que juzgar la validez de las posteriores interpretaciones de Israel, resalta cuatro aspectos:

1) La sexualidad es un don de Dios y no un mal ni una desgracia. Contra todo pesimismo gnóstico dualista, la tradición evangélica, apoyada en la autoridad de Cristo, afirma que la sexualidad, «buena creación» de Dios, pertenece al hombre originario querido por el Creador.

2) La sexualidad tiene como finalidad la humanización del hombre y de la mujer en su encuentro mutuo. En el texto, el paso de los términos «varón-hembra» a los de «hombre-mujer» indica que esta humanización se convierte en objetivo del acto sexual. La expresión «un solo ser» significa no sólo la fuerza del deseo, más fuerte que los vínculos familiares del hombre con sus padres, su origen, sus raíces, sino también la promesa hecha a la sexualidad: la unidad de los cuerpos podrá permitir la creación de una nueva realidad, la pareja, descrita aquí como existencia compartida, como nueva historia común.

3) La sexualidad supone y permite el paso del estado infantil al de adulto. «Por eso dejará el hombre a su padre...». Esta fuerza del deseo arranca al hombre de la seguridad y de la dependencia de su primera familia para lanzarlo a la aventura de convertirse, con todos los riesgos y peligros, en creador de una nueva entidad familiar.

4) Jesús comenta el texto bíblico con esta recomendación: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre». Afirmación teológica importante, pues enseña que en la base de la relación que une al hombre y a la mujer, unión cuyo signo y medio es la sexualidad, está el amor creador del mismo Dios. Por eso la vida humana, y la vida sexual en especial, está llamada a significar este amor creador. De esta manera, la sexualidad recibe un sentido teológico que a su vez ella enriquece.

Este sentido teológico se formula con toda su profundidad en el texto de Gn 2-3. La reflexión se profundiza en él en un doble sentido. La sexualidad se describe, en primer lugar, como lugar de una feliz experiencia de la complementariedad entre el hombre y la mujer. «No es bueno que el hombre esté solo». La «bondad» de la unión del hombre y la mujer recuerda la bondad de la creación, pues la sexualidad es el signo de la diferencia por la que Dios revela su propia alteridad. Por eso en Gn 2,33 el acceso del hombre a la palabra (y no sólo a la capacidad de poner nombres, como en 2,20) se describe como resultado de su encuentro con la mujer. El hombre sólo puede hablar con Dios cuando se revela a sí mismo por la alteridad del otro (sexo). Ésta es la función positiva del deseo, cuando es reconocimiento del otro, es decir, experiencia del límite, pues sin el otro yo no puedo ser. Esto es lo que simboliza el árbol prohibido en medio del jardín, en medio del espacio reservado al encuentro del hombre y la mujer.

Pero la sexualidad se describe también como lugar de la experiencia lamentable de la violencia del deseo, que lleva al sometimiento de un sexo al otro. Es también lugar de la experiencia del temor y del odio (Gn 3,7), donde la conciencia y la diferencia se traducen en agresividad. La mujer, en concreto, se ve amenazada con no poder vivir la sexualidad más que en forma de sometimiento del hombre (3,16). El texto corrige un poco esta impresión diciendo que la mujer estará, como madre, asociada a la creación misma de Dios (3,20: «La llamó Vitalidad, por ser la madre de todos los que viven», y 4,1: «Ella dijo: 'He conseguido un hombre con la ayuda del Señor'»). Pero esta connotación resulta algo ambigua, pues reduce a la mujer a su papel de madre. Como mujer, parece condenada a no poder vivir más que el fracaso de su deseo, rechazado y despreciado por el hombre: «Tendrás ansia de tu marido, y él te dominará» (3,16).

La importancia teológica de estos textos de Gn 2-3 consiste en que sitúan al hombre entre la promesa (que está al comienzo, pero también en el horizonte) y el reconocimiento realista del drama que la atraviesa. Y, sobre todo, en que vinculan toda la vida del hom-

bre y, por consiguiente, su sexualidad con su actitud ante Dios y, más en concreto, con la imagen que se hace de Dios. En Gn 2 y 3 se habla de la sexualidad *en términos rigurosamente teológicos*, mostrando que lo que de verdad está en juego en la existencia humana, como manifiesta la sexualidad con sus mismas ambigüedades, es una realidad teológica: ¿cuál es la imagen que te haces de Dios? Cuando el hombre sospecha que Dios es un Dios malo, tendrá que vérselas con este Dios malo (es decir, consigo mismo). Así, cuando el límite que la sexualidad indica en nosotros se concibe como una insostenible limitación del deseo puesta por un Dios celoso, la sexualidad se convierte en violencia, en objetivación y en idolatría.

Por eso la gran enseñanza de estos textos consiste en que unen rigurosamente la conciencia de la alteridad del otro con el reconocimiento del verdadero rostro de Dios, del sentido de su alteridad. La alteridad, cuyo signo es la diferencia sexual, ¿se reconoce como el límite que sirve de base a nuestra propia existencia y lo abre al reconocimiento positivo de otro, o como una amenaza que hay que reducir a toda costa, una injusta e insostenible limitación de nuestros deseos?

La sexualidad aparece en la Biblia como un lugar con contenido propiamente teológico. O se inscribe en un reconocimiento positivo del límite, apertura posible a la relación con el Otro (Dios, el prójimo), por lo que ella misma queda situada en el orden de la creación y se convierte en creadora de historia y de amor; o revela, muchas veces con violencia, la negativa del hombre a reconocerse criatura, convirtiéndose en lugar y medio de una violencia implícita o explícita que reduce al hombre a sus impulsos, instrumentaliza el cuerpo y objetiva al otro destruyendo así su presencia. En este caso, la sexualidad, a pesar de que se le da al hombre para que experimente el valor del límite, se convierte en el lugar de negación de todo límite en la indiferenciación del placer.

¿Por qué esta paradoja, que no conocen los animales, que viven su sexualidad con la única clave instintiva de la genitalidad? Sin duda porque, a diferencia de los animales, tal como subraya Gn 2, el hombre y la mujer son llamados por Dios a vivir el deseo que impulsa al uno hacia el otro, como imagen del deseo de Dios. Creados «a imagen de Dios», el hombre y la mujer se definen por este deseo que los atraviesa sin confundirse nunca con el propio deseo. El hombre y la mujer descubren que son expresados, «hablados» por un deseo que no viene de ellos, antes de comunicar ellos mismos sus propios deseos, que no son su propio fundamento, y que su deseo sólo se realiza cuando rechaza toda autosuficiencia.

Es lo mismo que dirá Pablo al hablar del cuerpo como «templo

del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19). El sentido del cuerpo es ser el lugar de una presencia que no viene de él. Lo que indica la sexualidad, signo primero de nuestra corporeidad, es esta espera de una presencia que no procede de ella, aunque sólo ella puede realizarla. Más allá de la necesidad genital, se abre la llamada del deseo. «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18): la «bondad» de la sexualidad procede de este deseo de Dios de marcar al hombre con el signo positivo de ser una realidad incompleta; el hombre sólo podrá ser feliz en la búsqueda del otro. Y lo que está en juego en su existencia es la posibilidad de reconocer en esta llamada del deseo la palabra del Otro, que lo libera de la tentación de identificarse con lo que se imagina. El Amor, pues así es como lo denomina el evangelio, es la posibilidad de la existencia humana. Y su riesgo es la codicia, que niega que Otro hable en el deseo, y, por tanto, confunde deseo e imaginación. El precio de esta reducción trágica es la muerte.

Entre el amor y la codicia, la sexualidad humana se enfrenta con una postura que es teológica antes de ser ética. Lo primero de todo es responder a la pregunta: ¿de qué deseo y de qué Dios hablamos cuando confesamos que el hombre y la mujer son creados a imagen de Dios? Creer un solo instante, como Adán al ser tentado por la serpiente, que la voluntad de Dios entraña una codicia secreta es destruir en uno mismo la fuente del amor.

El matrimonio: el amor y la institución. La sexualidad supone en el hombre un límite que le hace posible el reconocimiento de la alteridad de otro. Por eso es creadora de historia. En su sentido positivo, la sexualidad no es nunca separable, para la tradición bíblica, de la pareja que revela su sentido, por la que se hace creadora y convierte el impulso indiferenciado en historia.

Però si la sexualidad está llamada por su misma naturaleza a institucionalizarse en la pareja y, posteriormente, en la pareja sancionada socialmente por el matrimonio y prolongada en la familia, ¿cómo puede afrontar esta prueba de la institución sin perder su valor?

Para el Antiguo Testamento, el matrimonio es un don del Creador (Gn 2,18), objeto de una promesa. El Cantar de los Cantares, por ejemplo, exalta sus grandezas: el amor conyugal se concede al hombre y a la mujer, a través del impulso del deseo, para que perciban en él la dimensión de la libertad, de la gratuidad y de la alegría del amor mismo de Dios. El amor es posible en el matrimonio porque este último está liberado por la palabra de Dios de toda sacralización idolátrica: el matrimonio no es participación en la fe-

cundación del universo por la unión sexual del dios y de la diosa. Entregados a su humanidad real, en cuanto criaturas y nada más que criaturas, el hombre y la mujer pueden encontrarse como personas. «El Antiguo Israel quiere abordar y vivir concretamente lo sexual como una realidad espiritualizada, pero esencialmente profana y humana»⁹.

Aun desacralizado, el matrimonio no queda reducido a una función social (canalizar la sexualidad, distribuir las mujeres, procrear hijos). Para Israel se convierte en imagen de la alianza entre Dios y su pueblo. Esta función simbólica revalorizará a su vez los elementos relacionales que la constituyen. El amor, la fidelidad, la alianza y la ternura se ofrecen al hombre y a la mujer como signos de lo que Dios ofrece a su pueblo y espera de él. La relación establecida, sobre todo por los profetas, entre la historia del pueblo y la vida conyugal lleva a una profundización considerable de las significaciones espirituales y éticas de la institución conyugal.

Esta interpretación electiva-afectiva del matrimonio constituye ciertamente una aportación específica de Israel. Sin embargo, no aparece nunca separada de otra interpretación, la que insiste ante todo en la función procreadora del matrimonio y subordina el valor del vínculo conyugal a su fecundidad. En el Antiguo Testamento hay una tensión real entre estas dos líneas de interpretación: una perspectiva en que la descendencia prevalece sobre el amor de los cónyuges y otra en que el amor vence sobre la obligación de servir a la especie.

La enseñanza de Jesús consiste en desplazar el problema del matrimonio del terreno del legalismo, que reduce la institución conyugal a un contrato jurídico definido por reglas sobre lo que está permitido y prohibido, al de la intención originaria del Creador, al establecer al hombre y a la mujer en una relación que atestigüe su voluntad y su promesa. Frente a los fariseos (Mt 19,1-8), Jesús se niega a definir el matrimonio por sus límites, y prefiere hablar de él partiendo de la promesa que le ha sido hecha. Si la ley de Moisés se ha visto obligada a señalar el mal que afecta al corazón del hombre y a intentar reducir sus estragos, no debería hacernos olvidar que «al principio no era así» (Mt 19,8), es decir, que la promesa originaria de Dios, lejos de autorizar el divorcio, intenta promover la unidad de la pareja, con la que Dios mismo se compromete (19,6b).

⁹ E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère du salut* I (París 1966) 54; trad. española: *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968).

Lo que amenaza a la pareja, dice también Jesús, es la codicia (Mt 5,27s). Comparando el repudio con el adulterio (véanse Mt 5,32; Mc 10,11-12; Lc 16,18; Mt 19,9), Jesús no quiere promulgar una nueva ley, más dura todavía que las anteriores, sino hacer ver lo que en realidad es una amenaza de muerte para la pareja humana, y que no confiesan nunca los que utilizan leyes en su propio beneficio y aplastan a los débiles (en este caso a la mujer). No se trata, por tanto, de legitimar con una casuística hipócrita la violencia cometida contra el más débil, sino de reconocer en sí, y no en los otros, las verdaderas causas del fracaso conyugal. En éste, como en otros ámbitos, Jesús condena la hipocresía y obliga a sus oyentes a mirar la realidad cara a cara, es decir, a reconocerse dominados por la codicia, que es la verdadera raíz de la desgracia conyugal y de su fracaso, el divorcio.

Esto no significa que Jesús prohíba el divorcio; lo que prohíbe es su justificación: el divorcio es siempre un fracaso de la voluntad de Dios. Pero ¿se puede prohibir el fracaso? A nuestro entender, Jesús no se presenta como nuevo legislador, más riguroso que los demás, sino como profeta que denuncia las hipocresías, revela las verdaderas causas del mal, pero también sabe acoger con amor a los heridos por la vida, y por la vida afectiva y sexual en particular (por ejemplo, Mt 21,31-32; Lc 7,36-50; Jn 8,1-11). Jesús se limita a dejar claro que el divorcio es grave, es siempre un fracaso. La tradición apostólica deberá interpretar esta enseñanza de Jesús para mantener a la vez la exigencia teológica que anuncia y la aceptación, con todas sus consecuencias, de la realidad de la «dureza» del corazón del hombre. Antes de entrar en el tema de la tradición que-remos decir una palabra sobre un elemento importante de la enseñanza de Jesús, que aparece en Mt 19,10-12: Jesús arranca al matrimonio de su mera necesidad «natural». Al rechazar él mismo el matrimonio («hay quienes se hacen eunucos por el reino de Dios»), Jesús instituye el celibato en cuanto vocación posible, y por ello revaloriza igualmente el matrimonio en cuanto vocación. A causa del reino, el celibato y el matrimonio dejan de ser realidades naturales o fatalidades padecidas, y uno y otro, y el uno por el otro, remiten a la gracia de Dios, que hace posible la libertad y la vocación humanas.

¿Cómo inscribir esta enseñanza del Maestro en la vida de las primeras comunidades cristianas? Ésta es la pregunta a la que han intentado responder, de formas muy diversas, los testigos de la tradición apostólica.

Lucas tiene tendencia, en el campo de la sexualidad y en otros

problemas morales, a radicalizar la enseñanza de Jesús. Insiste en la necesidad de una ascesis estricta (cf. 14,20; 14,25-27; 18,29; 20,34b-35), dando casi a entender que el matrimonio podría ser un obstáculo importante para la vida verdaderamente cristiana.

Mateo no comparte estos puntos de vista ascéticos. Como responsable de una comunidad que debía tener experiencia, lo mismo que anteriormente Israel, de la «dureza del corazón humano», quiere mantener la crítica de Jesús al legalismo, procurando al mismo tiempo evitar que las palabras de Jesús dieran lugar a un nuevo legalismo. Por eso modifica ligeramente las palabras de Jesús sobre el repudio, introduciendo una añadidura que autoriza el divorcio «en caso de *porneia*» (5,32 y 19,9)¹⁰. Cuando uno de los cónyuges manifiesta con su conducta que ha roto claramente el vínculo conyugal, lo justo es constatarlo, sin condenar a la desgracia al otro cónyuge en nombre de una exigencia que sería despiadada. No es contrario a la palabra del Señor, dice *Mateo*, constatar que hay casos en que se ha destruido la unión conyugal. Pero *Mateo* multiplica las precauciones para que tal declaración no abra la puerta a la casuística hipócrita denunciada por el Señor. En estos primeros elementos de un derecho conyugal cristiano se intenta, con toda clase de precauciones (en especial prohibiendo al cónyuge abandonado que vuelva a casarse, para no cerrar la puerta a la reconciliación), evitar la hipocresía y la suficiencia orgullosa.

El apóstol Pablo debió elaborar también una disciplina eclesial sobre el matrimonio, sobre todo después de una petición de los corintios. En el contexto del mundo y de la cultura helenística, Pablo debe recordar a la vez las exigencias morales que se desprenden de la fe (lo que hace, por ejemplo, en 1 Cor 6,12-20) y luchar contra ciertas tendencias ascéticas, que llegaban a exigir a los cristianos que renunciaran a toda relación sexual¹¹. Se ve obligado a repetir la doctrina común: el matrimonio compromete a los esposos en una relación de mutua pertenencia, que implica que cada uno tenga derechos legítimos sobre el otro, y concretamente derecho a la relación sexual (vv. 3-4). Con el trasfondo de esta doctrina, cuyo realismo vigoroso debe alertar a los espiritualistas de Corinto sobre los peligros del angelismo ascético, Pablo enumera varios consejos elaborados a partir de las palabras del Señor (así, el v. 10),

¹⁰ Para el estudio detallado de este difícil problema exegético, nos permitimos remitir una vez más a nuestro trabajo, *op. cit.*, 63-68.

¹¹ Interpretamos el versículo 1b de 1 Cor 7 —«está bien que uno no se case»— como unas palabras de los corintios escritas por ellos al Apóstol: «... aquello que escribisteis» (1 Cor 7,1a) y no como palabras del mismo Pablo.

de una confrontación sería con lo real (el clima de inmoralidad dominante en Corinto) y de la perspectiva escatológica (cf. v. 29), que relativiza nuestras opciones éticas y las sitúa en una dimensión vocacional (cf. vv. 11s). Como Jesús, Pablo recuerda que el matrimonio y el celibato son dones de Dios, o al menos así deben ser reconocidos, y no realidades naturales sin significación espiritual.

A pesar de todo lo que se haya podido decir, no hay ningún desprecio hacia el matrimonio en Pablo, si bien ha dejado de ser el único estado posible, pues «el plazo se ha acortado», e incluso es menos fácil de vivir que el celibato. Pero, sobre todo, que cada uno sepa juzgar con realismo, sin buscar proezas espirituales por el mero deseo de hacer algo extraordinario.

Algunos años más tarde, un discípulo de Pablo, el autor de la *carta a los Efesios*, nos ofrece la ocasión de ver cómo ha continuado la tradición paulina la obra teológica y ética del Apóstol. En efecto, Ef 5,21-33 es el primer comentario teológico cristiano sobre el matrimonio. En un contexto cultural que consideraba como una evidencia la superioridad del hombre sobre la mujer, el autor de la carta introduce el factor crítico del evangelio. Y lo hace de dos maneras: llamando a los maridos a amar a su mujer «como a su propio cuerpo» (v. 28), y determinando el sentido de la relación jerárquica hombre-mujer por la relación Cristo-Iglesia. Estos dos elementos indican de qué manera subvierte el evangelio los datos «naturales» de la cultura antigua: no es que la relación Cristo-Iglesia se entienda a partir de la experiencia social de la relación jerárquica hombre-mujer, sino al revés. El modelo es cristológico y no cultural (entendiendo cultural en sentido «natural»). Por eso, si el hombre y la mujer deben vivir su conyugalidad a la luz de la relación Cristo-Iglesia, se abre todo un campo de comprensión, que el autor de la carta analiza parcialmente. Con los dos temas de la responsabilidad protectora del marido (vv. 25s) y de la atención cariñosa (v. 29), dos connotaciones muy innovadoras, amplía considerablemente la enseñanza tradicional¹² y la abre a la dimensión simbólica: el amor humano, liberado por el evangelio de toda clase de conformismos o de legalismo, puede significar el amor de Cristo hacia su Iglesia. La reflexión teológica consiste, pues, en entender el misterio de este amor (Ef 5,32: «Este símbolo es magnífico; yo

¹² Su resumen se encuentra en la enseñanza de Pablo: «Mujeres, sed dóciles a vuestros maridos, como conviene a cristianas. Maridos, amad a vuestras mujeres y no osáis agrios con ellas» (Col 3,18s). Es admirable la forma en que el autor de Efesios ha sabido desarrollar la expresión «como a cristianas» en una dirección cristológica tan rica.

lo estoy aplicando a Cristo y a la Iglesia») y en ver luego cómo se inscribe en la realidad de la existencia conyugal, vivida en un contexto cultural distinto del del siglo I. Este texto nos ofrece los fundamentos para toda reflexión ética sobre el matrimonio.

Como conclusión podemos decir que la Biblia propone una comprensión del matrimonio que se sitúa entre dos polos: el de la promesa —convertirse en lugar mismo de la aparición del amor— y el de la institución —inscribir el deseo en el tiempo y en el espacio social—. La tensión entre estos dos polos es real, pues la promesa pone siempre de cierta manera en tela de juicio a la institución, abriendo el matrimonio a la dimensión simbólica como clave del amor mismo de Dios. La plenitud del amor humano no se puede conseguir si no es en el misterio último de la relación entre Cristo y la Iglesia. Pero, por su parte, la institución pone también en tela de juicio a la promesa, obligándola a afrontar la dura ascesis de lo real. Es el precio que hay que pagar para que el amor sea creador y la sexualidad se ordene hacia un proyecto de vida.

La predicación de Jesús sobre la proximidad del reino exige que se tomen más en serio las consecuencias de la relación entre el hombre y la mujer para poder captar en el matrimonio la llamada a experimentar en el cónyuge la proximidad misericordiosa de Dios. Por eso el adulterio, como signo de dureza de corazón, es grave en cuanto el rechazo del cónyuge es signo del rechazo del amor creador y reconciliador de Dios.

El matrimonio no es sólo una necesidad natural, sino uno de los lugares privilegiados donde se puede experimentar el amor de Dios en Jesucristo. En cuanto creador, el amor se inscribe en la contingencia de las existencias humanas marcadas por el tiempo y situadas en la institución social del matrimonio. En cuanto reconciliador, desborda constantemente lo real, tal como nosotros lo experimentamos, para abrirlo a una dimensión nueva, escatológica y sacramental.

¿Es el matrimonio un sacramento? La lectura que hemos propuesto de Ef 5 nos sitúa ante el problema de la sacramentalidad del matrimonio. Como es bien sabido, este problema divide todavía a las Iglesias, y las prácticas que se desprenden de sus distintas posturas —por ejemplo, sobre el divorcio o la pastoral de los matrimonios mixtos— provocan con frecuencia difíciles conflictos u oposiciones confesionales muy penosas. Examinemos rápidamente este aspecto, recurriendo a las fuentes históricas y a las distintas posturas teológicas.

La historia del problema¹³ nos revela que fue san Agustín (cf. *infra*, pp. 400s) el autor de la primera interpretación sacramental del matrimonio. Tanto Agustín como, sobre todo, la teología medieval relacionan la sacramentalidad con la indisolubilidad. Por razones sociales y pastorales, en toda esta reflexión el elemento jurídico adquiere carácter predominante, y la aportación teológica sirve sobre todo para valorar la institución conyugal frente al dualismo maniqueo o albigense y frente a una exaltación unilateral de la virginidad que parecía condenar al matrimonio a no ser más que una realidad secundaria en el orden de la salvación. Por lo que podemos saber, el matrimonio recibió por primera vez la denominación de sacramento en un sínodo local celebrado en Verona (1184). En el Concilio de Lyon, en 1274, el matrimonio forma parte de los siete sacramentos. Pero el matrimonio, ¿significa la gracia o la confiere? La pregunta sigue abierta, al menos hasta 1439, en que el Concilio de Florencia se pronuncia en favor de la segunda opinión.

En el Concilio de Trento, este punto de vista aparece claramente reafirmado, frente a las posturas de los reformadores: «El vínculo perpetuo e indisoluble del matrimonio fue declarado por el primer padre del género humano, por inspiración del Espíritu Santo, cuando dice: '¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!' Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser' (Gn 2,23; Ef 5,31). Este vínculo une a dos personas solamente, como enseñó más claramente Cristo Nuestro Señor cuando, tras recordar estas palabras y considerarlas pronunciadas por Dios, dijo: 'De modo que ya no son dos, sino un solo ser' (Mt 19,6); e inmediatamente después confirmó con estas palabras la solidez de este vínculo, que Adán había declarado mucho antes: 'Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre' (Mt 19,6; Mc 10,9). La gracia que perfeccionaría este amor natural, que fortalecería esta unidad indisoluble y santificaría a los esposos, nos la mereció en su pasión el mismo Cristo, que instituyó y realizó los venerables sacramentos; es lo que recuerda el apóstol Pablo cuando dice: 'Maridos, amad a vuestras mujeres como el

¹³ Sobre este punto puede consultarse K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, en *Schriften zur Theologie* VIII (Zurich-Colonia 1960) 519-540; E. Schillebeeckx, *op. cit.*; R. Grimm, *Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien*: RTP XVII (1967) 404-418; *Nouveau livre de la foi* (Paris-Ginebra 1976) 564-582; cf. J. Cottiaux, *La sacralisation du mariage de la Genèse aux incises matthéennes*. Aportación a una teología del desarrollo dogmático, a la historia de la disciplina de las costumbres y a los problemas planteados por la indisolubilidad absoluta del matrimonio cristiano (Paris 1982). (No he podido examinar esta última obra hasta después de tener redactadas las presentes páginas).

Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella' (Ef 5,25), añadiendo a continuación: 'Este sacramento es magnífico; yo lo estoy aplicando a Cristo y a la Iglesia' (Ef 5,32)». Y el canon 1, sobre el sacramento del matrimonio, precisa: «Si alguien dice que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica instituidos por Cristo el Señor, sino que ha sido creado por los hombres en la Iglesia y que no confiere la gracia, sea anatema»¹⁴.

Esta objetividad sacramental, en que se insiste sobre todo en la eficacia del sacramento, se corrige en el Concilio Vaticano II en un sentido a la vez más espiritual y más ético: «De la misma manera que Dios tomó la iniciativa de una alianza de amor y de fidelidad con su pueblo, ahora el Salvador de los hombres, Esposo de la Iglesia, viene al encuentro de los esposos cristianos por el sacramento del matrimonio. Sigue morando con ellos para que los esposos, en el don mutuo, puedan amarse con una fidelidad constante, como él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella. El auténtico amor conyugal queda asumido en el amor divino... Este amor, ratificado por un compromiso mutuo, y por encima de todo consagrado por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, de cuerpo y de pensamiento, en lo bueno y en lo malo; excluye, por tanto, todo adulterio y todo divorcio»¹⁵.

La Reforma se ha negado a considerar al matrimonio como sacramento (cf. *infra*, pp. 403s), por razones teológicas (relacionadas con la definición del sacramento, realidad claramente instituida por Jesucristo en que se unen una palabra divina de promesa y un signo exterior), exegéticas (interpretación del término *mysterion* en Ef 5,32) y pastorales (liberar al matrimonio de la influencia clerical y situarlo de nuevo en una perspectiva ética).

La historia demuestra, a nuestro parecer, que las motivaciones para considerar al matrimonio como sacramento son ambivalentes: se trata de exaltar el matrimonio, pero también de controlarlo; de hacer ver el valor espiritual del vínculo conyugal, pero también de reforzar el poder de la Iglesia sobre los esposos, pues la validez del matrimonio acaba dependiendo más de la forma de la celebración que del compromiso recíproco de los esposos.

Hay que procurar liberarse del peso de esta historia que oscurece los aspectos teológicos del problema. En este sentido son claras las palabras de Ch. Duquoc: «Precisemos más el sentido del sacramento. Se entiende por sacramento el símbolo eclesial por el cual

¹⁴ DS 969 y 971.

¹⁵ Constitución *Gaudium et spes*, núms. 48 y 49.

Cristo significa la entrada del hombre en su misterio, a fin de que, en su situación concreta, viva de este misterio. Cada sacramento explicita el misterio salvador de Jesús. Los distintos sacramentos tienen una raíz común: Jesucristo muerto y ahora vivo. Y también un fin común: participar en la gloria de su resurrección. Todo sacramento es memorial, presencia y anuncio». Y más adelante: «La gracia inherente al sacramento purifica el encuentro del hombre y de la mujer de tal manera que, en correspondencia con su sentido originario, simboliza el amor de Cristo y de la Iglesia. El sacramento trata de devolver al amor su significación primitiva»¹⁶.

Esta perspectiva rigurosamente cristológica libera al problema de sus ambigüedades anteriores. Para un teólogo protestante como yo, esta perspectiva no constituye ninguna dificultad. Se ha llegado a un acuerdo en la voluntad de interpretar el matrimonio a partir del simbolismo ofrecido en Ef 5: hacer ver, a partir del amor de Cristo, la verdadera significación del deseo, aquello hacia lo que tiende inscribiendo en lo más carnal el más grandioso objetivo espiritual. Más adelante intentaremos mostrar la posibilidad de hablar a este respecto de una espiritualidad del erotismo.

Pero queda un problema, provocado por la amplitud que la teología católica concede al término «sacramento», como ya hemos dicho antes, y por el vínculo que establece entre sacramentalidad e indisolubilidad. A nuestro entender, se produce un paso indebido de lo espiritual a lo jurídico, del plano del don y de la promesa al de la objetividad institucional. Preferimos vincular la sacramentalidad del matrimonio con la exigencia ética de fidelidad, y, conforme a la tradición evocada en Mt 19,9 y mantenida por las Iglesias de Oriente, no condenar absolutamente el divorcio: cuando ha desaparecido la realidad del vínculo conyugal, es decir, el compromiso recíproco de los esposos, ¿cómo puede verse en el matrimonio un signo del amor de Cristo y de la Iglesia?

¿Será posible superar este aspecto polémico? Eso hacen esperar algunos signos. Por parte católica, cada vez es más cuestionado «el supuesto carácter cristiano de la prohibición absoluta del divorcio, pero también surgen interrogantes sobre el carácter sacramental del matrimonio y, por consiguiente, sobre la asociación del matrimonio-sacramento y del derecho matrimonial»¹⁷.

Por parte protestante, provoca cierto malestar la afirmación de Lutero —el matrimonio es una institución profana, *ein weltliches Geschäft*—, y se intenta ver de qué manera, mediante un recono-

cimiento de la importancia y del valor del lenguaje simbólico, la institución profana puede y debe convertirse en signo del amor de Cristo¹⁸. Por ambos lados se intenta huir del legalismo de las posturas anteriores.

¿Podría llegarse al acuerdo de hablar de *carácter sacramental del matrimonio*? Conservando lo mejor de las diversas tradiciones cristianas, se reconocería que la relación del hombre y de la mujer inscrita en un proyecto de vida significa y representa una relación todavía más fundamental: la de Dios con la humanidad. Esto equivaldría a negar el dualismo entre cuerpo y espíritu, entre lo profano y lo sagrado, entre la sexualidad y la espiritualidad, entre el deseo y la ascesis. Sería reconocer, con Pablo, que lo corpóreo es imagen del Espíritu, y que Dios, en Cristo, inscribe su presencia en el corazón de nuestra contingencia y de nuestros límites.

Así evitaríamos situar el matrimonio al margen de la libertad humana. Desde esta perspectiva sacramental, el matrimonio se inscribe en un proyecto que, lejos de poner la libertad entre paréntesis, la suscita, la interpela y la nutre. En ese caso se podría hablar del amor diciendo que es una libertad que hay que reconocer, una fidelidad que construir y una vida que crear, cuyo desarrollo llega hasta la vida eterna. De esta manera cabría integrar lo natural y lo espiritual, gracias a la ética. Y éste es el objetivo último de una teología cristiana del matrimonio.

b) La tradición moral de la Iglesia antigua.

Los dos primeros siglos. Hasta el año 200 aproximadamente, la Iglesia cristiana defiende ante todo, en materia de sexualidad, la necesidad de una estricta disciplina moral. Lo hace basándose en argumentos tomados de las tradiciones morales judías y estoicas, que le ofrecían un marco de referencias muy elaboradas y un lenguaje adaptado a las esperanzas y necesidades del mundo antiguo. El ideal cristiano exalta la fidelidad y la pureza en el matrimonio. Se advierte el interés por salvaguardar, mediante la defensa del matrimonio, una ética sexual cuya mayor originalidad es velar por la defensa de los más débiles y de los más amenazados: los niños, los esclavos y, sobre todo, las mujeres.

Lo primeros teólogos cristianos (Clemente de Alejandría, Ireneo, Tertuliano) atestiguan en sus escritos una doble lucha ética

¹⁸ Citemos, entre los teólogos protestantes que aceptan la sacramentalidad del matrimonio, distinguiéndola siempre con sumo cuidado de la afirmación del matrimonio como sacramento, a J. J. von Allmen, *Maris et femines d'après S. Paul* (Neuchâtel-París 1951); R. Mehl, *Société et amour* (Ginebra 1961); R. Grimm, *art. cit.*: RTP (1967).

¹⁶ G. Crespy/P. Evdokimov/Ch. Duquoc, *Le mariage* (París 1966) 171ss.

¹⁷ Cf. *Nouveau livre de la foi*, 578s.

dentro de la Iglesia. Hay que luchar, en primer lugar, contra un ascetismo exagerado que rechaza toda sexualidad recurriendo al espiritualismo. Se hace necesario afirmar el valor moral y espiritual del matrimonio. Éste ha sido instituido por Dios para asociar al hombre a su obra creadora. Por eso defender el matrimonio es defender la teología de la creación y recordar la unidad de la fe en el Dios creador y en el Dios salvador. Pero el resultado es que la ética insiste con especial fuerza en la función procreadora del matrimonio.

El otro aspecto con el que tiene que enfrentarse la Iglesia es el antinomismo que preconizan los gnósticos. Según éstos, el hombre espiritual, liberado de las contingencias de la carne, está por encima de las leyes comunes y no puede pecar en sus comportamientos, especialmente los sexuales. Frente a los gnósticos es preciso afirmar que la verdadera libertad consiste en liberarse del dominio de las pasiones, y que el indiferentismo moral es, en realidad, un desprecio de las leyes del Dios creador. Aquí es donde adquiere su fuerza el argumento, tomado de los estoicos, de la ley natural. Ante las aberraciones gnósticas, este argumento permite defender el matrimonio, limitando al mismo tiempo, y hasta excluyendo, el amor carnal y el deseo sexual.

Durante este mismo período, la Iglesia antigua establece una disciplina que incluye varios puntos esenciales. Se autoriza el divorcio en caso de adulterio del cónyuge, pero se prohíbe que vuelva a casarse el divorciado, dejando así la puerta abierta a una reconciliación con el cónyuge culpable si se arrepiente. Los viudos pueden volver a casarse, aunque no sea una práctica que se recomiende mucho. Los matrimonios «mixtos», con no cristianos, son objeto de una amplia reflexión pastoral, pero no de medidas jurídicas. Finalmente, en un punto concreto, el del matrimonio de los esclavos, la práctica de la Iglesia contrasta con la de la época, pues reconoce su validez.

La doctrina de los Padres. La reflexión más sistemática de los grandes teólogos de los siglos IV y V, en especial de Gregorio de Nisa, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Jerónimo y Agustín, que se preocuparon mucho de la moral conyugal, lleva a dos conclusiones que afectarán durante muchos siglos la moral cristiana. La primera *separa* radicalmente sexualidad y amor. La sexualidad está en convivencia con el pecado, como reflejan claramente el vínculo entre la sexualidad y la irracionalidad del instinto y la incompatibilidad entre el placer sexual y la búsqueda exclusiva de Dios. Entre los centenares de citas características de esta teología moral destacare-

mos la siguiente: «Las actividades del matrimonio, si no son modestas y no tienen lugar, por así decirlo, bajo la mirada de Dios, de tal manera que la única intención sean los hijos, son impureza y lujuria»¹⁹.

Esta devaluación de la sexualidad, de la que no se puede pensar ya en forma de ternura, de admiración o de acogida del otro, va acompañada de una exaltación de la *virginidad*. Es la segunda línea de la predicación de los Padres. La virginidad constituye el camino real para llegar a Dios, pues libra de las vicisitudes que nacen de la carne y, a través de la castidad, participa de una de las perfecciones de Dios. El cuerpo es un obstáculo cuya importancia hay que limitar. El matrimonio, aunque no esté condenado como tal, aparece como un mal menor, bueno para quienes no pueden emprender la senda superior de la virginidad. «En la Iglesia de Cristo se han establecido dos estados de vida: uno es verdaderamente superior, aunque esté por encima de las posibilidades habituales del hombre... y el otro... permite un cierto uso del matrimonio y la procreación de hijos»²⁰.

La relación sexual es causa de graves peligros espirituales para el hombre, al anclarlo en su cuerpo carnal y en las preocupaciones temporales. Sólo la procreación y el deseo de evitar una impureza mayor pueden justificar el matrimonio.

Ambivalencia de la teología antigua. ¿Cómo explicar esta evolución? Hay causas externas y razones internas. Las causas externas se deben a la enorme influencia de la sociedad antigua sobre el cristianismo, sobre todo en cuatro sectores: el de las costumbres, donde el cristianismo adoptó la reacción puritana característica de la sociedad antigua desde finales del siglo I; el del derecho romano, que nunca dio cabida a los sentimientos amorosos en la institución conyugal; el de la mentalidad, caracterizada por un profundo pesimismo sobre el mundo, el hombre y la historia, que afecta tanto a cristianos como a paganos; el de la moral, en que el cristianismo adoptó casi todo el discurso estoico sobre la sexualidad y el matrimonio.

Pero estas causas externas sólo pudieron actuar de esta manera porque la Iglesia entendió el motivo bíblico de la ruptura necesaria con el «mundo» como una necesidad más espiritual que ética. El mundo verdadero, el de Dios, al que están llamados los hombres, se encuentra no tanto en este mundo nuestro, transformado por el evangelio vivido, cuanto en el mundo divino, al que se llega por

¹⁹ Jerónimo, *Comm. in ep. ad Gal.* III, 21: PL 26, 415.

²⁰ Eusebio de Cesarea, *Ad Marinum*: PG 22, 1007.

la ascesis y la negación de las contingencias. Los mejores cristianos se apartan de este mundo, significado por la contingencia, la historicidad y la corporeidad. La escatología cristiana se espiritualizó y, por ello, la moral tendió a seguir los modelos dominantes de la sociedad antigua.

Un buen ejemplo de esta ambivalencia de la teología cristiana antigua es lo que dice de la mujer. Por una parte, recuerda la afirmación bíblica de la equivalencia teórica entre el hombre y la mujer. Pero esta afirmación se refiere escatológicamente al mundo celeste, en que quedarán abolidas las diferencias, incluyendo la más evidente de todas: la sexualidad. Mientras tanto, en este mundo hay que defender la subordinación social y eclesial de la mujer al hombre. Se advierte claramente que la diferencia sexual sólo se entiende en términos negativos, pues la mujer se descalifica en cuanto ser sexuado. En el reino eterno, una vez abolido lo que hace de ella una mujer, será admitida a la salvación con el mismo derecho que el hombre²¹.

c) La tradición moral de la Iglesia de Occidente.

La Iglesia católica. En Occidente, la tradición moral en materia de sexualidad y matrimonio está dominada por la obra de san Agustín. A lo largo de toda la Edad Media, la reflexión moral se inscribe, naturalmente, en el marco de la síntesis trazada por Agustín, que supone una reflexión sobre el vínculo existente entre sexualidad y pecado, sobre los fines del matrimonio y sobre su sacramentalidad. Contra los maniqueos, Agustín había defendido la bondad de la sexualidad en cuanto querida por la creación de Dios para la pro-

²¹ Por supuesto, el hecho de que esta teología sea, en la mayoría de los casos, obra de monjes, para quienes la mujer no es más que madre o tentadora, no ha favorecido las cosas demasiado. La alteridad de la mujer no podía reconocerse como positiva. Cf. J. M. Aubert, *La femme. Antiféminisme et christianisme* (París 1975), y F. Quéré-Jaulmes, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Église* (París 1968). Para corregir algo esta visión pesimista hay que señalar que en el plano pastoral se ha realizado un esfuerzo serio de moralización y de espiritualización del matrimonio, que, entre otras cosas, ha logrado una verdadera revalorización de la mujer. He aquí un bello testimonio, en que el esposo dice a la esposa: «Te recibo en mis brazos y te amo, y te prefiero a mi vida misma. Pues la vida presente no es nada, y mi sueño más ardiente es pasarla contigo de tal manera que logremos no estar separados en la que nos está reservada... Pongo tu amor por encima de todo y nada me sería más doloroso que no tener los mismos pensamientos que tú. Aun cuando tuviera que ser más pobre que Iros (el mendigo de la Odisea), atravesar los mayores peligros y sufrimientos, todo ello no sería nada si poseo tu amor, y mi deseo es tener hijos tuyos, demostración de tu cariño hacia mí» (Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Ef 5,22-24*: PG 62, 147).

creación de hijos. Pero no conviene olvidar que, después de la caída, la sexualidad va unida a la concupiscencia, que pervierte radicalmente su uso. Sexualidad y pecado, sin ser nunca equivalentes, son incluidos en un rechazo común. La doctrina del pecado, reducido a la codicia interpretada como concupiscencia, estará obsesionada por la sexualidad, que durante muchos siglos será su expresión privilegiada en Occidente.

Los fines del matrimonio no se reducen en la tradición occidental, gracias a Agustín, a la mera procreación, sino que incluyen el pacto de fidelidad y la estabilidad de la unión. Surgirá así una reflexión sobre la familia en cuanto inscripción del deseo en una institución estable y fiel. Finalmente, por la afirmación cada vez más firme del carácter sacramental del matrimonio, la tradición moral católica resaltará dos elementos importantes: la relación entre sacramentalidad e indisolubilidad y la posibilidad de que la unión conyugal, más allá de su aspecto de «remedio contra la concupiscencia», sea un verdadero signo del amor de Cristo hacia su Iglesia. Con ello se insinúa cierta revalorización del placer y del acto sexual. En la Edad Media, esta revalorización del matrimonio se verá frenada por el mantenimiento de la afirmación de la superioridad del celibato sobre el matrimonio, afirmación que basa toda la estructura eclesial jerárquica. Por otra parte, cierta vuelta al dualismo gnóstico, por parte de los cátaros, obliga a los moralistas a volver a sus posiciones clásicas, insistiendo en el valor procreador del matrimonio como estructura de creación.

En la época moderna, la moral católica sigue dominada, a pesar de notables diferencias, por este marco agustiniano. La sexualidad, cuya inmoralidad radical inspira siempre temor, sigue subordinada, en el marco del matrimonio, a la finalidad procreadora. La misma encíclica *Casti connubii*, que significa una auténtica apertura al reconocimiento de los valores del amor humano, recuerda, con Agustín, que el fin principal del matrimonio es la fecundidad (procreación y educación de los hijos). El debate sobre los anticonceptivos, siempre presente en la Iglesia católica, muestra claramente que este punto sigue ocupando un puesto central en la perspectiva moral del catolicismo²².

Otro aspecto que indica la permanencia del modelo agustiniano es el nexo entre sacramentalidad e indisolubilidad del matrimonio. La negativa a aceptar una discusión sobre el divorcio demuestra que, en la interpretación del pensamiento de Agustín, el elemento

²² Sobre este punto, cf. la interesante obra de P. de Lochet *Les couples et l'Église. Chronique d'un témoin* (París 1979).

jurídico-ético prevalece sobre el elemento simbólico-religioso. Más que la evocación de la profundidad teológica del vínculo conyugal (en la línea de Ef 5), la tradición católica ha subrayado la objetividad casi jurídica del sacramento, que obliga a unos cónyuges subjetivamente desunidos a mantener, a pesar de todo, el vínculo conyugal. Cabría preguntar si esta insistencia no va unida a una voluntad de mantener el poder del magisterio en materia de moral²³, en especial frente a un derecho conyugal cada vez más laico, como consecuencia de la evolución moderna.

Otra dominante de la reflexión moral en el catolicismo es el recurso a la ley natural, como fuente de ética sexual y conyugal. Hemos visto antes de dónde viene este concepto. Nuestra sensibilidad se resiste ante ello, pues parece conferir a la Iglesia un conocimiento específico, de tipo científico y, por tanto, de valor universal, pero que no se somete a la crítica de las ciencias. La especificidad del conocimiento de la Iglesia es teológica. Si bien es cierto que sólo la Iglesia puede decir cuál es la vocación reservada por Dios al hombre y cuáles son las estructuras antropológicas que presupone esta vocación, no es competencia suya decir cuál es la «naturaleza» del hombre, misión reservada a las ciencias antropológicas. Ahora bien: en el plano de la sexualidad y de la conyugalidad, es cierto que el discurso moral inspirado por la «ley natural» ha perdido credibilidad a los ojos de quienes se niegan a rechazar los conocimientos científicos para salvar la especificidad de la enseñanza moral cristiana. El conocimiento teológico del hombre profundiza y presupone el conocimiento científico, pero no lo elimina.

Las Iglesias de la Reforma. Desde el siglo XVI, la tradición moral de Occidente se ha diversificado. Al dudar de la autoridad de la Iglesia en materia de fe, válida únicamente en la medida en que se acomode a la enseñanza de las Escrituras, la Reforma puso en tela de juicio la autoridad del magisterio en materia de moral. Este hecho se caracterizó por la abolición del celibato obligatorio entre los ministros de la Iglesia, ya que, por una parte, la ley eclesiástica no puede ni debe ocupar el lugar que corresponde a la conciencia de las personas iluminadas por el evangelio, y por otra, era necesario exaltar el papel moralizador que el matrimonio puede tener en la vida social. La crítica al celibato es a la vez teológico-elesiológica (no se puede imponer desde el exterior si Dios no concede esa vocación) y moral (favorece la ociosidad y la inmoralidad se-

²³ «Si alguien afirma que los asuntos matrimoniales no son de la competencia de los tribunales eclesiásticos, sea anatema» (Concilio de Trento, *De sacramento matrimonii*, canon 12: DS 982).

xual). Esta segunda crítica, quizá justificada en su contexto, acabó descalificando de hecho el celibato en las Iglesias protestantes y dificultando en gran manera su comprensión del celibato consagrado. En cualquier caso, no tiene el mismo alcance que la primera, que constituye, en nuestra opinión, un verdadero problema para el debate ecuménico.

La gran estima del matrimonio entre los reformadores va acompañada por una crítica muy fuerte a la doctrina católica del matrimonio-sacramento. Por razones exegéticas (ya en 1518 Erasmo había condenado la traducción del *mysterion* de Ef 5,32 por el *sacramentum* de la Vulgata) y teológicas (el matrimonio pertenece al orden de la creación y no al de la redención)²⁴, la tradición protestante rompe en este punto con la tradición anterior. Pero además de sus razones teológicas, esta transformación obedecía también a causas sociales. Se intentaba conseguir medios más eficaces para luchar contra la plaga de aquella época: los matrimonios clandestinos. Ahora bien: en la doctrina clásica, el consentimiento de los esposos era suficiente para dar validez al matrimonio, que además era indisoluble por ser sacramental. La Reforma hizo más difícil el matrimonio al fortalecer el control de los padres y autorizar la anulación de los matrimonios concluidos sin esta aprobación. Por otra parte, recordó con fuerza que el matrimonio es una estructura de creación de importancia social capital. Por consiguiente, la moral protestante tratará de conceder al matrimonio su valor social, exigiendo leyes públicas para garantizar su protección.

Esta secularización del matrimonio hizo que el tema de la sexualidad se desplazara del terreno religioso, donde suele estudiarse en términos de puro e impuro, de mancha y de misterio fascinante, al terreno moral y social. Como todo el conjunto de la vida, la sexualidad humana es un campo donde se ejercita la vocación humana. Hay que recibirla como un don de Dios, que obliga a utilizarla con la dignidad que se merece el donante. La santificación no se hará en contra de la sexualidad, negándola, sino con ella, moralizándola. En concreto, esta moralización se hará siguiendo las enseñanzas y

²⁴ El matrimonio es «un orden creado, en que se manifiesta el eterno e invariable ordenamiento de Dios», como dice Calvino, *Com. sobre 1 Tim 2, 13*. Y M. Bucer definirá el matrimonio con estas bellas palabras: «El verdadero matrimonio, tal como Dios lo ha instituido... no es más que una sociedad y conjunción del hombre y de la mujer, por la cual se obligan a comunicarse mutuamente en todas las cosas divinas y humanas, durante toda su vida, y a cohabitar juntos haciendo posible el uso de sus respectivos cuerpos cuantas veces lo exija un cariño y amistad cordiales y soberanos» (*Du Royaume de Jésus-Christ* [París-Gütersloh 1954]; el texto está escrito en 1558).

los modelos de la Biblia, considerada, no sin cierta ingenuidad, como inagotable reserva de consejos éticos.

Ante la exigencia de vivir toda su realidad, incluyendo sus elementos «profanos», pensando sólo en la gloria de Dios, el creyente protestante, al no poder encontrar siempre en la Biblia una enseñanza clara, deberá recurrir a su propia conciencia. Ronda el peligro de una moral del escrúpulo o de un repliegue sobre el conformismo legalista.

d) Conclusión.

Como conclusión de este breve recorrido histórico, se puede decir que la tradición cristiana demuestra una actitud ambigua ante la sexualidad. Hay un aspecto negativo: su incapacidad de concebir la sexualidad en forma de cariño, lo que le ha impedido durante mucho tiempo dar al matrimonio una consideración positiva en el orden de la fe. Otro elemento negativo, según nuestro entender, es el vínculo entre la enseñanza de la moral sexual y el ejercicio del poder dentro de la Iglesia. En Occidente, desde finales de la Edad Media, la proclamación de una moral sexual represiva y minuciosa se convierte en instrumento de dominación clerical. Se consolida una eclesiología jerárquica que no puede concebir que el pueblo de Dios tenga algo que decir al magisterio en este terreno de la moral sexual y conyugal. Gran parte de la ambigüedad del discurso de la moral cristiana en este ámbito procede, probablemente, de que muchas veces no es más que la expresión de un poder clerical poco dispuesto al diálogo.

En su lado positivo hay que reconocer que el cristianismo ha significado un progreso. Señalaremos sólo tres aspectos: ha continuado la obra de desacralización de la sexualidad comenzada en Israel; al reinsertar la sexualidad en el horizonte humano, la ha situado en el conjunto de las posturas y posibilidades existenciales y, por tanto, ha tratado de moralizar su práctica subrayando la función estructurante de la pareja. Finalmente, contra el dualismo antiguo, siempre dispuesto a introducirse en el pensamiento cristiano, ha tratado de concebir el cuerpo en el plano de la presencia, como ícono del Espíritu.

3. Perspectivas éticas

a) Significación humana de la sexualidad.

Para la reflexión teológica cristiana, la sexualidad no es un funcionamiento trivial, o higiénico si se quiere, de los órganos sexuales,

ni un placer natural sin consecuencias, ni un trágico enfrentamiento con las fuerzas de la muerte y la abyección, sino que se manifiesta como el lugar de una elección ética difícil, donde se revela, sin duda mejor que en otras partes, la ambigüedad de la existencia humana. El hombre está «destinado» al bien e «inclinado» al mal, como dice Kant. ¿Cómo vivir el reconocimiento real de otro en el momento mismo en que el deseo tiende a una realización ciega? Es cierto que el cristianismo, atento a este aspecto ético, ha estado muy sensibilizado ante los riesgos que la sexualidad hace correr a la relación interpersonal. Hay un dramatismo de la sexualidad de la que el cristianismo ofrece una explicación original: no es fruto de una realidad externa y fatal que se imponga al hombre desde el exterior²⁵ ni consecuencia de un mal uso de la voluntad, sino que procede de una realidad misteriosa que desvía el deseo del hombre y lo pervierte, la codicia. Lo original consiste en reconocer el carácter dramático de la violencia del deseo, fuerza de vida que puede convertirse constantemente en fuerza de muerte, aunque no deba ser considerado como una fuerza fatal. La teología moral cristiana ha relacionado siempre la reflexión sobre la sexualidad con la reflexión sobre el pecado, pues el pecado expresa, paradójicamente, lo anterior a la inocencia y la contingencia histórica del mal, en este caso de la codicia y de la violencia que de él se desprenden. Por eso la sexualidad puede convertirse en el lugar de un reto ético, de una elección de vida, pero siempre que se reconozca previamente el mencionado dramatismo.

Ética y espiritualidad deben ser puestas en estrecha relación. Como dice Pablo, lo que importa, en definitiva, es reconocer que nuestro cuerpo está llamado a convertirse en templo del Espíritu, lugar visible de una presencia que lo atraviesa y le da vida. La reflexión cristiana sobre la castidad no puede orientarse a negar la sexualidad, sino a indicar su significación última, como expresión de un deseo del cuerpo que el cuerpo no puede calmar. Su significación de apertura a un reconocimiento de la irreductibilidad del otro constituye sin duda lo mejor de la enseñanza cristiana sobre la sexualidad humana.

Para la reflexión teológica, el sentido humano de la sexualidad estriba en esta voluntad, renovada constantemente a causa de su fragilidad, de rescatar a la sexualidad de lo indiferenciado o de la violencia cerrada en sí misma, para que se convierta de verdad en signo de la apertura al otro, signo del don del amor.

²⁵ Poder «pánico» de las *Bacantes* de Eurípides.

b) La pareja, una humanidad por hacer.

Prioridad y horizonte. La diferencia sexual puede considerarse como el insoportable índice de una finitud humana que hay que vencer a cualquier precio, por la violencia, la negación o la fusión de identidad en un Todo englobante. Por el contrario, la tradición bíblica habla de esta diferencia, relacionándola con la experiencia de la alteridad del Dios-Otro, en cuanto apertura al sentido mismo de la existencia, a vivir el reconocimiento de la alteridad del otro como posibilidad de crear con él, respetando su misterio último, una historia y un mundo. De lo contrario, esta diferencia corre el peligro de no ser otra cosa que la ocasión de negar la alteridad, entendida como amenaza y como negación de sí.

Las dos tradiciones del Génesis precisan el sentido de esta postura ética. Gn 1, al afirmar simbólicamente la prioridad de la pareja con respecto a los individuos, remite a lo que sirve de base a la posibilidad de la relación: el deseo de Dios de crear un ser a su imagen, como hombre-mujer en relación de deseo y al mismo tiempo irreductibles entre sí. En cada ser humano se oculta esa prioridad estructural de la pareja. Pero Gn 2 dice también que la pareja es historia y riesgo, lengua que compartir y fragilidad que arriesgar. La creación de la pareja es el horizonte del deseo que es preciso admitir venciendo los temores, las violencias o las fascinaciones. Así se perfila una imagen de la pareja, don y búsqueda a la vez, dada en el primer instante de un amor compartido y buscada a lo largo de toda la historia común del hombre y de la mujer.

Al relacionar este amor con el que Cristo tiene a su Iglesia, el autor de la carta a los Efesios quería subrayar sobre todo el don que el hombre y la mujer pueden percibir al reconocerse como pareja; pero iniciaba también una reflexión sobre la responsabilidad de los dos interlocutores en la realización concreta de tal don. Su forma —que responde claramente al contexto cultural— de traducir el amor de Cristo sobre todo en términos de responsabilidad protectora del hombre con respecto a la mujer (5,25ss) y de atención cariñosa (5,29) no es ya normativa para una Iglesia que se sitúa en una cultura totalmente distinta. Pero lo que sigue siendo normativo de la tarea ética, hoy como ayer, es descubrir el sentido que tiene la afirmación de que el amor del hombre y de la mujer representa el amor mismo de Cristo. ¿Qué significan, desde esta perspectiva cristológica, el don y la responsabilidad de ser una pareja? Nos arriesgaremos a resumir la respuesta en tres términos: fidelidad, libertad y conyugalidad.

La fidelidad. El amor de Cristo es fiel. Es definitivo en cuanto que su única garantía es aquel a quien se dirige su amor. Esto significa que la fidelidad, desde una perspectiva cristológica, no es ante todo la fidelidad a un compromiso pasado, que habría que seguir respetando sin tener en cuenta la situación actual. No es tampoco una fidelidad a sí mismo, es decir, al propio desarrollo armónico, prestando más atención a las circunstancias que al otro en sí mismo, al cual sólo se considera como medio u obstáculo para la realización de sí.

La fidelidad puede definirse como común voluntad de un hombre y de una mujer de realizar un proyecto común, suficientemente importante para comprometer sus personas. La perspectiva no se orienta hacia el pasado de un compromiso «sagrado» ni hacia el presente del desarrollo logrado, o frustrado, de una de las partes. Lo decisivo es el futuro, como posibilidad continua de realización del proyecto común. Por eso, en nombre del proyecto adoptado, las partes se declaran dispuestas a confiar y a dejarse interpelar, modificar y transformar mutuamente en favor del proyecto común. La historia sigue abierta, mientras ninguno de los dos participantes renuncie a dejarse motivar por el otro.

Como es obvio, el proyecto es la misma pareja. Los dos esposos se consideran como mutuos testigos en este proyecto de la constitución de su pareja. El uno es para el otro el sentido mismo del proyecto, lo que tiene como objetivo aquello por lo que se compromete y se entrega. En otras palabras: el interlocutor es el sentido mismo del proyecto en cuanto que está unido, comprometido en la realización de la misma historia. Desde esta perspectiva, la pareja no es resultado de un contrato pasado ni confrontación permanente de dos libertades autónomas, sino una realidad nueva, una «persona» nueva que resulta de la comunicación de dos seres que se reconocen mutuamente como promesa y como límite. Es evidente que cuando el don es parcial y limitado no puede bastar para la creación de una comunicación creadora. Por eso la fidelidad debe ser definitiva, sin más garantía que el otro en que se fundamenta.

La libertad. El amor de Cristo es liberador. Contrariamente a lo que se suele pensar en nuestros días, en Cristo la libertad no se opone a la fidelidad. Todo lo contrario, pues la libertad que muestra el evangelio consiste en revelar a los hombres que son objeto de un proyecto de amor de Dios. Cristo lo revela liberando al hombre de todo lo que lo encierra en sí mismo (pasiones, egoísmo, violencia, temor, muerte, todo lo que el evangelio designa con el término «demonio»).

Tal libertad liberadora es la que hace posible que viva la pareja. Liberación de los propios temores, en primer lugar. Cabe, pues, preguntar si hablar de la libertad en cuanto libertad sexual de elegir otros interlocutores distintos del propio cónyuge no expresa muchas veces un miedo real a una relación verdaderamente profunda, porque supone un descentramiento del propio ser y el reconocimiento lúcido de sus límites. Semejante libertad sería indicio de alienación en un temor no vencido. Se podría decir que la primera condición de una relación auténtica es dejarse apaciguar, dejarse liberar por el otro de los propios temores. Lo que, evidentemente, supone un amor duradero.

Además, la libertad de que habla el evangelio es también liberación en el hombre de todo aquello de que es portador. Es revelación por la palabra de amor de todo lo que el hombre está llamado a descubrir en sí como don. Esta libertad hace posible la vida de la pareja, en cuanto lugar privilegiado de esta función liberadora del amor. Por eso el amor supone el tiempo y el espacio, un tiempo y un espacio constituidos por todo aquello que tanto el hombre como la mujer pueden ir descubriendo en el otro. La libertad es escucha paciente y confianza, ya que en el otro se manifiesta el misterio del amor, cuyo fundamento irreductible es Dios mismo. La libertad es también esperanza, pues en esta realidad irreductible existe una profundidad y una creatividad que necesitan mi acogida en la misma medida en que yo necesito acogerlas. Por eso, en el último término, esa libertad lleva consigo una ascesis. No en el sentido de una limitación voluntaria de la práctica sexual en sí misma, sino en el de una atención recíproca y paciente de los cónyuges a lo que hay en ellos, una negativa a reducir a la apariencia la profundidad de sus existencias.

La conyugalidad. El evangelio nos describe a Jesús ejerciendo un ministerio público. Si se rodea de discípulos es para enviarlos a quienes no tienen pastor. No es un mistagogo. El amor de que da testimonio no está reservado a un pequeño grupo selecto ni destinado solamente a algunos iniciados. Por analogía podemos concluir que el amor del hombre y de la mujer no puede agotar su significación en la mera intimidad de su vida en común, sino que debe abrirse a su dimensión social. En este sentido, la conyugalidad del matrimonio es el reconocimiento de la dimensión social del amor²⁶.

²⁶ En nuestro libro, *op. cit.*, 182, hemos propuesto la siguiente definición: «Hay matrimonio cuando un hombre y una mujer deciden libremente inscribir su relación amorosa en el tiempo y en el espacio social y demuestran esta decisión comprometiéndose públicamente el uno con el otro; en contrapartida, el

con sus dos elementos de compromiso social de la pareja y compromiso de la sociedad para con la pareja. El primer elemento supone la convicción de los esposos de que lo más privado y más íntimo de la relación humana, lo que no se intercambia más que en el secreto de una relación privilegiada, para ser fecundo debe inscribirse en un espacio y un tiempo, es decir, en un proyecto social. Casarse es reconocer que el amor tiene una fecundidad que desborda a los esposos. Un signo de esta fecundidad, aunque no el único, es el hijo.

El segundo elemento significa que la sociedad, comprometiéndose con el matrimonio, reconoce su importancia, en cuanto que esta estructura de la pareja es indispensable para su propia supervivencia. La sociedad no es una agrupación de individuos, sino de grupos familiares constituidos a partir del matrimonio. Al comprometerse a reconocer a la pareja como una realidad fundamental, la sociedad evita que lo conyugal y lo sexual se vean reducidos a las meras categorías de lo político o de lo económico.

Desde nuestra perspectiva cristiana, la conyugalidad es una traducción en la vida de la pareja humana del sentido del amor de Dios en Cristo, como alianza que quiere establecer con todos los hombres, significándola en cada hombre en concreto. La eucaristía, que es a la vez el encuentro más personal del amor de Cristo con cada persona y el don que constituye a la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, comunidad del Espíritu, expresa el sentido de este amor. El matrimonio puede convertirse en el lugar de superación de la nefasta oposición entre derechos del individuo y derechos de la colectividad, entre la intimidad de la pareja, donde sólo habría espontaneidad, y el anonimato de lo social, donde sólo habría imposición y ley. En el matrimonio, por analogía con la Iglesia, el amor se experimenta como fuente real de la vida social, como núcleo de una creatividad que supera ampliamente sus beneficiarios conscientes. En este sentido puede decirse que la pareja conyugal es la estructura fundamental y ejemplar de la sociedad, la cual, más que estructurar a la pareja, es estructurada por ella. Una de las tareas éticas urgentes es, sin duda, luchar para que no se confundan estos planos, reduciendo la pareja y su creatividad a un mero engranaje del orden social, cuando debe ser su libre fuente. Por eso la ética cristiana ha defendido siempre la conyugalidad y pide a la sociedad que la proteja e incluso que la favorezca.

grupo social de que forman parte les reconoce como tales y se compromete con ellos».

c) El placer y el don.

Si, como hemos visto, la sexualidad es ambigua, aparece también como una realidad que hay que conquistar constantemente frente a lo que constituye su opacidad primordial. El proyecto de la pareja es también hacer posible que la sexualidad sea, en cierta forma, más ligera, que sirva de transparente para la diaphanía de las presencias. Se trata de acoger en el cuerpo del otro el misterio de su presencia, sin por ello descuidar ni negar el peso real de nuestros enraizamientos corporales. Tanto menos cuanto que es precisamente este peso el que brinda la ocasión de hacer retroceder, por un juego inventivo, los límites en que nos encierran nuestros temores y perezas. La sexualidad es la prueba de la corporeidad en cuanto límite y desaffo. Por ella, la pareja puede perderse en la insignificancia y el embrutecimiento, y por ella puede también experimentar la no conformidad del deseo con las reglas y leyes de la existencia presente.

La fuerza del deseo puede convertirse en juego, ese juego erótico que protege a la pareja del estancamiento en la rigidez de una relación sin alegría, sumida en la rutina. Es cierto que también puede degenerar en violencia. Tal es la ambigüedad del placer. Si la moral cristiana ha mostrado siempre desconfianza hacia el placer es porque éste puede buscarse únicamente para afirmar contra otro, negado como persona y objetivado en cuanto instrumento de placer, una voluntad propia de romper los límites de la corporeidad. El placer puede darse como afirmación ilusoria de uno mismo contra la muerte, como intento de protegerse, en perjuicio de otro, contra lo que recuerda el destino precario de toda existencia humana. Pero este peligro, muy real en estos momentos en que impera una ideología del placer ilimitado que niega toda temporalidad y, por tanto, todo proyecto, no debe situar a la moral cristiana en la postura que tantas veces ha mantenido por una grave confusión entre espiritualidad y temor inconsciente al deseo.

Una de las grandes tareas éticas del cristianismo contemporáneo consiste en hallar una auténtica espiritualidad del placer erótico. Para ello será preciso inscribir esta búsqueda en el marco de la antropología bíblica que hemos descrito antes. El cuerpo indica la precariedad, el límite, pero también «el Espíritu» al que sirve de templo, el don de una vida que no posee ni domina, pero de la que puede disfrutar. El placer del cuerpo se convierte en signo del don de la vida que vence a la muerte y a la insignificancia. Signo de un deseo de vivir que el hombre no puede apaciguar sino renunciando a imaginarlo él mismo para dejar que se abra en presencia del otro.

Este gusto por la vida, atestiguado por el placer, es en el hombre la huella de una palabra que le sirve de fundamento y que él no posee, de la palabra «que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17).

El placer, y, en concreto, el sexual, por implicar una relación inmediata con el cuerpo de otro, abre al hombre y a la mujer a la conciencia de la profundidad última de su existencia, que es de orden espiritual. En la experiencia del amor, que es a la vez encuentro de los cuerpos y aproximación a un misterio de las personas que no resuelve la satisfacción sexual, el hombre y la mujer pueden descubrir que el espíritu sólo es acogido de verdad cuando el espesor carnal de la existencia no se niega, sino que se celebra. El otro es el cuerpo próximo y el misterio irreductible de la presencia. El otro se convierte así en posibilidad de admiración cuando al ser humano le llega algo que no le pertenece, que viene del otro y que rompe el círculo de lo útil para llevarlo al mundo de la gratuidad y de la polisemia. El mundo aparece en su profundidad como dado sin condición previa ni otra finalidad que servir de alegría para quien sabe no adueñarse de él, sino reconocerlo y celebrarlo.

La experiencia de la sexualidad es característica, en sus fracasos y en sus éxitos, de todo lo que entra en juego en las relaciones del hombre consigo mismo, con el otro, con el mundo y con Dios. La diferencia sexual no es un accidente desgraciado que se pueda corregir con una espiritualidad sana, sino la condición misma del descubrimiento, en el frágil placer que permite, de que toda vida verdadera viene de otra parte, del encuentro con el otro. Esta experiencia, precisamente porque reclama el reconocimiento del límite, puede invertirse y transformarse en violencia, en manipulación, en temor o en rechazo. Pero también puede, gracias a Dios, convertirse en reconocimiento de que el cuerpo del otro es un signo que hay que descifrar, una espera que hay que percibir, un don que hay que aceptar y una presencia que hay que acoger. Aquí, la ética se convierte en admiración, el deber en agradecimiento y la obligación en promesa.

BIBLIOGRAFIA

1. *Perspectiva antropológica*

- R. Bastide, *Sexualidad entre los primitivos*, en *Estudios sobre sexualidad humana* (Madrid 1967).
 G. Bataille, *L'érotisme* (París 1957).
 F. A. Beach, *Conducta sexual* (Barcelona 1969).
 S. de Beauvoir, *El segundo sexo* (Buenos Aires 1965).
 P. Beltrão, *Sociología de la familia contemporánea* (Salamanca 1975).
 F. Chirpaz, *Le corps* (París 1969).
 F. David, *Psychanalyse et famille* (París 1976).
 M. Douglas, *De la souillure* (París 1971).
 F. Duyckaerts, *La formation du lien sexuel* (Bruselas 1964).
 S. Freud, *Más allá del principio del placer; El malestar de la cultura; La moral «cultural» y la nerviosidad moderna; La teoría de la libido*, en *Obras completas I-III* (Madrid 1974).
 Id., *Introducción al psicoanálisis* (Madrid 1984).
 Id., *Totem y tabú* (Madrid 1983).
 A. Hesnard, *Traité de sexologie* (París 1959).
 A. Jeannière, *Antropología sexual* (Barcelona 1966).
 C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona 1981).
 Id., *Anthropologie structurale* (París 1958).
 B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (Londres 1927).
 H. Marcuse, *Eros y civilización* (Barcelona 1968).
 H. Schelsky, *Sociología y sexualidad* (Barcelona 1962).
 L. Vincent Doucet-Bon, *Le mariage dans les civilisations anciennes* (París 1975).

2. *Perspectiva teológica*

- A. Ancel, *Evangelio, amor y fecundidad* (Salamanca 1973).
 H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (Zurich 1967).
 K. Barth, *Dogmatique. III: L'œuvre de la création* (Ginebra 1960).
 M. Bellet, *Realidad sexual y moral cristiana* (Bilbao 1973).
 J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (París 1948).
 G. Crespy, *El matrimonio* (Bilbao 1969).
 J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile* (Brujas 1959).
 P. Evdokimov, *La mujer y la salvación del mundo* (Salamanca 1980).
 Id., *Sacramento del amor. Misterio conyugal ortodoxo* (Barcelona 1966).
 E. Fuchs, *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Ginebra 1979).

- B. Häring, *Atención pastoral a los divorciados y a los casados inválidamente: «Concilium»* 55 (1970) 283-291.
 E. Hillman, *El desarrollo de las estructuras matrimoniales cristianas: «Concilium»* 55 (1970) 183-197.
 Pablo VI, *Humanae vitae: AAS* 60 (1968) 481-503.
 H. Rondet, *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962).
 E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968).
 R. N. Soulen, *Matrimonio y divorcio. Un problema de interpretación del NT: «Selecciones de Teología»* 9 (1970) 249-257.

3. *Perspectiva histórica*

- J. M. Aubert, *La Iglesia y la promoción de la mujer* (Bilbao 1970).
 A. Bieler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste* (Ginebra 1963).
 K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (París 1968).
 L. Capezzuoli/G. Cappabianca, *Historia de la emancipación femenina* (Buenos Aires 1966).
 H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce* (París 1971).
 C. Dunstan, *Desarrollo actual de la teología del matrimonio en las Iglesias de comunión anglicana: «Concilium»* 55 (1970) 292-300.
 E. Gossman, *La mujer en la Iglesia y en la sociedad* (Madrid 1967).
 J.-E. Kerns, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité* (París 1966).
 J. T. Noonan, *Contraception et mariage* (París 1969).
 E. Westermarck, *Histoire du mariage* (París 1934).

4. *Perspectiva ética*

- A. Adam, *La primacía del amor. Un intento para dar su justo valor a la moral sexual dentro del código moral* (Madrid 1962).
 R. Allers, *Pedagogía sexual* (Barcelona 1965).
 J. L. Aranguren, *La comunicación humana* (Madrid 1967).
 A. Berge, *La educación sexual y afectiva* (Barcelona 1968).
 M. Bonaparte, *La sexualidad en la mujer* (Buenos Aires 1961).
 M. Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires 1956).
 R. Camacho, *Moral íntima de los cónyuges* (Madrid 1966).
 P. Chauchard, *El equilibrio sexual* (Barcelona 1955).
 A. Comfort, *La sexualidad en la sociedad actual* (Buenos Aires 1966).
 G. Durand, *Éthique de la rencontre sexuelle* (Montreal 1971).
 J. Ford/G. Kelly, *Problemas de teología moral contemporánea* (Santander 1964).

- C. Geets, *Psicoanálisis y moral sexual* (Madrid 1973).
 J. M. Lahidalga, *La conciencia individual y la regulación de la natalidad*: «Lumen» 18 (1969) 26-45.
 E. Müller, *Educación sexual* (Salamanca 1968).
 L. Rossi, *Morale sessuale in evoluzione* (Turín 1967).
 B. Russell, *Le mariage et la morale* (París 1967).
 B. Straling, *Sexualidad, ética y educación* (Barcelona 1973).
 J. F. Thiel, *La antropología cultural y la institución del matrimonio*: «Concilium» 55 (1970) 170-182.
 A. Valsecchi, *Nuevos caminos de la ética sexual* (Salamanca 1974).
 Id., *Regulación de los nacimientos y diez años de reflexión teológica* (Salamanca 1968).
 M. Vidal, *Moral del amor y la sexualidad* (Salamanca 1971).
 Id., *Moral y sexualidad prematrimonial* (Madrid 1971).

II

SITUACIONES SEXUALES ESPECIALES

[XAVIER THÉVENOT]

1. Ejes metodológicos

Para realizar un examen ético de situaciones sexuales específicas, como las relaciones genitales precoces, la cohabitación juvenil, la homosexualidad, los métodos anticonceptivos y el aborto, hay que aclarar antes la metodología utilizada. En efecto, quien reflexiona sobre estas situaciones se encuentra inmediatamente implicado. Su propia historia sexual, sus transgresiones pasadas, sus temores o sus ansias más o menos conscientes, sus condicionamientos económicos y culturales... intervienen ocultamente en la elaboración del juicio, quizá más que en otros ámbitos de la moral. Por eso el moralista debe estar convencido de que su discurso sobre la sexualidad sigue siendo en parte ideológico, es decir, caracterizado por una economía mal aclarada de fuerzas impulsivas y sociales. ¿Quiere esto decir que esté condenado al silencio o a la imposibilidad de elaborar normas éticas que puedan dar alguna luz a los hombres de hoy? Creemos que no. Pero el teólogo moralista deberá reconocer que su discurso moral puede estar afectado por la relatividad de sus condiciones de enunciación en el tiempo y en el espacio.

a) Un falso dilema.

Para tratar adecuadamente las situaciones sexuales específicas debemos evitar dos tentaciones metodológicas: la tentación del método deductivo y la del método inductivo.

Callejón sin salida del método deductivo. El método deductivo consiste en elaborar la reflexión ética partiendo de perícopas bíblicas o de extractos de la tradición que hablen explícitamente del problema sometido a examen. Por ejemplo, si se estudia el problema de la homosexualidad, se buscan en la Escritura todos los pasajes que traten de las relaciones genitales unisexuadas y se concluye con una condena global de las personas que practican la homosexualidad. Por varias razones, este método sólo puede llevar a errores o a callejones sin salida en la reflexión ética.

En primer lugar hay que señalar que ciertos problemas rela-

cionados con la sexualidad no han sido tratados nunca por la Escritura ni por la tradición eclesial. Pensemos, por ejemplo, en la reimplantación en el útero materno de un huevo humano obtenido por fecundación *in vitro*. El estudio de la tradición muestra que también los primeros cristianos se vieron obligados a elaborar una reflexión ética sobre algunos problemas de los que la Biblia guarda un silencio total: así ocurrió con la reflexión sobre el aborto.

En segundo lugar, el método deductivo puede transformar la fe cristiana en una religión del libro. Se olvida entonces que la ética es el intento, continuamente renovado, de vivir a imitación del Resucitado en la complejidad y el antagonismo de las situaciones, con todas sus oscuridades y ambivalencias. Según una ética cristiana bien entendida, no se trata de huir de la responsabilidad humana refugiándose en normas librescas, en vez de afrontar las situaciones en toda su crudeza.

En tercer lugar, y en el mismo sentido, un método deductivo puede encerrarse en la universalidad de los principios abstractos. En tales condiciones, el que discierne es incapaz de tomar en serio la particularidad y la singularidad de las situaciones. Estas, referidas precipitadamente a las exigencias universales de los preceptos, dejan de ofrecer al observador sus significaciones profundas.

Riesgos ideológicos de la inducción. ¿Es posible huir de estos errores o de estos riesgos mediante un método inductivo? Probablemente sí, pero para caer en otros peligros igualmente graves. El método inductivo trata de explorar la realidad de las situaciones en toda su complejidad antes de acudir a los juicios de valor, bíblicos o tradicionales, cuando existan. Aquí entran en juego las ciencias humanas que permiten realizar una lectura profunda de las conductas. Pero, al sumergirse en el análisis de lo «real», el moralista corre el riesgo de encerrarse en el mero análisis de la singularidad. Olvidando la universalidad de la palabra de Dios y de ciertas dimensiones humanas, se siente inclinado a utilizar los datos científicos, y sobre todo la estadística, como fuente única, e inconfesada, de normatividad ética. Ahora bien: un hecho no puede ser nunca normativo por su mera facticidad¹. Además, el método inductivo puede embotar «la espada de la palabra de Dios» (Heb 4, 12) y llevar a una lectura de la Escritura y de la tradición al servi-

¹ Muchas veces oímos decir: «Las estadísticas demuestran que muchos adultos se masturban, luego la masturbación es normal, es decir, no plantea ningún problema ético». Conviene no confundir las dos acepciones del término «normal», que designa tanto lo que es estadísticamente frecuente como lo que es normativo.

cio ideológico de las conductas o de las normas establecidas. Una moral puramente inductiva acabaría acomodándose a la «sabiduría del mundo» (1 Cor 1) y llevaría finalmente al situacionismo, que es siempre fuente de injusticia y de violencia.

b) Espiral de interpretaciones.

En realidad, una verdadera reflexión ética debe abandonar este falso dilema metodológico entre inducción o deducción. La epistemología contemporánea² ha mostrado con claridad que el saber se elabora siempre a través de los lazos hermenéuticos: lazos entre el sujeto y el objeto, entre la experiencia y las normas, entre la Escritura y la tradición, entre la ética instituida y los saberes científicos... Es inútil querer prescindir de estos círculos hermenéuticos. No hay que olvidar nunca que los «hechos son hechos» y que no existe un acceso mágico y directo a un sentido último de la Escritura. El juicio ético se realiza en una espiral de interpelaciones mutuas de los «hechos» y de la palabra revelada. Ésta no se puede interpretar más que a partir de los hechos, pero estos últimos sólo pueden adquirir sentido cristiano si partimos de la precomprensión que nace de la Biblia y de la tradición. Estos breves comentarios nos permitirán situar, en las páginas que siguen, los papeles respectivos de la Escritura, de la tradición y de las ciencias.

La Escritura: el criterio de la «agape». La Escritura no se puede utilizar como una colección de versículos que contienen recetas éticas, sino, según hemos indicado en el capítulo anterior, como el lugar al que el cristiano vuelve constantemente «para reconocer su identidad» y su vocación divina. El recurso a la Biblia como *norma normans* tiene la misión de mostrar en qué medida una determinada conducta sexual está en conformidad con la *agape*, es decir, con la acogida del reino inaugurado en Jesús de Nazaret³.

La tradición: normas situadas. Las normas éticas de la tradición se utilizarán como huellas históricas de las respuestas que han dado los cristianos del pasado al problema de su realización como hombres libres que se someten al señorío de Cristo. Por eso estas normas constituyen fuentes de inspiración para el comportamiento cristiano de hoy, lo que no quiere decir que no deban estar perfectamente situadas históricamente. Son fuente de inspiración en la

² Cf., por ejemplo, E. Morin, *La méthode. I: La nature de la nature* (1977) *passim*.

³ Pueden verse informaciones más amplias sobre el uso de la Escritura en la ética en H. Schürmann, en DC (7-21 septiembre 1975) 761-766.

medida en que indican en qué dirección los cristianos que nos han precedido intentaron, bajo la acción del Espíritu, actualizar plenamente su imagen de hijos de Dios. Pero estas normas deben estar *situadas*, pues la búsqueda de Dios por estos cristianos se hizo en una coyuntura social, con frecuencia muy diferente de la nuestra, y la búsqueda moral suele estar jalonada de errores o incertidumbres. El problema de utilizar correctamente la tradición es especialmente difícil cuando se trata de situaciones sexuales concretas. Sin embargo, es probable que la constancia de una norma a través del espacio y del tiempo constituya un criterio bastante seguro sobre la validez actual, sobre todo si la conducta regulada tiene graves consecuencias. Así, se debe considerar que la norma «harás todo lo que esté en tu mano para evitar el aborto», mantenida constantemente a través de los siglos, concuerda plenamente con la palabra de Dios⁴.

Los datos científicos y el desplazamiento del esfuerzo ético. En cuanto a los datos científicos, es importante captar cuál es su puesto, sobre todo en los problemas sexuales que vamos a considerar. Recordemos que la ciencia no hace recomendaciones. Sólo indica las realidades que debe tener necesariamente en cuenta el esfuerzo ético de humanización. No obstante, pueden lograrse varias ventajas con la utilización de las ciencias humanas en moral sexual. En primer lugar será más fácil ver *lo que hay de voluntario* y de involuntario en las conductas sexuales y afectivas. De esta manera se comprenderá mejor la responsabilidad del sujeto y se evitará imponerle deberes imposibles o ilusorios. No hay que olvidar que el límite de los deberes está constituido, en una persona, por el límite de sus poderes. Por ejemplo, el estudio del inconsciente obligará a reconocer que en muchas conductas sexuales hay una auténtica carga pulsional sobre la que la voluntad del sujeto es totalmente impotente. Así, sería poco oportuno, desde un punto de vista pastoral, exigir a un sujeto de sexualidad compulsiva que se haga inmediatamente continente.

De la misma manera, la lectura científica de las conductas sexuales llevará muchas veces a un desplazamiento del esfuerzo ético. Las ciencias humanas han adquirido las dos certezas siguientes:

— Una conducta sexual está generalmente *sobredeterminada*,

⁴ Señalemos que, a los ojos de un católico, el apoyo explícito ofrecido por el magisterio a una norma será un criterio importante para dejarse interpelar por dicha norma. Sobre la criteriología de los documentos magisteriales, cf. Y. Congar, *La foi et la théologie* (1962) 142-166; trad. española: *Fe y teología* (Barcelona 1981).

es decir, «remite a elementos inconscientes múltiples que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales posee, en un nivel determinado de interpretación, su propia coherencia»⁵. Esto quiere decir que, en la mayoría de los casos, es inútil querer señalar *la* causa de una conducta sexual: esta última es siempre fruto de una libertad marcada por una red de condicionamientos fisiológicos, psíquicos y sociales. En este sentido parece aconsejable no dejarse fascinar por el aspecto fenoménico de la conducta, sino captar esta última como «síntoma» de una realidad psicosocial muy compleja. Finalmente, casi siempre es necesario comenzar la reflexión ética estableciendo una *tipología* que tome nota de la polisemia de las conductas. Por ejemplo, no existe una cohabitación juvenil o una homosexualidad, sino tipos diversos de cohabitación y de homosexualidad cuyas significaciones psíquicas y sociales son bastante diferentes.

— Las realidades sólo existen *dentro de sistemas*, es decir, dentro de conjuntos de elementos que entran en interacción mutua. En un sistema, la modificación de un elemento provoca necesariamente la modificación de los otros elementos. En el campo concreto que nos ocupa, esto significa que toda conducta sexual forma un sistema con las relaciones entre el sujeto y la agresividad, la autoridad, el dinero, la ideología dominante, la clase social a que pertenece, etc. Cuando se reflexiona sobre un problema sexual concreto, como la cohabitación juvenil o el aborto, es inútil hacerlo desde una perspectiva simplemente sexológica y puramente intimista. Sería condenar a la ética a una ausencia total de pertinencia. Es fácil imaginar la complejidad de la reflexión ética y del esfuerzo pastoral, pues siempre habrá que situar la conducta sexual en la dinámica social en que vive el sujeto, así como en el conjunto de la organización psicoafectiva de la persona, captada ella misma en la singularidad de su historia.

c) Significaciones y consecuencias de las conductas sexuales.

En definitiva, los logros de las ciencias permiten responder mejor a la pregunta central de todo discernimiento ético cristiano: ¿es acorde una determinada conducta sexual con el sentido del hombre promovido por el evangelio? Ésta es la pregunta que intentaremos responder con respecto a cada una de las situaciones sexuales. Pero para que la respuesta tenga alguna posibilidad de ser justa es im-

⁵ J. Laplanche y Pontalis, artículo *Surdétermination*, en *Vocabulaire de la psychanalyse* (1971).

portante dar a la palabra «sentido» las dos acepciones (significación y dirección) que posee en algunas lenguas. El problema se desdobra en los siguientes interrogantes, que nunca deben separarse, so pena de caer en una pura moral de la intención:

— ¿Qué *significación* reviste una determinada conducta a los ojos del sujeto o del grupo? Una conducta sexual es siempre una forma (a veces desviada) de tomar la palabra. Los conocimientos psicoanalíticos y sociológicos constituyen en este sentido una ayuda muy valiosa para captar las significaciones latentes en las conductas.

— ¿Qué *dirección* sigue la conducta a corto y a largo plazo, desde un punto de vista individual y desde un punto de vista *colectivo*? La respuesta a esta pregunta evita que nos encerremos en la singularidad de las intenciones y de las situaciones y permite desenmascarar las ilusiones de las evidencias subjetivas inmediatas. Hace ver que las conductas sexuales tienen consecuencias sociales a veces considerables que escapan con frecuencia a la vista de sus autores. Aquí es precisamente donde las normas instituidas que el moralista encuentra en su camino pueden ser de gran ayuda para evitar la estrechez de juicio. Estas normas constituyen otras tantas advertencias de nuestros predecesores sobre las consecuencias humanas de tal o cual conducta. Por ejemplo, es posible considerar que las múltiples advertencias de la tradición, en contra de los métodos anticonceptivos, son fruto de tabúes o de confusos miedos inconscientes, pero también se puede pensar que los cristianos del pasado habían comprendido de algún modo que los métodos anticonceptivos no son nunca una práctica anodina. El moralista contemporáneo deberá, pues, realizar un profundo examen crítico antes de aceptar los estereotipos contemporáneos que dominan las prácticas anticonceptivas.

Éstos son los principales ejes metodológicos que van a orientar nuestra reflexión sobre algunas situaciones sexuales específicas. Pero antes de examinarlas brevemente, es importante recapitular algunos resultados científicos y sus consecuencias para la reflexión ética.

2. Datos científicos e implicaciones éticas⁶

a) Sexualidad y genitalidad.

La sexualidad *no se reduce a la genitalidad*, es decir, a la práctica de lo que asegura el funcionamiento de los órganos genitales.

⁶ No vamos a repetir aquí las tesis expuestas en la colaboración anterior (pp. 376ss), que aceptamos plenamente.

La biología ha demostrado que el ser humano está dotado de una dimensión sexual desde su fecundación, mucho antes de la existencia de los órganos genitales. Además, el psicoanálisis ha revelado que la sexualidad, en cuanto serie de excitaciones placenteras que aparecerá más adelante en los preludios amorosos, está presente desde los primeros instantes de la vida del recién nacido. Por eso hay que afirmar que toda relación humana con las cosas, con las personas y con las imágenes de Dios es sexuada, aun cuando ninguna de estas relaciones se reduzca al sexo. Esto significa que es un error juzgar la calidad ética de la vida sexual de una persona teniendo en cuenta sólo sus conductas genitales. Existen, por ejemplo, relaciones educativas perfectamente continentales⁷ que son moralmente malsanas porque utilizan el deseo sexuado para dominar al alumno. La castidad como regulación humanizante de la sexualidad se extiende, por tanto, al ámbito de todas las relaciones humanas, incluyendo la vida mística, y no sólo, como se cree con demasiada frecuencia, a la mera regulación de los gestos propiamente eróticos.

b) Desarrollo y complejidad de la organización psicosexual.

La sexualidad humana no debe considerarse como un *instinto* sin fisuras, de origen puramente biológico y predeterminado, para lograr un interlocutor del sexo opuesto. Siguiendo los análisis freudianos que parecen explicar convincentemente la realidad, hay que considerar la sexualidad como una *organización* relativamente lábil de *pulsiones parciales* que tienden a satisfacerse con objetos parciales. Esta organización se pone en marcha poco a poco a través de una historia, tumultuosa por lo general, que ocupa los primeros años de la vida y pasa por varias etapas: fase oral, anal, fálica, de latencia y genital. Aunque acabe adquiriendo cierta estabilidad que le da el aspecto de un instinto consistente, la organización psicosexual puede sufrir muchas veces transformaciones profundas que suponen una vuelta hacia una fase menos adulta. Todo esto significa que la sexualidad de cada uno no es un estado, sino un proceso formado por progresos, fijaciones y regresiones. Conviene saber, sobre todo, que cuando una personalidad es sometida a dura prueba, su sexualidad tiene tendencia a volver espontáneamente a una fase de su historia en que sufría menos frustraciones. Por ejemplo, vemos cómo algunas personas que sufren un grave revés profesio-

⁷ Es continente una persona o una conducta que se abstiene de todo placer *orgásmico* voluntariamente provocado.

nal vuelven a una práctica masturbatoria de tipo infantil. De estos datos antropológicos se pueden extraer algunas conclusiones éticas:

— Muchas conductas sexuales objetivamente poco satisfactorias son conscientes, pero no voluntarias. Así ocurre con las conductas de búsqueda de numerosos homosexuales o también con los problemas de relación en las parejas heterosexuales. No se debe confundir lo que es fruto de un problema psicosexual, de causas más o menos desconocidas, y lo que es fruto de la voluntad pecaminosa de negar el reino de Dios.

— Aun cuando las fases de la evolución de la sexualidad se hayan desarrollado relativamente bien, nunca están totalmente superadas. Por consiguiente, las múltiples pulsiones parciales siguen ejerciendo sus presiones, lo que explica la semejanza entre lo normal y lo anormal⁸. El moralista deberá tener presente que en toda sexualidad existen «extravagancias», fallos y pulsiones que no llegan a sublimarse. La moral cristiana, para ser realista y admisible, no debe comportarse como si, en alguna parte, existiera una sexualidad perfectamente lograda. Quizá deba aceptar esta observación de Freud: «Debemos contar con la posibilidad de que en la naturaleza del impulso sexual haya algo que vaya contra la realización de la satisfacción completa»⁹.

— La organización psicosexual se hace a veces en condiciones tan poco satisfactorias, que no es raro que el sujeto quede marcado por una organización atípica e irreversible. Muchas personas descubren un día que están estructuradas de forma homosexual o transsexual o pederástica. La ética cristiana debe tomar en serio la irreversibilidad de estas estructuras y recordar que la santidad, es decir, la aceptación del Resucitado en el Espíritu, no implica que se haya alcanzado la perfección humana. Se puede tener una sexualidad marcada por una inmadurez insuperable y, con ayuda de Dios, ser santo. En materia de sexualidad, el esfuerzo de moralización no pasa necesariamente por el logro de la «normalización». ¿Quiere esto decir que es absurdo, como dicen muchos de nuestros contemporáneos, hablar de normalidad o de normatividad sexual? Creemos que no. De hecho, cuando se inicia un esfuerzo ético, se tiene cierta idea de un estado de vida más humano que se presenta ante nosotros como una norma para la regulación de nuestro compor-

⁸ Freud dice: «Las diferencias que separan lo normal de lo anormal sólo pueden estar en la intensidad relativa de los diferentes componentes constitutivos del impulso sexual y en el papel que desempeñan a lo largo de su desarrollo» (*Trois essais sur la théorie de la sexualité* [1962] 183).

⁹ Freud, *La vie sexuelle* (1969) 64.

tamiento. El mundo de la sexualidad no escapa a esta regla ética. Vamos a ofrecer, sin justificarlos, los criterios de una sexualidad que se podría considerar como normativa¹⁰, criterios que se desprenden de las investigaciones antropológicas y de los datos bíblicos.

3. Criterios para una sexualidad normativa

Una sexualidad normativa debería hacer posible:

— La integración de los impulsos parciales bajo el primado de la zona genital.

— El acceso del sujeto a una relación objetual¹¹ que reconozca el principio de realidad en sus dimensiones social e individual:

social: el sujeto es capaz de integrar su vida sexuada en la sociedad;

individual: se reconoce al interlocutor en su falibilidad.

— La unión global de las corrientes de ternura y de sensualidad.

— La capacidad de integrar las dimensiones perversas de la personalidad en la preparación de un acto heterosexual capaz de producir un disfrute real.

— La capacidad de actualizar la función procreadora de la genitalidad¹².

— Una organización psicosexual que sea testimonio de un desprendimiento suficiente de los objetos edípicos. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en dos signos: la aceptación existencial de los dos «bloques de la realidad» constituidos por la diferencia de los sexos y la de las generaciones; la posibilidad de reconocer al otro como semejante y diferente a la vez.

— La capacidad para no pretender el «todo e inmediatamente» que «desea» el narcisismo primario; esto significa que un deseo sexuado que se humaniza intenta asumir la lentitud del tiempo y se hace capaz de una fidelidad creadora.

— Una ausencia de ansiedad, que da al sujeto un sentimiento de libertad interior suficiente.

¹⁰ Las justificaciones antropológicas y teológicas de estos criterios se encuentran, al menos en el caso de algunas de ellas, en el capítulo anterior.

¹¹ Es decir, una relación que existe entre el sujeto y un objeto exterior al mismo; dicho «objeto» puede ser una persona.

¹² Como es obvio, este criterio no sirve cuando la esterilidad es consecuencia de la edad.

Sobre el horizonte de la normatividad sexual así definida se elaborará más adelante el discernimiento ético con respecto a ciertas situaciones sexuales. Pero en la línea del capítulo precedente, que muestra que el ser humano sólo puede humanizarse si él mismo y su red de relaciones promueven la diferencia sexual vivida en el horizonte de la semejanza, ya podemos elaborar una norma que servirá para juzgar de la calidad ética de las prácticas sexuales: es anormal toda conducta sexual o sexual que se base en una negación del movimiento de diferenciación. De forma más positiva, y para recoger el uso tradicional del término castidad, calificaremos de casta a toda persona¹³ que, bajo el impulso reconocido del Espíritu¹⁴, intenta vivir su sexualidad de tal forma que le permita construir sus relaciones con el cosmos y con los demás en el reconocimiento de las diferencias que la constituyen¹⁵.

4. La masturbación

La masturbación solitaria, acto por el que una persona se procura el placer del orgasmo, está siendo objeto de una valoración radicalmente nueva por parte de nuestros contemporáneos. De una condenación muy severa se ha pasado a una actitud de tolerancia y hasta de valoración positiva¹⁶. La masturbación, se dice, sería una fase obligada y normal de la maduración del adolescente y, en el adulto, permitiría una sana liberación de la tensión sexual, así como el acceso a un erotismo más perfecto en la vida conyugal. ¿Qué pensar de esta evolución y qué juicio ético se puede pronunciar sobre la práctica masturbatoria?

a) Razones a favor y en contra.

Comencemos recordando algunas de las razones por las que los teólogos moralistas del pasado consideraron, de forma casi unánime, que la masturbación era materia de pecado grave¹⁷. Muchos de ellos

¹³ Cualquiera que sea su estado civil (matrimonio, celibato, divorcio) y su organización psicosexual (heterosexual, homosexual, obsesiva...).

¹⁴ Cuando la persona se reconoce cristiana.

¹⁵ Para la explicación de esta afirmación, me permito remitir a mi obra *Repères éthiques pour un monde nouveau* (1982) 44-54. Subrayemos simplemente que la etimología latina muestra a las claras que a la palabra casto (*castus*) se opone la palabra incestuoso (*incastus*). El esfuerzo por conseguir la castidad consiste, por tanto, en salir de la indiferenciación incestuosa originaria con la ausencia de alteridad espacio-temporal y de las mediaciones que ésta implica.

¹⁶ Cf. la revista «Communications» 35 (1982): *Sexualités occidentales*.

¹⁷ Puede verse un resumen de la historia de la teología moral de la masturbación en el artículo de A. Plé, *Masturbation*, en *Catholicisme* (París 1978).

se apoyaron en tres pasajes paulinos que condenan la impureza (*akatharsia*) (1 Cor 6,9-10; Ef 5,4; Gál 5,19-21). Pero los exegetas de hoy coinciden en que estas pericopas no tratan explícitamente de la masturbación. El Antiguo Testamento también parece abstenerse de juzgar esta práctica sexual¹⁸. En todo caso, cabía pensar que las reglas de purificación sobre la eyaculación nocturna (Lv 15, 16) debían aplicarse a la masturbación¹⁹. De hecho, la Escritura pide que se huya de todo desenfreno, de toda negativa a vivir la *agape* en la puesta en práctica de la sexualidad. Sigue en pie el problema de si la práctica masturbatoria constituye una negación de la *agape*.

La tradición en su conjunto así lo ha pensado, al menos según el orden moral *objetivo*. Su reflexión ha utilizado en la mayoría de los casos el silogismo siguiente: la sexualidad tiene como fin primero la procreación. Es así que la masturbación es estéril. Luego la masturbación es un acto intrínsecamente desordenado y constituye un pecado grave si se practica con plena libertad. El documento *Persona humana*, escrito por la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre «ciertos problemas de ética sexual», afirma, prolongando la línea tradicional: «... el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente su *finalidad*. De hecho, no responde a la relación sexual requerida por el orden moral, que realiza el sentido *integral* de un *don* recíproco y de una *procreación* humana en el contexto de un *amor* verdadero»²⁰. Este texto del magisterio adopta el argumento de la esterilidad, pero añade el de la ausencia de don y de amor, subrayando así la carencia relacional del acto. Se perfila aquí una problemática más personalista, inspirada en el Concilio Vaticano II.

Las críticas de los cristianos contemporáneos a esta postura tradicional se apoyan en varias razones. En primer lugar, una evolución de la teología de la sexualidad. Como se insiste en el capítulo anterior, la teología contemporánea ha puesto de manifiesto que la procreación no era la única ni la primera función de la sexuali-

¹⁸ A pesar del nombre de onanismo dado en el pasado a la masturbación, el relato de Onán (Gn 38,6-10) no se refiere a la masturbación, sino a la ley del levirato.

¹⁹ Como ha señalado Mary Douglas, toda pérdida de semen representaba una ruptura de la frontera entre lo interior y lo exterior y podía considerarse como un movimiento de indiferenciación en la creación, plenamente diferenciada por Dios. Cf. el capítulo anterior.

²⁰ *Persona humana*, núm. 9: DC, serie «Les grands textes» 10 (1976). El subrayado es nuestro.

dad²¹. Ésta tiene también una función relacional y una función erótica. Por eso el argumento de la esterilidad para reprobar la masturbación pierde su razón de ser. Además, los progresos de las ciencias médicas, psicológicas y estadísticas han permitido varias comprobaciones: la masturbación no tiene los efectos fisiológicos y psíquicos tan nefastos que se le atribuían; es sumamente frecuente en los adolescentes; es practicada con frecuencia por adultos que no parecen tener rasgos neuróticos más acentuados que la media de la población; algunos sexólogos la prescriben como medio de conseguir un mejor conocimiento de los propios poderes eróticos y de vencer algunas disfunciones sexuales. Por eso la condena de la masturbación es, para muchos, un resto de tabúes mal superados.

b) Tipología de las situaciones.

Para mayor claridad, nos referiremos, por una parte, a las normas enunciadas antes, y por otra, estableceremos una tipología mínima de las prácticas masturbatorias.

Si se consideran en conjunto los criterios de normativa sexual que hemos presentado, parece que al acto masturbatorio le faltan determinadas dimensiones. Sobre todo no se tiene verdaderamente en cuenta la función relacional de la sexualidad: el sujeto pone en práctica una dimensión narcisista en que puede realizarse una relación de fantasmas que no tiene verdaderamente en cuenta el principio de realidad. Quien se abandona a la práctica masturbatoria corre el riesgo de instalarse en el mundo de una sexualidad un tanto irreal. El placer tiene siempre una función de tranquilización narcisista, de protección frente a la angustia, de descarga de tensiones; pero cuando este placer se desconecta sistemáticamente de la relación humana, corre el peligro de encerrar al sujeto en una huida de la alteridad estructurante. En este sentido, el hábito de la masturbación no se puede considerar nunca como normativo. Pero, si entendemos bien las cosas, esta regla ética no pretende condenar a las personas, sino incitarlas a que realicen un esfuerzo de humanización a partir de su propia situación. Describamos algunas de estas situaciones:

La masturbación del adolescente. Antes de emitir un juicio conviene saber que el autoerotismo, según las investigaciones de Spitz²²,

²¹ Así lo ha entendido la práctica de la Iglesia católica, pues la esterilidad no ha constituido nunca causa de invalidez del matrimonio, mientras que la impotencia (es decir, en último término, la incapacidad de expresarse plenamente en el diálogo erótico de los cuerpos) se considera como impedimento dirimente.

²² Cf. «Nouvelle revue de psychanalyse» 7 (1973) 269-270.

comienza en el primer año de la vida del niño, cuando la relación con la madre es *normal*. La función de esta actividad erótica es proteger al niño de una actividad autodestructora. Más tarde, en la fase fálica, el juego erótico constituye una especie de proceso de «simbolización» que permite al niño dominar la ausencia de la madre. Haciendo de «buena madre» consigo mismo mediante las caricias genitales, el niño consigue cierta independencia, que luego deberá aumentar.

La masturbación del adolescente se vive a partir de un pasado donde ha habido ya toda una experiencia del autoerotismo, mezclada con la experiencia de frustraciones múltiples. Por eso hay que juzgar esta masturbación situándola en la historia del sujeto. La adolescencia reactiva parcialmente las fases sucesivas de la primera infancia, por lo que es lógico que el joven atraviese una fase en que se mezclan los deseos agresivos, los deseos y temores de abandonar a los padres, las atracciones edípicas y los deseos eróticos de conocer al otro sexo... De ahí que surja con frecuencia un período masturbatorio que representa una especie de intento de descubrir el cuerpo de los deseos, de sellar la independencia con relación a los padres y de familiarizarse, mediante los fantasmas, con la alteridad del otro sexo. Para el joven, el esfuerzo ético consiste en evitar abandonarse a la inmediatez de sus deseos y en entrar en un intento de dominio progresivo de sus impulsos, tanto sexuales como agresivos, que le permita evitar encerrarse en el mundo de sus fantasmas. El educador deberá evitar dos trampas: la de culpabilizar en exceso los actos y la de creer que la regulación de los impulsos se realiza sin ascesis alguna por parte del joven, sino dando curso libre a una, pretendidamente buena, espontaneidad sexual.

La masturbación del adulto. Conviene distinguir al menos dos casos:

— El adulto que tiene rasgos *neuróticos* bastante claros. En tal caso habrá que situar el fenómeno masturbatorio en el conjunto del cuadro clínico. El esfuerzo ético deberá orientarse, en la medida de lo posible, a intentar, con los procedimientos terapéuticos apropiados, combatir la causa de la neurosis, de la que la masturbación repetitiva constituye a veces uno de los síntomas. Desde el punto de vista pastoral, será preciso ayudar al sujeto a distinguir claramente entre lo que es consecuencia de sus problemas psíquicos y lo que es manifestación de su rechazo de Dios.

— El adulto que parece *equilibrado*, pero se encuentra momentáneamente ante deseos masturbatorios casi *irresistibles*. Entonces el esfuerzo moral debe llevar al sujeto a un esfuerzo de lucidez.

Éste le permitirá tomar conciencia de que algunas de sus masturbaciones se podrían haber evitado con un esfuerzo ascético más decidido, mientras que otras parecen inevitables. Por ejemplo, no es raro que algunas mujeres, en un momento de su ciclo, experimenten un ascenso irresistible del deseo sexual o que, como hemos dicho antes, tras sufrir una prueba, ciertos tipos de personas encuentren en la vuelta al reflejo masturbatorio infantil una fuente de tranquilidad. ¿Qué hacer entonces? Lo mejor es, tras haber intentado con toda *seriedad* evitar el paso a la acción, aceptar la responsabilidad de este fenómeno erótico que, si se retrasa indefinidamente, impregna todavía más al psiquismo de fantasmas sensuales malsanos²³. Estos pasos a la acción, a veces un poco humillantes para el sujeto, sirven de ocasión para descubrir que, en el terreno de la sexualidad, como en todos los demás de la existencia, no existe el dominio total. Los «deslices» sexuales son para las personas fuertes invitaciones a reconocer su condición de criatura limitada.

5. Las relaciones sexuales precoces

La actual liberación de las costumbres y la trivialización del uso de métodos anticonceptivos llevan a muchos adolescentes, todavía muy jóvenes, a vivir relaciones sexuales precoces. Éstas se realizan con frecuentes cambios de pareja y sin ninguna clase de proyecto. A veces las promueven los medios de comunicación social o los educadores en nombre del derecho al placer o con el pretexto de que permiten al joven instruir su deseo a través de la práctica y comenzar así un proceso de maduración.

a) Significaciones.

Para realizar mejor el discernimiento debemos buscar las significaciones de estas conductas y las consecuencias que pueden provocar. Los actos sexuales en una edad precoz adquieren significaciones diversas en función del entorno social y de la historia psicoafectiva del joven. Muchas veces parece que estas relaciones sexuales representan en el adolescente un «paso» que le permite sentirse incorporado al mundo de los adultos. En la sociedad occidental de nuestros días, la virginidad es considerada con frecuencia como signo de ñoñería y hasta de inhibición. Por eso parece que tener una experiencia sexual constituye un acto de afirmación personal. Para otros adolescentes, las relaciones sexuales expresan una búsqueda de se-

²³ Pueden leerse, a este respecto, las interesantes reflexiones de J. Gouvernaire en «Christus» 82 (1974) 186.

guridad en su capacidad de ser deseados, o en su normalidad sexual, o en su aptitud a actuar como el grupo de jóvenes al que pertenecen. En nuestros días, las relaciones sexuales se viven muchas veces como una especie de rito de iniciación que permite abandonar la infancia. Todas estas significaciones son dirigidas por la libertad del joven, que puede hacerlas más o menos suyas y vivirlas de forma más o menos egoísta.

b) Repercusiones.

No es fácil enumerar las posibles consecuencias de estas relaciones sexuales precoces. Es evidente que no son únicamente negativas. Tales relaciones permiten al joven salir del puro juego de sus fantasmas para chocar con los límites de su cuerpo y el de la pareja del otro sexo. Aprende a conocer mejor las posibilidades y riesgos del erotismo. Estas transgresiones sexuales puede que sean el camino por el que descubra que la sexualidad no es sólo energía que liberar, sino una vida de impulsos que no adquiere verdaderamente sentido más que si se humaniza en una relación cargada de respeto y de amor. Sin embargo, el joven sólo podrá hacer este descubrimiento leyendo su experiencia de vida sexual con lucidez y sentido crítico y evitando un excesivo deterioro a causa de la libertad sexual que se ha concedido. Las experiencias sexuales precoces presentan numerosos y graves riesgos para la maduración del joven y, por tanto, no pueden ser legítimas desde el punto de vista ético.

En primer lugar se viven negando de forma casi radical una de las dimensiones más fundamentales del ser humano: la *temporalidad*. Hemos dicho antes que uno de los criterios de normatividad sexual era evitar la pretensión del «todo, e inmediatamente». El deseo de inmediatez es siempre signo de una imposición demasiado fuerte del narcisismo primario. Ahora bien: en las experiencias precoces no se tiene en cuenta el tiempo, que permite a la persona madurar poco a poco. El cuerpo se compromete fácilmente en lo puramente genital, mientras que los sentimientos necesitan tiempo para madurar, de acuerdo con los ritmos del otro y mediante una comunicación verbal suficiente. Desconocerlo da lugar a encuentros ilusorios que terminan en decepciones o en falta de respeto a la persona del otro. La soledad que las experiencias sexuales precoces intentan solucionar se ve muchas veces reforzada, pues no se ha aceptado suficientemente la alteridad del otro y del tiempo. Ahora bien: la única soledad soportable, y hasta estructurante, es la que surge de una relación humana en que no se considera al otro como objeto, sino como un sujeto cuyo misterio debe ser respetado.

También conviene subrayar que no es raro que en las experien-

cias precoces uno de los jóvenes (por lo general la muchacha) se tome las cosas más en serio que el otro. Por eso surge una sensación de haber sido manipulado cuando el compañero «se aleja» para expresarse sexualmente con algún otro. Finalmente, en una relación sexual se plantea el problema de la posible llegada de un hijo. Las estadísticas muestran que muchas de estas relaciones se viven sin ninguna «protección» para evitar el embarazo. De ahí el grave peligro de embarazos precoces o de abortos. En cuanto a las relaciones en que se emplea un método anticonceptivo, no disponemos aquí de espacio para examinar todas sus consecuencias. Repercuten, ciertamente, en la forma que tienen los jóvenes de enfocar su relación con la vida, con la paternidad, con el hijo, con el cuerpo sexuado. Por eso es probable que las consecuencias sean menos anodinas de lo que dan a entender los medios de comunicación. Cuando se utiliza un método anticonceptivo sin conexión alguna con un amor verdadero, hay pocas posibilidades de que sea humanizante.

En definitiva, cuando se intentan valorar las relaciones sexuales precoces a la luz del cristianismo²⁴ se observa que las características dominantes de tales relaciones no están muy en conformidad con los criterios de la *agape* tal como los propone san Pablo en 1 Cor 13. Es una llamada a todos los cristianos a escuchar y a interpelar a los jóvenes y sobre todo a luchar contra las causas sociales de este liberalismo sexual: poco respeto a la mujer, presentación truncada de la antropología sexual en los medios de comunicación social, trivialización excesiva del placer genital, ostracismo a veces considerable de los adolescentes, principios educativos ingenuos, paro, etc.

6. La cohabitación juvenil

a) Un fenómeno polisémico.

En nuestra sociedad occidental, el fenómeno de la cohabitación juvenil, estado de vida que adoptan jóvenes adultos que viven juntos sin hacer reconocer su unión, adquiere cada vez más amplitud²⁵.

²⁴ Para encontrar perícopas neotestamentarias bíblicas donde se trate indirectamente el problema del paso al acto sexual fuera del matrimonio puede consultarse *Concordance de la Bible. Nouveau Testament* (1970), art. *Prostitution-adultère*.

²⁵ Hay dos obras clásicas en esta materia: L. Roussel, *La cohabitation juvénile*: «Population» 1 (1978) 15-42, y *Génération nouvelles et mariage traditionnel. Enquête auprès des jeunes de 18-30 ans* (1978). En 1977, una encuesta realizada por el INED entre jóvenes de dieciocho a veintinueve años revelaba que el 10 por 100 de los miembros de dicho grupo practicaban la cohabitación. En este grupo, tres de cada diez personas casadas han cohabitado antes de casarse. En Suecia, el 99 por 100 de los matrimonios irían precedidos de la cohabitación.

Sin embargo, es difícil valorar éticamente esta situación, por dos razones: el fenómeno es demasiado nuevo para ser convenientemente estudiado por las ciencias humanas, y es difícil prever en qué sentido va a evolucionar. Sin embargo, la cohabitación implica aspectos más complejos que los que se solían designar con las palabras concubinato y unión libre. Según los sociólogos²⁶, la cohabitación es una conducta *polisémica*. Juzgarla como si fuera un matrimonio de prueba constituye una notable simplificación. Ante la imposibilidad de examinar la multiplicidad de análisis sociológicos que serían necesarios para ver con claridad el problema, haremos nuestra la hipótesis de trabajo que expone André Bejin en un artículo de la revista «Communications»²⁷. Según este sociólogo, la cohabitación juvenil contemporánea sería un intento (problemático) de *sintetizar* rasgos difícilmente conciliables de la vida conyugal clásica y de las uniones extraconyugales. Son varios los criterios que pueden servir para mostrar la *posición intermedia* de la cohabitación, entre el matrimonio tradicional y el amor-pasión de las uniones no conyugales.

— *La duración*. Aunque no es efímera como en las relaciones no conyugales, tampoco está sellada por un compromiso como en el matrimonio. De hecho, se negocia cada día.

— *El carácter social del vínculo*. Si bien la cohabitación no está consagrada socialmente como la unión conyugal, tampoco es clandestina y no se confunde con la promiscuidad sexual. Además, es muchas veces una conducta «ritual» de progreso hacia el matrimonio.

— *Las finalidades de la unión*. La cohabitación representa una mezcla curiosa de finalidades tradicionales del matrimonio: protección contra la soledad, posibilidad económica de vivir..., y finalidades de la relación extraconyugal: disfrute y satisfacción sexuales, imprevisión del futuro...

— *Las funciones de las partes*. La cohabitación oscila entre la complementariedad de funciones que lleva a una especialización de los papeles con el objetivo de durar en el tiempo y la búsqueda de la igualdad perfecta entre el hombre y la mujer, cuyo sino sería la realización sexual.

— *El grado de fidelidad*. No hay una norma de fidelidad abso-

²⁶ Cf., por ejemplo, A. Norvez, M. Court, A. Vingt-Trois, *Dossier cohabitation juvénile* (1979) 93.

²⁷ André Bejin, *Le mariage extra-conyugal aujourd'hui*: «Communications» 35 (1982) 138-146. Las líneas siguientes se inspiran en parte en dicho artículo.

luta, pero tampoco vacío normativo. Parece tolerarse la simple satisfacción de un deseo genital con alguien ajeno a la pareja, mientras que el amor indisociablemente carnal y espiritual con algún otro se interpreta como un atentado contra el contrato implícito que subyace a la vida en pareja.

— *El modo de expresión de los sentimientos.* Los que cohabitan expresan sus sentimientos con mesura y exceso al mismo tiempo. Mesura que se manifiesta en el deseo de no parecer demasiado implicado en la relación. Exceso que se traduce en la exigencia de absoluta transparencia mutua; exigencia que se hace pesada para los dos interlocutores.

— *La relación con la fecundidad.* No hay ni rechazo sistemático de los hijos, como en la relación adulterina, ni deseo intenso de paternidad, como en el matrimonio tradicional. Por eso surgen muchas veces vacilaciones en la pareja con ocasión de la venida de un hijo.

Esta posición *intermedia* de la cohabitación juvenil, entre el «ideal tipo» del amor conyugal tendente a la permanencia y a la fecundidad y el de una pasión amorosa tendente a la intensidad y que rehúye los hijos, parece ser el *síntoma* de varios fenómenos sociales que no podemos mencionar en su totalidad. No obstante, podemos señalar la crisis del rito, que no ejerce ya en nuestras sociedades occidentales una función reguladora de los deseos sexuales y agresivos. Además, se ha instaurado poco a poco una nueva relación con el futuro y con el tiempo, debido, entre otras razones, a la coyuntura económica y a la precariedad de la paz internacional. La duración se percibe espontáneamente como causa de una degradación de las experiencias amorosas primeras. La fidelidad se concibe, cada vez más, en forma de rentabilización de un capital de deseos. La pérdida del sentido de la institución, la liberalización de las costumbres sexuales, la nueva relación con el cuerpo y con el placer, la generalización de los métodos anticonceptivos, la trivialización del aborto, la modificación de los papeles masculinos y femeninos, el aumento del número de divorcios y el crecimiento del ateísmo constituyen otros tantos factores que, en uno u otro grado, han contribuido a quebrar el campo normativo que regulaba la vida en pareja mediante el matrimonio.

b) Orientaciones éticas.

¿Qué orientaciones éticas se pueden dar para valorar el fenómeno de la cohabitación?

Hay que comenzar por tomar en serio las preguntas que este

fenómeno sociológico plantea a los estereotipos morales de las generaciones pasadas. Algunas de las críticas formuladas por los jóvenes a la pareja clásica son oportunas y, por lo menos, llaman la atención sobre los riesgos propios del matrimonio. Es cierto que la moral tradicional ha tendido a sobrevalorar la función procreadora de la pareja, a desvalorizar el puesto de la mujer, a sospechar de la dimensión erótica, a exagerar el aspecto jurídico del matrimonio, a presentar la fidelidad como repetición o como canalización excesiva de la espontaneidad. La Iglesia debe reconocer con franqueza la parte de responsabilidad que tiene en estas desviaciones y volver respetivamente al mensaje bíblico. En él podrá descubrir que la mujer debe ser igual al hombre (Gn 3,28), que el erotismo en el amor es una hermosa realidad de la creación (Cant), que el vínculo con el hijo no es absoluto (Lc 14,26), que la fidelidad es creativa, pues es Dios quien concede el don de la libertad y de la historia (Éx 21,2).

Pero, más allá de estas convicciones, la Iglesia y los cristianos deben recordar la afirmación más central de la revelación, en relación con la sexualidad, como hemos expuesto ampliamente en el capítulo anterior: «La sexualidad está llamada, por su misma estructura, a convertirse en *institución*, la de la pareja en primer lugar, y, luego, la de la pareja sancionada socialmente por el matrimonio y prolongada por la familia». En efecto, «el amor del hombre y de la mujer no puede agotar su significación en la mera intimidad de su convivencia, sino que debe abrirse a su dimensión social. El matrimonio es el reconocimiento de esta dimensión social del amor e implica dos elementos: el compromiso social de la pareja y el compromiso de la sociedad para con la pareja». Es más, este vínculo conyugal, al estar sellado por un compromiso ante Dios, se convierte para el mundo en parábola del amor indefectible de Cristo a su Iglesia. La teología cristiana de la conyugalidad, expuesta anteriormente, revela los fuertes límites de la cohabitación juvenil, cuya trivialización no debe ser normativa. El cristianismo debe invitar a los jóvenes que cohabitan a descubrir algunas de las riquezas del matrimonio.

En primer lugar, su *aspecto institucional*. Éste, si se sitúa adecuadamente, no constituye una trampa, sino una oportunidad. Constituye una aceptación, en serio, de la finitud del hombre cuya libertad, para expandirse, tiene necesidad de otras personas, de reglas sociales y de una regulación a través del rito. La institución es lo que permite inscribir el deseo humano en el espacio y en el tiempo. Representa, frente al deseo de fusión, siempre más o menos larvado, el principio de realidad que obliga a reconocer las repercusio-

nes sociales de nuestras formas de vivir el sexo. Obliga también a percatarse de que las decisiones de hoy comprometen un futuro que se vivirá en un cuerpo social.

En la misma línea, las personas que cohabitan pueden redescubrir que la duración no entraña, como creen con demasiada frecuencia, únicamente un riesgo de desilusión o de ruptura de los vínculos amorosos, sino que puede constituir una *oportunidad*: descubrir que cada interlocutor es un misterio profundo; «instruir» el deseo en contacto con la falibilidad del otro y experimentar que el amor es capaz de trascender las decepciones; enseñar a superar la inmediatez de los deseos y a desarrollar una verdadera creatividad, y, finalmente, de dar a los hijos que nazcan un marco estable donde puedan encontrar el clima de amor y los polos de identificación necesarios para su educación.

Es más, para quien logra entender el matrimonio cristiano y el amor divino en que se basa, el *riesgo del compromiso* para siempre representa una de las más bellas decisiones humanas. Se fundamenta en un acto de *confianza* profunda en sí mismo y en el otro. Comprometerse definitivamente en un vínculo conyugal es creer que se tiene los recursos para permanecer fiel por encima de las inevitables flaquezas y para perdonar las infidelidades del otro. Pero, más todavía que esta fe en uno mismo, el compromiso representa un acto profundo de fe en el otro, pues comprometerse es creer que cada uno es capaz de *recibir*, al menos parcialmente, la fidelidad del otro. Por eso se entiende que el compromiso definitivo, que puede parecer locura a los ojos de una sabiduría humana estrecha, se convierte en sabiduría para el cristiano, pues sabe que la fidelidad de Cristo se manifiesta preferentemente en la fragilidad de la pareja que se dirige hacia él.

En la institución del matrimonio bien entendido existe una decisión, renovada sin cesar, de confianza o de abandono consciente en el otro, en la sociedad, en Dios. Por el contrario, en el fondo de la práctica de la cohabitación existe, al menos de forma latente, una *desconfianza* radical: desconfianza hacia sí mismo, hacia la pareja, hacia la sociedad y hacia el futuro. Y no es posible construir una sólida relación humana basándose en la desconfianza. Por eso la cohabitación no es más que un don parcial, pues, entre otras cosas, le falta el abandono. Si se generalizara, no podría llevar más que a callejones sin salida. El amor verdadero que abre el futuro es ese amor del que la filosofía y la revelación nos dicen que es don y abandono.

7. La homosexualidad: orientaciones éticas y pastorales

La reflexión sobre la homosexualidad se ha visto radicalmente modificada estos últimos años debido sobre todo a los descubrimientos de las ciencias humanas y a una evolución de las costumbres que ha permitido a numerosas personas homosexuales manifiestar sus tendencias psicoafectivas sin verse totalmente rechazadas. Incluso es frecuente afirmar que la homosexualidad representa una simple variación de la sexualidad, con idénticos derechos que la heterosexualidad. Para evitar equívocos en la reflexión ética sobre un tema tan delicado y de tantas implicaciones conviene poner en práctica los principios metodológicos expuestos al comienzo del capítulo. En efecto, si nos limitamos a consultar los lugares bíblicos que hablan de los actos genitales realizados por personas del mismo sexo, corremos el riesgo de no entender el problema homosexual. Por eso intentaremos comenzar describiendo la compleja realidad homosexual.

a) Definición de la homosexualidad.

El término «homosexual»²⁸ se aplica a la persona, hombre o mujer, que siente una atracción sexual y afectiva exclusiva o muy predominante por los adultos del mismo sexo, con o sin relaciones físicas. Tales personas son semejantes en todos los aspectos a cualquier otra persona, excepto en que su sexualidad está organizada de una forma característica: atracción muy fuerte, desde la infancia, hacia las personas del mismo sexo; fantasmas sexuales diurnos y nocturnos de claro componente homosexual; poca o ninguna atracción erótica hacia las personas del otro sexo; actos homosexuales que han provocado un gran placer genital, aun cuando luego puedan provocar sentimientos de culpabilidad; sobre todo entre los hombres, gran importancia concedida a la madre.

No todas las personas homosexuales tienen siempre cada uno de estos «síntomas», pues hay grados muy diversos de homosexualidad. Algunos individuos son exclusivamente homosexuales; otros tienen suficientes tendencias heterosexuales para establecer fácilmente vínculos afectivos y sexuales con una persona del sexo contrario, lo que explica que alrededor del 15 por 100 de la población homosexual masculina esté casada. Finalmente, no son infrecuentes los casos en que, predominando una orientación claramente heterosexual, surjan a veces deseos homosexuales momentáneos. En estas

²⁸ A veces se utiliza la palabra *lesbiana* para designar a una mujer homosexual.

páginas sólo nos referiremos a los sujetos con una homosexualidad muy acusada.

Es importante distinguir claramente entre la homosexualidad y las demás formas de sexualidad. La persona homosexual no es *pederasta*, es decir, no se siente atraído eróticamente por los niños del mismo sexo. No es *travesti*: no disfruta vistiéndose como una persona del sexo contrario. No es *transsexual*: no se siente como una persona del sexo contrario y, por consiguiente, no intenta cambiar de sexo. Habitualmente no se prostituye; la prostitución sólo afecta a una parte ínfima del medio homosexual.

Finalmente, subrayemos que convendría evitar el empleo del término «homosexual» como sustantivo, para no reducir a la persona únicamente a esa dimensión. Tal reducción supondría un grave error antropológico, teológico y pastoral. Sólo por motivos prácticos nos permitimos emplear aquí el término en ese sentido.

b) Etiología de la homosexualidad.

Por el momento es poco lo que se sabe sobre las causas precisas de la homosexualidad. Aunque no existe unanimidad al respecto, los resultados a que han llegado los especialistas parecen ir en contra de la hipótesis de las causas fisiológicas (trastorno genético, hormonal, etc.). La mayor parte de los investigadores están convencidos de que los factores educativos son decisivos en el origen de la homosexualidad, pero no se ponen de acuerdo en la edad en que se produciría la orientación sexual. Es probable que sea en la primera infancia. Sin duda, los factores sociales, que repercuten también en la educación, influyen en la evolución sexual, pero es difícil precisar sus límites. Finalmente, los psicólogos tienen opiniones bastante distintas sobre la incidencia de la seducción realizada por un adulto con un niño o con un adolescente.

Independientemente de nuestros conocimientos sobre las causas de la homosexualidad, parece que en la inmensa mayoría de los casos no es fruto de una decisión personal. Un día (por lo general en la adolescencia) alguien se da cuenta de que es homosexual, y que lo es de forma *definitiva*. En efecto, cuando una persona es típicamente homosexual, los intentos de hacerla heterosexual suelen fracasar en la inmensa mayoría de los casos²⁹. La elección ética de la persona no consistirá, por lo general, en un intento desespe-

²⁹ Puede verse un resumen de las causas y de las posibles «terapias» de la homosexualidad en M. Bon, *Développement personnel et homosexualité* (1975). Pueden estudiarse más a fondo los detalles de la etiología de la homosexualidad en mi tesis doctoral en teología, defendida en el Instituto Católico, *Homosexualité et morale chrétienne* (París 1980).

rado de modificar la organización psicosexual, sino en una regulación, lo más humana posible, de las tendencias homosexuales. Estos primeros datos etiológicos nos indican también que la homosexualidad no es pecado en sí misma³⁰, sino una estructura psíquica que tiene consistencia propia. ¿Quiere esto decir que sea normativa? Antes de responder, insistiremos en la complejidad del fenómeno homosexual, recordando que el término «homosexualidad» se aplica de hecho a formas de ser bastante distintas. Puede decirse que hay tantas formas de homosexualidad como sujetos homosexuales. Algunas homosexualidades se traducen únicamente en tendencias o en fantasmas, de modo que los sujetos tienen la impresión de ser relativamente libres ante las exigencias de sus impulsos. Otras homosexualidades son bastante «compulsivas», como dicen los psicólogos. Las personas que tienen este tipo de sexualidad se ven casi obligadas, interiormente, a pasar al acto sexual. Suelen decir: «No puedo hacer nada, es más fuerte que yo»³¹. Su vida sexual se traduce con frecuencia en promiscuidad. Otras homosexualidades se manifiestan sobre todo en una búsqueda afectiva muy fuerte y exigente. En este caso, los sujetos tienen deseo de establecer un vínculo amistoso estable, lleno de ternura, que se pueda expresar también genitualmente³². Pero esta descripción de las diferentes formas de homosexualidad es todavía muy rudimentaria: algunas personas practican el *voyeurismo* homosexual, otras tienen una vida sexual que las encierra en sus angustias, otras tienen homosexualidades próximas al travestismo, etc. En resumen, el teólogo y el pastor deben desconfiar de las palabras y considerar siempre la situación de la persona en lo que tiene de singular y único.

c) ¿Es la homosexualidad una simple variación de la sexualidad?

Desde el punto de vista de la antropología y de la teología moral, la homosexualidad muy dominante es una forma *a-normativa* de sexualidad, lo que no quiere decir que la *persona* afectada por tal forma de sexualidad pueda ser tachada de anormal. En efecto, lo propio

³⁰ Al menos si se entiende este término en la acepción que le dan normalmente los católicos: negativa voluntaria a aceptar el reino de Dios. A este respecto puede consultarse la opinión del pastor E. Fuchs, en J. McNeill, *L'Eglise et l'homosexuel: un plaidoyer* (1982) 222.

³¹ Según algunas encuestas, parece que uno de cada tres o quizá de cada dos homosexuales tiene una sexualidad compulsiva. Cf. mi tesis y M. Bon/A. d'Arc, *Rapport sur l'homosexualité de l'homme* (1974).

³² Aproximadamente el 40 por 100 de los homosexuales forman pareja, pero la duración de ésta no suele pasar de los dos años. Cf. A. d'Arc/M. Bon, *op. cit.*, y M. Pollak en «Communications» 35 (1982) 45 y 55.

de la persona humana es ser un factor de integración de sus distintos componentes, normativos o no. Hay personas homosexuales que llegan a regular sus tendencias sexuales a-normativas de tal manera que las integran de forma satisfactoria en el conjunto de su personalidad. Esto es lo que explica que numerosas personas homosexuales puedan llevar una existencia feliz, aun cuando la homosexualidad representa siempre un límite importante y, con frecuencia, una prueba.

Justifiquemos rápidamente la tesis de la a-normatividad de la homosexualidad dominante.

Es la tesis que ha defendido siempre la *tradición*³³. Para apoyarla, los teólogos del pasado han recurrido a algunos textos bíblicos³⁴ que hablan de las relaciones genitales unisexuales, pero, sobre todo, han utilizado argumentos basados en el orden natural. Los actos homosexuales son «contra la naturaleza» esencialmente porque en ellos no se da la capacidad procreadora. Además, a causa de su desconocimiento de que la homosexualidad es una organización psicosexual que se impone al sujeto en contra de su voluntad, los teólogos han clasificado sistemáticamente todo paso al acto homosexual como pecado mortal (al menos material). En definitiva, se ha aplicado el mismo tipo de razonamiento para la masturbación que para la homosexualidad.

Esta condena radical de la homosexualidad, ¿tiene algún fundamento en la *Escritura*? A pesar de las opiniones de ciertos teólogos contemporáneos³⁵, hay que responder con un sí rotundo, subrayando al mismo tiempo que la Biblia no condena la homosexualidad ante todo por su esterilidad. Para convencerse de la reprobación de la *Escritura* no es suficiente comentar textos del Génesis, del Levítico o de la carta a los Romanos, ya que su contexto difícilmente puede aplicarse a la situación de los homosexuales contemporáneos. Gn 19 evoca actos de *violencia* homosexual, mientras que los homosexuales suelen vivir sus actos sexuales con gran respeto y cariño. Lv 18 y 20 condena los actos homosexuales porque introducen el caos en el orden diferenciado instaurado por Dios en el acto creador. Ahora bien: los homosexuales contemporáneos tratan de respetar lo mejor posible la alteridad de su pareja. Finalmente,

³³ Lamentablemente, la tradición no ha matizado demasiado su condena de la homosexualidad. Ha provocado incluso la persecución de ciertas personas. En este terreno ha sido víctima de los prejuicios sociales y de temores inconscientes.

³⁴ En particular, Gn 19,1-29; Lv 18,22 y 20,13; Dt 23,18ss; Rom 1,18-22. Véase una exégesis breve de dichos textos en D. Fuchs, en McNeill, *op. cit.*, 216-222.

³⁵ Cf. McNeill, *op. cit.*, 41-67.

Rom 1 percibe la homosexualidad como consecuencia de la idolatría. Sin embargo, muchos homosexuales de nuestro tiempo, lejos de ser idólatras, se esfuerzan por vivir seriamente su cristianismo.

Entonces, ¿no nos sirve la Biblia para reflexionar sobre el problema de la homosexualidad? Sí, pero a condición de no buscar en ella recetas prácticas y de recurrir a las convicciones formuladas en el capítulo anterior. Constatamos que la *Escritura* habla siempre de forma negativa de la homosexualidad por dos razones «cualitativamente importantes: la homosexualidad es siempre próxima a la idolatría, y va contra la finalidad creadora de la sexualidad»³⁶. Esta finalidad es, como todos sabemos, hacer posible el reconocimiento de Dios, semejante y distinto, que instaure en el mundo una dialéctica del otro y del yo. Según la *Escritura*, la persona no puede realizar plenamente su vocación de persona si niega de una u otra forma las diferencias fundamentales que la constituyen. Ahora bien: la Biblia presenta, sobre todo en los relatos de la creación (Gn 1-3), la diferencia sexual como una de estas diferencias constitutivas de la humanidad. Es más, la alteridad sexual aparece como lugar privilegiado del reconocimiento de la alteridad de Dios. Por eso la visión bíblica hace comprender que la homosexualidad *como tal* no se inscribe como un bien en el designio creador de Dios. Además de la ausencia de fecundidad, esta variación de la sexualidad implica un rechazo concreto, aunque sea involuntario, de *una* de las formas de la alteridad. Por consiguiente, la tradición ha sido fiel al espíritu de la *Escritura* (aunque haya utilizado mal su letra) al negarse a considerar la homosexualidad como normativa.

Por otra parte, la experiencia *clínica* parece confirmar el punto de vista del cristianismo. Son muchos los científicos que reconocen que la estructuración homosexual representa no una enfermedad, sino un límite psicoafectivo que a veces cuesta asumir. El ostracismo que, por desgracia, padecen los homosexuales viene a agravar la prueba que constituye casi siempre este límite. Pero la represión social no explica probablemente todo el malestar de los sujetos. En muchos de ellos se da una negación rotunda de lo que los psicólogos llaman la castración simbólica³⁷, tendencias excesivamente idealizantes, una compulsividad bastante considerable, el sufrimiento de no poder formar una pareja fecunda... Tales situaciones no facilitan el acceso a la felicidad y engendran graves inquietudes psíquicas.

³⁶ D. Fuchs, en McNeill, *op. cit.*, 221.

³⁷ Proceso por el cual el niño acepta poco a poco salir del deseo de omnipotencia imaginaria para llegar al campo *simbólico* de la comunicación en que se reconoce al otro en su semejanza y en su diferencia.

d) Orientaciones éticas y pastorales.

Declarar no normativa la homosexualidad dominante significa que es aconsejable realizar un esfuerzo de prevención para evitar que los niños se hagan homosexuales. Pero no es menos cierto que millones de personas están marcadas de forma definitiva por esta limitación. ¿Qué orientaciones éticas se pueden ofrecer a estas personas y a los pastores que puedan entrar en contacto con ellas? Para responder, hagamos una breve tipología.

La posibilidad de una castidad continente. Algunos homosexuales son capaces de mantener una continencia global que no les obliga a una movilización permanente y excesiva de sus energías psíquicas y espirituales. Para estas personas, la fidelidad al evangelio significa, como señala toda la tradición cristiana, que deben esforzarse por no pasar a la acción y vivir sus amistades uni o heterosexuales en la castidad *continente*.

La compulsividad. Gran número de homosexuales están marcados por una sexualidad *compulsiva* y se sienten incapaces de evitar el paso a la acción³⁸. Estas personas deben tener en cuenta sus propios límites psíquicos. Deben recordar que la norma de la castidad continente constituye un ideal. Lo importante no es poder observarla perfectamente, sino tender hacia ella en la medida de lo posible. Para orientarse en su búsqueda de humanización, estas personas pueden tener presentes los siguientes criterios:

— Constatar si, *globalmente*, los impulsos sexuales son irresistibles. Para ello es preciso comprobar que se han puesto seriamente en práctica los medios clásicos del combate cristiano por el reino.

— Cuando la compulsividad está mal asumida o resulta degradante, o incluso manifiestamente unida a síntomas neuróticos, se debe consultar con un terapeuta competente.

— Evitar lo que puedan tener de degradantes las manifestaciones de la compulsividad en ciertas ocasiones (prostitución, promiscuidad excesiva, etc.).

— Aumentar, en la medida de lo posible, el círculo de relaciones si éste tiene tendencia a ser demasiado restringido y, sobre todo, si está constituido casi exclusivamente por personas homosexuales.

— Tratar de comprender la prueba que representa la incapacidad

³⁸ Como hemos indicado, parece que uno de cada dos homosexuales se encuentra en esta situación.

de ejercer el dominio de los impulsos no como una invitación a la desesperación, sino como una llamada a reconocer humildemente la condición de criatura.

— Distinguir con claridad entre el malestar psíquico o «remordimiento» y el justo sentimiento de culpabilidad que procede del pecado.

— Finalmente, si la persona vive una amistad unisexuada intensa, no carente de valores, buscar lo que pueda contribuir al progreso en una amistad auténtica. Surge, pues, la duda de si es oportuno exigir en todos los casos una ruptura inmediata, aun cuando sea probable que en esta amistad se practiquen actos sexuales. En efecto, cuando una persona tiene una sexualidad compulsiva, se puede considerar en general como un progreso el hecho de que se desarrolle una relación estable, aun cuando no corresponda al ideal propiamente cristiano de la sexualidad.

La vida en pareja. Algunos homosexuales confiesan ser capaces, en caso de necesidad, de abstenerse de relaciones sexuales regulares y de lograr una continencia global, pero a costa de su salud, o al menos de su alegría de vivir y de su equilibrio psicológico.

De hecho, muchos homosexuales experimentan beneficios reales al tener una relación homosexual, aun cuando quizá pudieran abstenerse de ella: seguridad en sí mismos, relativización de los problemas sexuales en provecho de una apertura social, debilitamiento de los síntomas neuróticos, etc. Los actos homosexuales que se deben a una amistad profunda y estable entre dos homosexuales aparecen para gran número de sujetos como eminentemente positivos. Por eso, tras numerosas luchas interiores, muchos homosexuales cristianos, colocados ante la opción entre una continencia que les parece deletérea y una vida en pareja, considerada, al menos provisionalmente, como fuente de expansión, acaban por elegir la vida en pareja, con la correspondiente expresión sexual.

¿Qué hay que pensar de esta elección, que cada vez se extiende más entre las personas homosexuales? Es imposible responder con todas las matizaciones convenientes dentro de este capítulo. Con todo, el examen de los hechos puede contribuir a aclarar algo el problema suscitado. Es cierto que la formación de una amistad estable, acompañada de una expresión sexual, permite, al menos de momento, reducir la fuerza de la compulsividad de gran número de sujetos. Además, en una pareja, la expresión genital, en lugar de vivirse como una simple descarga impulsiva, encuentra un contenido afectivo humanizante. Al parecer, las satisfacciones afectivo-eróticas contribuyen también a un mejor equilibrio psicológico. Sus

efectos degradantes se eliminan o al menos se reducen en gran medida. El sujeto que ama encuentra mayor alegría de vivir y aprende a no estar centrado en sí mismo y a preocuparse de la otra persona y, por tanto, de su entorno. Éstos son algunos de los efectos positivos de las amistades homosexuales estables. Pero la observación nos obliga también a tomar conciencia de los *serios límites* de estas amistades: sobre todo una gran inestabilidad, que no depende sólo de la represión social, y un número importante de infidelidades en gran número de parejas, lo que muestra que la compulsividad aparece muchas veces con fuerza.

Por otra parte, la reflexión sobre las consecuencias remotas y colectivas de una práctica pastoral que admite sin reservas tales amistades plantea ciertas preguntas de fondo. Por ejemplo, ¿no existe el peligro de que, al tolerar o fomentar con demasiada facilidad las parejas homosexuales, se acabe dando a entender que el reconocimiento de la diferencia sexual no es un valor importante para la estructuración de los individuos y de las sociedades? Pero, por otro lado, ¿se puede aceptar que miles de sujetos incapaces de practicar la continencia se hundan en la desgracia? ¿No son las repercusiones remotas y colectivas de tal situación degradantes y contrarias al evangelio?

El moralista responsable no puede dejar de plantearse estas preguntas. Por eso se queda algo perplejo y comprende que, cualquiera que sea la situación en que decida vivir la persona homosexual que le consulta, siempre habrá algo que resulte poco satisfactorio. El moralista o pastoralista deberá llegar con su interlocutor al compromiso ético que resulte más humanizante. Para facilitar esta búsqueda podrá tener en cuenta algunos criterios, que presentamos a continuación.

Búsqueda de un compromiso ético. El sujeto homosexual puede descargar a veces su conciencia mediante un esfuerzo de salida de sí mismo, comprometiéndose más en el servicio de la comunidad humana. Pero hay que procurar que este compromiso no se viva como paliativo de los problemas afectivos, lo que sería contraproducente para el sujeto y para quienes le rodean.

Los actos sexuales, *por sí solos*, no bastan para producir la expansión del sujeto. Por eso se hace necesario luchar constantemente contra el exceso de narcisismo. A veces habrá que recurrir para ello a la utilización de medios técnicos de orden psicológico.

La vida en pareja, que, en abstracto, parece ser la solución al problema antes planteado, en la práctica no lo es, al menos en la mayoría de los casos. En efecto, en *la medida* en que la pareja homo-

sexual pone en práctica una negación de la diferencia sexual, las personas constatan, tras algún tiempo, un malestar psicológico bastante importante.

Algunos sujetos pueden pensar que en tal período de su vida la continencia y la ausencia de relaciones amorosas se vuelven tan funestas que toman ante Dios la *responsabilidad* de vivir, al menos provisionalmente, una relación de pareja³⁹. Entonces podrán formularse las siguientes preguntas:

— ¿Es esta elección la única salida razonable para una situación realmente destructora?

— ¿Se entiende claramente esta solución concreta como algo que no puede convertirse en precepto universal?

— ¿Se somete regularmente el vínculo amistoso a las renunciaciones exigidas para que la personalidad y la libertad de cada uno de los interlocutores sean respetados con la debida profundidad?

8. El control de la natalidad

El control de la natalidad, como demuestra la historia⁴⁰, existe desde siempre. Sin embargo, hace sólo varias décadas que el hombre y la mujer disponen de medios eficaces y variados para impedir la fecundación. De ahí una gran trivialización de los métodos anticonceptivos y de la disociación entre placer genital y fecundidad. Se piensa que si una pareja casada practica los métodos anticonceptivos por razones egoístas, no tiene por qué plantearse ningún problema ético.

a) El debate.

Se sabe que en este punto las Iglesias cristianas tienen formas de pensar no totalmente coincidentes. Según la mayor parte de los teólogos protestantes, la concepción forma parte de los ámbitos que Dios ha confiado al hombre al pedirle que dominara la tierra (Gn 1, 28), y los llamados «métodos naturales» de regulación no son de suyo mejores, desde el punto de vista ético, que los métodos «arti-

³⁹ El documento magisterial católico *Persona humana* dice, en su núm. 8: «No puede emplearse ningún método pastoral que conceda una justificación moral a dichos actos por considerarles conformes con la condición de tales personas». Es probable que se deba sobrentender: justificación moral en el orden *objetivo*, lo que abriría el camino para una acción pastoral que tenga en cuenta la multiplicidad de valores conflictivos que entran en juego.

⁴⁰ Sobre la historia del pensamiento teológico con respecto a la regulación de la natalidad, la obra clásica es la de J. T. Noonan, *Contraception et mariage* (1969), publicada en inglés en 1966.

ficiales»⁴¹. El magisterio católico, por el contrario, aunque es favorable a la práctica de una paternidad responsable, considera normativa la utilización exclusiva de los métodos que respetan los «ritmos naturales»⁴². El uso de anticonceptivos artificiales no es admitido por ciertas conferencias episcopales, excepto en el caso de que los métodos naturales resulten impracticables. El debate entre los defensores de estas dos posturas éticas dista mucho de estar cerrado, dentro incluso de cada Iglesia, y es posible que adquiera nueva fuerza debido al impulso del movimiento ecológico.

Subrayemos ante todo que la reflexión ética no se puede cerrar con el mero recurso a la *Escritura*, lo que demuestra una vez más los límites, subrayados al comienzo de este capítulo, de una moral «deductiva». De una lectura bíblica no se puede extraer ninguna enseñanza sobre el carácter ético de los métodos modernos, por la sencilla razón de que en aquel contexto éstos no existían. Con todo, cabe constatar algunas convicciones:

— Una práctica anticonceptiva que excluya definitivamente la procreación de un hijo es ciertamente contraria a la voluntad de Dios sobre la pareja humana. La fecundidad es, según la Biblia, un don de Dios que la pareja debe saber aceptar.

— Una regulación práctica con intenciones claramente egoístas no sería conforme al mandamiento del amor.

— El ejercicio de una responsabilidad en el terreno de la fecundidad responde al dominio que Dios ha concedido al ser humano. Pero la *Escritura* no dice cuáles deben ser los límites de este dominio en el ámbito del control de la natalidad para que éste siga siendo humanizante. Sobre esos límites se centra, precisamente, el debate entre los cristianos⁴³. Muchos de ellos, protestantes o católicos, opinan que la utilización de los métodos anticonceptivos artificiales es plenamente conforme con el dominio que Dios ha con-

⁴¹ Puede verse una presentación sucinta de las concepciones protestantes en Federación protestante de Francia, *La sexualité, pour une réflexion chrétienne* (1975) 37-43; A. Dumas, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes* (París 1965), y el estudio del problema en E. Fuchs, *Le désir et la tendresse* (Ginebra 1979) 151s y 162s.

⁴² Cf. Juan Pablo II, en *Familiaris consortio*, núms. 32-34: «Doc. cath.» (3 enero 1982), donde cita la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae* (1968). Para un estudio de las diversas reacciones sobre el problema de la regulación se podrán consultar los cuadros analíticos de «Documentation catholique», el Repertorio de las instituciones cristianas y el «Bulletin signalétique» del CNRS.

⁴³ Incluso en el seno de la Iglesia católica. Muchos laicos y sacerdotes católicos no se sienten obligados, en conciencia, a seguir las indicaciones de la *Humanae vitae*.

cedido al hombre. Por el contrario, el magisterio católico considera que los métodos anticonceptivos «modernos» hacen olvidar que «no somos los dueños de las fuentes de la vida humana, sino más bien los ministros del designio establecido por el Creador»⁴⁴. Por consiguiente, el hombre no tiene un poder ilimitado sobre sus facultades de engendrar, pues están ordenadas a suscitar la vida⁴⁵.

b) Postura del magisterio católico.

Esta postura del magisterio católico sigue una larga *tradición* de la Iglesia, que J. T. Noonan ha descrito con gran precisión de detalles históricos⁴⁶. Haciendo un resumen brevísimo, digamos que, durante los diez primeros siglos, los teólogos condenaron casi de forma unánime los métodos anticonceptivos en nombre de la analogía con el homicidio y, más todavía, en nombre del respeto a la finalidad procreadora esencial del acto sexual. Esta postura teológica será mantenida monolíticamente, con ligeras desviaciones de ciertos autores, hasta el año 1951, fecha en que el papa Pío XII se atreve a romper la continuidad de la tradición tras los descubrimientos de Ogino y Knauss (1928). A partir de entonces se declara legítima la práctica de las relaciones sexuales durante los períodos infecundos de la esposa⁴⁷. Cuando aparecieron los medios llamados «modernos», muchos teólogos católicos creyeron que su uso merecería el mismo juicio que los métodos naturales. Pero no fue así. El papa Pablo VI excluyó este problema de los debates del Concilio Vaticano II, y en 1968, contra la opinión de la mayoría de los miembros de una comisión de estudio⁴⁸, expuso, en la encíclica *Humanae vitae*, que el acto conyugal practicado con métodos anticonceptivos artificiales era «intrínsecamente deshonesto»⁴⁹. Las reacciones de la mayor parte de los laicos cristianos y de numerosos teólogos demuestran que esta encíclica no fue bien aceptada. De ahí toda una serie de puntualizaciones de los episcopados de las distintas partes del mundo.

Debilidad de la argumentación. Intentemos comprender la argumentación papal (prolongada por la de Juan Pablo II)⁵⁰ y dónde sitúa el problema.

⁴⁴ *Humanae vitae*, 13.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ J. T. Noonan, *op. cit.*

⁴⁷ Pío XII, alocución a las mujeres científicas (29 de octubre y 26 de noviembre de 1951).

⁴⁸ Cf. P. de Lochet, *Les couples et l'Église* (París 1979).

⁴⁹ *Humanae vitae*, 14.

⁵⁰ En *Familiaris consortio*, *op. cit.*

Veamos las frases clave de la *Humanae vitae*: «Quien reflexione debidamente llegará a la convicción de que un acto de amor mutuo que atente contra la disponibilidad a transmitir la vida... está en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio y con el autor de la vida. Utilizar este don divino y al mismo tiempo destruir, aunque sea *parcialmente*, su significación y su finalidad va en contra de la naturaleza del hombre y de la de la mujer y de su relación más íntima y, por tanto, está en contradicción con el plan de Dios y con su voluntad» (núm. 13)⁵¹.

Ante tales afirmaciones se presentan varias dificultades:

1) Un acto sexual durante un período infecundo no realiza tampoco la finalidad procreadora de la sexualidad. Siguiendo la lógica de este razonamiento, habría que condenar tal acto o reconocer que hay un fallo en la argumentación.

2) El uso del concepto de *significación* no está muy conforme con las investigaciones filosóficas contemporáneas. ¿Es que un acto posee su significación *en sí mismo*? ¿No es cierto que el sentido es también relación?⁵² En realidad, es el sujeto humano quien constituye el «lugar» de producción de la significación. Se puede decir que una relación sexual no actualiza nunca todas las significaciones humanas posibles que la pareja puede hacer surgir. Cada relación sexual es, en definitiva, un acto que no puede adquirir más que significaciones parciales. No por ello es inhumano, pues la misma condición humana significa que no se puede realizar un acto que englobe todas las significaciones posibles e imaginables. Por el contrario, si la práctica sexual de una pareja negara sistemáticamente o con demasiada frecuencia una de las posibles significaciones vinculadas al acto sexual, es claro que esta práctica resultaría deshumanizante e inmoral.

3) Las palabras de la *Humanae vitae* citadas anteriormente pasan por alto el hecho de que el acto sexual tiene varias finalidades simultáneas y a veces *contradictorias*: fecundidad, lenguaje del cariño, disfrute erótico. Y puede ocurrir que la voluntad de mantener a cualquier precio una finalidad perjudique, e incluso «destruya parcialmente», otra finalidad. El moralista debe, por tanto, jerarquizar las finalidades, pero ¿en nombre de qué?

Juzgar la moralidad de un acto sexual atendiendo solamente a su apertura a la fecundidad es, en definitiva, cerrarse en un punto

⁵¹ El subrayado es nuestro.

⁵² Cf., por ejemplo, L. Marin, «Concilium» 86 (1973) 333.

de vista estrecho que olvida los antagonismos propios de toda realidad humana y, sobre todo, las consecuencias a largo y medio plazo de la acción humana⁵³.

Oportunidad de la advertencia. La argumentación de Pablo VI no resulta convincente. Sin embargo, una reflexión teológica que tenga en cuenta todos los datos antropológicos que se desprenden de las ciencias humanas contemporáneas nos hace comprender que la advertencia del magisterio católico contra una utilización desconsiderada de los modernos métodos anticonceptivos está más que justificada⁵⁴.

En efecto, las ciencias humanas han demostrado que la regulación de la natalidad no es nunca una práctica anodina, ni desde el punto de vista fisiológico ni desde el psicológico. En el plano *fisiológico*, algunos métodos tienen consecuencias importantes. En cuanto a los aspectos *psicológicos*, hay que subrayar que los métodos anticonceptivos suelen afectar notablemente al inconsciente de los cónyuges. Regular los nacimientos es decidir sobre realidades muy importantes de la existencia: la relación con la sexualidad y con el placer, la relación con el cónyuge y con los hijos ya nacidos o deseados por el inconsciente, la forma de situarse como mujer o como hombre, el derecho de fiscalización de la sociedad y de la medicina sobre la vida privada, las posturas éticas de la Iglesia o del entorno... Estas decisiones se realizan dentro de fenómenos de transferencia⁵⁵ y hacen sospechar la complejidad psíquica de todo acto de regulación⁵⁶.

Por otra parte, hay que considerar con lucidez el aspecto *socio-colectivo* de la regulación. Cuando ésta se generaliza, suele ser *signo* de varios fenómenos sociales, *algunos* de los cuales pueden llegar a ser deshumanizantes si no se someten a una regulación ética: voluntad de dominar el futuro, concepción de la felicidad, espera importante en relación con el niño. Por su parte, las prácticas anti-

⁵³ Muchas veces se olvida en parte la convicción que señalábamos al comienzo del capítulo: las realidades sólo existen dentro de sistemas. Toda argumentación que se limite al mero examen de la esencia del acto sexual misma acaba llevándonos a aporías.

⁵⁴ Seguimos aquí en parte un capítulo de nuestra obra *Repères éthiques pour un monde nouveau* (1982) 75-83. Pueden consultarse las páginas indicadas para lograr una información más abundante.

⁵⁵ Es decir, que reactivan parcialmente experiencias arcaicas de la primera infancia.

⁵⁶ De ahí las resistencias poco racionales a los métodos anticonceptivos y los fracasos de los métodos que se pueden considerar como técnicamente seguros.

conceptivas *repercuten* sobre la sociedad: modificación de los modelos masculino y femenino, nueva visión de la familia ideal, diferente aceptación de la vida, cambios demográficos. Para no caer en la «miopía», la ética debe evitar que su reflexión sobre los métodos anticonceptivos se realice desde una perspectiva intimista. Es lo que hizo Pablo VI, sobre todo en muchos pasajes de la *Humanae vitae*.

En definitiva, se podría resumir en las afirmaciones siguientes la interpelación que la doctrina católica dirige a las parejas:

— Las motivaciones de la regulación deben estar en conformidad con las exigencias del amor evangélico.

— Todo método, para ser humanizante, debe ser un diálogo habitual y profundo entre los dos cónyuges.

— Es conveniente que la regulación recaiga por igual sobre los dos cónyuges; de lo contrario pueden producirse trastornos. Esta convicción hace pensar que no todos los métodos son moralmente neutros: mientras que algunos exigen el esfuerzo conjunto de ambos cónyuges, otros exigen el esfuerzo de uno solo.

— Cuando, por diversas razones, es un solo cónyuge quien lleva la carga de los métodos anticonceptivos, su interlocutor debe estar especialmente atento a escuchar y respetar al otro en su evolución y en sus posibles reticencias.

— El control de natalidad debería evitar una medicación excesiva de la relación sexual, por razones a la vez íntimas y sociales. Íntimas: hay que conservar la «poesía» de la relación y evitar la impregnación medicamentosa. Sociales: es conveniente limitar la intervención de la medicina, que tiende a invadir todos los ámbitos de la vida.

— Los métodos anticonceptivos no deben prestarse al control gubernamental, sino que deben depender únicamente de la decisión de la pareja.

— Los métodos anticonceptivos deben ser eficaces, reversibles y satisfactorios, en la medida de lo posible, para los cónyuges.

El magisterio católico considera que los métodos naturales son los que mejor se adaptan a los criterios enunciados. Por eso invita a cada católico a elegirlos. Sin embargo, si, por razones fisiológicas, psíquicas o sociales *serias*, estos métodos no pueden aplicarse de forma racional, entonces, como afirman los obispos franceses, los esposos podrán optar por otro tipo de método, manteniendo siem-

pre «su corazón disponible para la llamada de Dios, atentos a toda posibilidad nueva que les obligara a replantear su opción o su comportamiento actual»⁵⁷.

9. El aborto

Por múltiples factores sociales, el fenómeno del aborto adquiere enorme amplitud en nuestras sociedades⁵⁸. Por eso importa recordar —tendremos que hacerlo muy sumariamente⁵⁹— por qué la ética cristiana considera que la interrupción voluntaria del embarazo constituye un mal objetivo muy grave que hay que procurar evitar con todas las fuerzas.

Desde luego, no es fácil conservar la neutralidad al exponer la argumentación sobre un tema como éste. El problema del aborto, más que ningún otro, despierta en todos nosotros deseos y temores arcaicos, pues afecta a la vez a las pulsiones sexuales, a las pulsiones de muerte y a la forma en que nuestros padres nos han transmitido sus deseos. La reflexión ética está siempre cargada de reacciones defensivas que en parte la falsean.

a) Una norma histórica constante.

Ante el problema del aborto, el cristiano se encuentra con una de las normas que no han experimentado ninguna variación en la historia cristiana. Este hecho constituye un punto de referencia firme para el teólogo. Las investigaciones históricas parecen demostrar que todos los autores cristianos ortodoxos, y todas las decisiones conciliares, han considerado el aborto como un acto de muerte objetivamente muy grave⁶⁰. Las intervenciones recientes del magisterio católico siguen apoyando esta tradición cristiana del juicio radicalmente negativo sobre el aborto. Además, estas posturas del magisterio son compartidas por las otras Iglesias cristianas. Sin embargo, existen divergencias en cuanto al carácter absoluto que debe

⁵⁷ En Pablo VI, *La régulation des naissances* (1968) 74.

⁵⁸ En muchos países de Europa occidental se calcula que uno de cada cuatro y quizá de cada tres embarazos terminan con una interrupción voluntaria del mismo.

⁵⁹ Por razones de espacio, no examinaremos la legitimidad ética de las *legislaciones* que autorizan en determinados casos el aborto. Aun cuando se declare que el aborto es un acto de muerte que hay que evitar, sigue en pie el problema, en cada país, de si el legislador puede, de forma realista y responsable, atenerse a una legislación puramente represiva.

⁶⁰ Sobre la historia de la condenación del aborto, pueden verse J. T. Noonan, *op. cit.*, y B. Sesboué, en «Études» (agosto-sept. 1973). Pueden consultarse también los textos conciliares en *Mansi* y, más recientemente, el cuadro analítico de la «Doc. cath.».

atribuirse a la prohibición del aborto. Los protestantes, por ejemplo, creen que algunas situaciones son de tal naturaleza que es más deshumanizante continuar con el embarazo que interrumpirlo⁶¹. En ello coinciden también algunos católicos. Por su parte, el magisterio romano tiende a considerar, salvo en casos totalmente extremos y excepcionales⁶², que la vida del ser en gestación debe respetarse siempre con carácter prioritario, cuando haya un conflicto de valores.

b) La discusión contemporánea.

Intentaremos clarificar el problema recordando en primer lugar algunos de los argumentos en que se apoyan quienes no ven en el aborto un acto éticamente grave.

Un pseudoderecho. Algunos consideran que el embrión no es más que un accidente del cuerpo de la madre y que ésta es libre de disponer de su cuerpo. Aquí constatamos un doble error. El embrión es, de hecho, un ser de la especie humana que se hace en el «ecosistema» que es su madre. Lejos de ser un accidente, es una individualidad en crecimiento. Además, el pseudoderecho a disponer totalmente del propio cuerpo es fruto de una filosofía errónea de la persona que desconoce su dimensión relacional y social⁶³.

Una selección insostenible. Otras argumentaciones vienen a reducirse al razonamiento siguiente: «Es mejor abortar si se piensa que el niño no va a ser feliz (por ejemplo, si es un hijo no deseado). Lo que Dios quiere es la felicidad del hombre». Si bien es verdad que esta última afirmación es teológicamente justa, también lo es que la primera parte del argumento no resulta convincente. En primer lugar, el psicoanálisis ha mostrado la extraordinaria complejidad del deseo de tener un hijo. Un hijo explícitamente deseado puede ser rechazado o tomado como sustituto de otro en el inconsciente; por el contrario, un embarazo inesperado puede ser signo de un deseo latente de tener un hijo. Además, ¿quién puede establecer dónde va a estar la felicidad de un ser futuro? ¿Se pueden seleccionar las vidas que deben nacer o no partiendo de un criterio tan poco seguro y tan caracterizado por las ideologías existentes o hasta por los estados de ánimo del momento? Creemos que no.

⁶¹ Cf., por ejemplo, Federación protestante de Francia, *La sexualité*, op. cit., núms. 86-94.

⁶² Por ejemplo, cuando la vida física de la madre está en peligro.

⁶³ Además, para un cristiano, el cuerpo, templo del Espíritu, «es para el Señor» (1 Cor 6,19).

Estatuto humano del embrión. La negativa a reconocer en el aborto un mal grave tiene su origen, para muchos de nuestros contemporáneos, en el hecho de que no constituye un homicidio, ya que el embrión o el feto de unas semanas no puede ser considerado como persona humana. Lo que se plantea es el problema de la condición del ser en gestación. No es posible hacer un examen preciso en tan breve espacio. Recordemos solamente que el problema no es reciente, pues los teólogos del pasado se lo plantearon ya al preguntarse por el momento de la *animación* del embrión⁶⁴. En todo caso, la tradición ha considerado el aborto como un homicidio, pero en nombre de un argumento «descendente»: dado que la muerte de un niño es un homicidio, la muerte del embrión del que procede el niño merece la misma consideración.

Como consecuencia de los modernos descubrimientos biológicos, algunos contemporáneos argumentan de forma «ascendente»: consideran que el embrión, al no tener todavía cerebro, no puede ser considerado como un niño y, por tanto, que el aborto no debe ser tachado de infanticidio ni de homicidio.

En realidad, si hacemos que toda la reflexión ética sobre el aborto gire en torno al problema de la condición del embrión, entramos en un callejón sin salida. En primer lugar, no se debe olvidar que el aborto no afecta sólo al embrión, sino también a la mujer, a una pareja, a una sociedad. Este olvido hace que no se tengan en cuenta a *todas* las personas y todos los valores implicados (pensamiento sistémico), y eso no se debe hacer nunca en ética. Por otra parte, no es posible responder a la pregunta: ¿a partir de cuándo el ser en gestación es una persona humana? En todo caso, se trata de una pregunta que no depende sólo de la ciencia. Por el contrario, ésta nos enseña de forma clara que desde que el óvulo se une con el espermatozoide existe un ser de la especie humana, con todo su potencial genético, que puede convertirse un día, si se le deja crecer, en una persona humana. El ser en gestación desde hace unos días o semanas es un ser que tiene una condición *humana* totalmente *específica*: ni totalmente semejante a un niño o a un adulto ni totalmente distinta, pues el niño y el adulto proceden de un ser igual. Si bien no es seguro que el aborto sea un «personicidio», entraña siempre la muerte de un ser humano en germen. El aborto representa un acto de muerte *específico*, y como tal hay que considerarlo éticamente.

⁶⁴ Cf. el artículo *Animation*, en el *Dictionnaire de théologie catholique*.

c) La convicción cristiana.

Según la convicción cristiana, tal acto de muerte es siempre, por sí mismo, un atentado grave contra la humanidad, independientemente de si se trata de un «personicidio» o no. Las razones en que se apoya la legitimidad de esta convicción son varias.

En primer lugar, trivializar el aborto significa que una sociedad «trata con desdén el germen de donde procede todo hombre: esta actitud es la raíz de la falta de respeto al ser humano»⁶⁵, falta de respeto que puede llevar poco a poco a la idea de que toda vida deficiente no tiene derecho al mismo respeto que una vida considerada «normal».

En segundo lugar, la práctica generalizada del aborto es muchas veces signo y factor etiológico de realidades sociológicas muy poco humanizantes:

— El temor al futuro, por ejemplo. El aborto manifiesta con frecuencia una angustia ante la contingencia del tiempo que se traduce en la voluntad de programar excesivamente el futuro. Paradójicamente, tras el acto mortal del aborto se perfila el intento de negar la muerte, recordada por la temporalidad.

— La práctica del aborto se inscribe también en una sociedad que perjudica al niño y a la pareja precisamente porque los supervalora⁶⁶. La pareja y el niño son objeto de esperanzas tan grandes que se acaba por no poder acoger al hijo desconocido.

— La práctica demasiado fácil del aborto puede dar lugar a que la sociedad no se sienta movida a desarrollar su creatividad y generosidad. Se regulan las angustias personales eliminando a los seres en gestación, lo que impide combatir las causas ideológicas y económicas de las numerosas peticiones de interrupción voluntaria del embarazo. De esta manera se contribuye a mantener privilegios sociales inaceptables.

— La trivialización del aborto supone otros dos riesgos. En primer lugar, un menor respeto, a largo plazo, a la mujer, pues el interlocutor masculino poco delicado puede liberarse de su responsabilidad obligando a la persona embarazada a someterse a la violencia del aborto. En segundo lugar, una grave perturbación de la actividad médica, pues la medicina que se encarga normalmente de atender a los que tienen problemas de salud se preocupa por una

⁶⁵ P. Verspieren: «Laënnec» (invierno 1978-1979) 24. En algunos hospitales se han comenzado experimentos con embriones de una manera más o menos clandestina.

⁶⁶ L. Roussel, *Génération nouvelles*, op. cit., 248.

persona con buena salud fisiológica con la intención de agredir su cuerpo provocando la muerte del feto.

Estas reflexiones habrán bastado para comprobar que sería deshumanizante para una sociedad incurrir en una generalización del aborto. Esta lucha no debe ser puramente intimista, sino que debe traducirse en diferentes tareas colectivas: atención a las mujeres con problemas, en primer lugar, pero sobre todo militancia sociopolítica que intente establecer un vínculo más sano con el niño, una mayor aceptación de los minusválidos, una revalorización de la condición social de la mujer, un mejor reparto de las rentas, una buena información sobre los métodos anticonceptivos, etc.

La norma eclesial de «hacer todo lo posible para evitar el aborto» está en perfecta consonancia con la búsqueda de una mayor humanización. Sin embargo, algunas personas han vivido situaciones tan dramáticas, que han recurrido al aborto, porque éste les ha parecido la única forma de salir del callejón en que, según ellas, estaban encerradas. Si desean aplicar el discernimiento cristiano a su conducta, podrán formularse las siguientes preguntas:

— ¿Son conscientes de que el aborto, aun cuando se haya realizado con la intención de salvaguardar valores que parecen muy importantes, sigue siendo un acto objetivamente grave?

— ¿Han intentado de verdad superar la voz de su angustia y han examinado *todas* las posibilidades de evitar la interrupción del embarazo?

— En definitiva, ¿han seguido la voz de su conciencia⁶⁷ tras haberla iluminado con la oración, con la escucha de la palabra de Dios y de la comunidad eclesial y con la práctica habitual del amor?

— En realidad, las situaciones humanas son a veces tan complejas y tan angustiosas que la persona, incluso tras un examen serio, seguirá dudando al emitir un juicio sobre la calidad ética de su conducta. Entonces será preciso recordar, como afirma el filósofo Jankélévitch, que «el cielo de los valores es un cielo desgarrado» y que sólo Dios, en última instancia, es el juez de la existencia o de la no existencia del pecado (1 Cor 4,4), pues sólo él «juza pensamientos y sentimientos» (Heb 4,12).

⁶⁷ Conviene subrayar que, según la tradición católica, una conciencia errónea no siempre excusa, ya que se puede ser responsable del error de la propia conciencia. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 19, a. 5.

BIBLIOGRAFIA

1. Conductas sexuales

- A. Alteens, *La masturbación en los adolescentes* (Barcelona 1970).
 A. Álvarez Villar, *Sexo y cultura* (Madrid 1971).
 A. Baen, *Educación sexual colegial* (Alcoy 1967).
 Id., *Nuestra actitud ante el incremento de las relaciones prematrimoniales*: «Revista del Instituto de la Juventud» 24 (1969) 55-74.
 Id., *Autoerotismo como problema*: ibíd., 25 (1970) 71-88.
 A. Balletbo, *La coeducación* (Barcelona 1970).
 M. Bon, *Développement personnel et homosexualité* (París 1975).
 P. Chauchard, *El equilibrio sexual* (Barcelona 1955).
 V. Costa, *Psicopedagogía pastoral de la castidad* (Alcoy 1968).
 J. Gagnon, *Elementos para entender la transformación de la conducta sexual*: «Concilium» 193 (1984) 347-363.
 B. Häring, *Homosexualidad*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1974) 454-460.
 J. McNeill, *L'Église et l'homosexualité de l'homme* (Ginebra 1982).
 P. Montaigne, *La responsabilidad moral en las desviaciones sexuales*, en *Estudios de sexología* (Barcelona 1968) 317-328.
 A. Nalesso, *L'autoerotismo dell'adolescente* (Turín 1970).
 M. Petitmangin, *La masturbation. Étude clinique, morale et pastorale* (París 1967).
 A. Plè, *La masturbación* (Zalla 1971).
 L. Rossi, *Masturbación*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1974).
 L. Scremin, *El vicio solitario* (Bilbao 1959).
 M. Vidal/J. Köhne/F. Böckle, *Sexualidad prematrimonial* (Salamanca 1974).
 M. Vidal, *Moral y sexualidad prematrimonial* (Madrid 1972).

2. Regulación de la natalidad y aborto

- J. Billings, *Regulación natural de la natalidad* (Santander 1975).
 N. Blázquez, *El aborto. No matarás* (Madrid 1977).
 M. Burgarola, *Sociología y teología de la natalidad* (Madrid 1967).
 Id., *La «Humanae vitae» y el magisterio de la Iglesia* (Madrid 1969).
 J. de Castro, *Regulación de los nacimientos. Reflexiones teológicas y morales para una acción pastoral* (Santiago de Chile 1966).
 C. Comín, *El dossier de Roma. Control y regulación de nacimientos* (Madrid 1968).

- G. M. Cottier, *Regulación de la natalidad* (Madrid 1971).
 G. Davanzo, *Aborto*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1974) 13-17.
 G. Grisez, *El aborto. Mitos, realidades, argumentos* (Salamanca 1973).
 B. Häring, *Interpretación moral de la «Humanae vitae»* (Madrid 1969).
 Id., *La crisis de la «Humanae vitae»* (Madrid 1970).
 Id., *Paternidad responsable* (Madrid 1970).
 J. Jiménez Vargas, *Aborto y contraceptivos* (Pamplona 1973).
 K. Rahner, *El problema de la hominización* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
 Id., *Reflexiones en torno a la «Humanae vitae»* (Madrid 1968).
 A. Valsecchi, *Contracepción*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (Madrid 1974) 131-136.

JEAN-FRANÇOIS COLLANGE, profesor en la Facultad de teología protestante de la Universidad de ciencias humanas de Estrasburgo.

ANDRÉ DUMAS, profesor de la Facultad de teología protestante de París.

BERNARD QUELQUEJEU, profesor de la Facultad de filosofía del Instituto católico de París.

JEAN-PIERRE LECONTE, profesor adjunto del Instituto católico de París.

JACQUES DELESALLE, profesor de filosofía del Instituto católico de Lille.

ROGER BERTHOUSOZ, director del Centro universitario católico de Ginebra.

JEAN-MARIE AUBERT, profesor en la Facultad de teología de la Universidad de Estrasburgo.

PAUL GUILLUY, profesor honorario del Instituto católico de Lille.

PHILIBERT SECRÉTAN, profesor de filosofía en la Universidad de Friburgo.

HENRY MOTTU, codirector del «Atelier oecuménique de théologie» y responsable del departamento de formación de adultos de la Iglesia protestante en Ginebra.

PATRICK VERSPIEREN, profesor de ética biomédica en el Centre Sèvres (París). Redactor de las revistas «Études» y «Laënnec».

ERIC FUCHS, profesor en la Facultad de teología protestante de la Universidad de Lausanne.

XAVIER THÉVENOT, profesor de teología en el Instituto católico de París.

Introducción	11
---------------------	----

PRIMERA PARTE

ETICA CRISTIANA EN SITUACION

Cap. I: <i>Fe, esperanza, amor y ética</i> [J.-F. Collange]	17
I. Fe y ética	18
1. El testimonio de los evangelios, 18.—2. Pruebas, 23.	
II. Ética y esperanza	28
1. El testimonio bíblico, 29.—2. Pruebas, 35.	
III. Amor y ética	41
1. El testimonio bíblico, 42.—2. Pruebas, 49.	
Bibliografía	57
Cap. II: <i>Competencias técnicas y especificidad cristiana</i> [A. Dumas]	59
I. Modernidad y libertades	59
II. Saberes y valores en la modernidad	61
III. Niveles de competencia	62
IV. ¿Existe una especificidad cristiana?	66
Bibliografía	68
Cap. III: <i>«Ethos» históricos y normas éticas</i> [B. Quelquejeu].	71
I. Diversidad de «ethos» y de morales	72
1. Una constatación, 72.—2. Legitimación de la ética, 72.	
II. El «ethos», generador de la ética	73
1. Estrategia de los responsables sociales, 74.—2. Fondo simbólico de elementos colectivos, 74.	
III. Del «ethos» a la ética	76
1. Analogía de la lingüística, 76.—2. Origen de las instancias normativas, 77.—3. Función estructurante de las estructuras éticas, 78.—4. Función del Estado, 79.	
IV. Nacimiento, vida y muerte de las normas	80
1. Utilidad social de la institucionalización de las normas, 80.—2. Búsqueda de un fundamento absoluto, 82.	
3. Verificación de las normas, 82.	
V. Requisitos para una moral viva	85
1. Expresión cultural de las «obligaciones» morales,	

85.—2. El ejemplo del préstamo con interés, 86.—	
3. Exigencias de la experimentación ética, 87.	
Bibliografía	88
Cap. IV: «Ethos» cultural y diferenciaciones sociales [J.-P. Leconte]	90
I. Ética y «ethos»	91
II. El campo de la práctica ética	92
III. Las autoridades magisteriales	93
IV. Agentes de mentalización y de transacción ética	96
V. Los sujetos de la legitimidad ética	100
Bibliografía	102
Cap. V: <i>Grandes corrientes del pensamiento moral</i> [J. Delesalle]	104
Introducción	104
I. Fuentes del pensamiento moral en Occidente	106
1. Fuente griega, 106.— <i>a</i>) Platón o el peligro de estatismo, 106.— <i>b</i>) Aristóteles y la autonomía de la moral, 109.— <i>c</i>) El estoicismo o la moral del hombre, 111.— <i>d</i>) Epicuro o la moral del placer, 114.—2. Fuente cristiana, 116.— <i>a</i>) La Biblia y los Santos Padres, 116.— <i>b</i>) Tomás de Aquino, 117.—3. La moral moderna, 119.— <i>a</i>) Descartes o la moral de los hombres libres, 119.— <i>b</i>) Spinoza: la razón y su realización en Dios, 122.— <i>c</i>) Kant y la reconquista de la razón sobre Dios, 124.— <i>d</i>) Hegel: el absoluto y la razón, 127.	
II. Las grandes corrientes del pensamiento moral	130
1. Crítica y desmitificación, 130.—2. Morales de la esperanza. Escatologías, 132.—3. El naturalismo, 135.—4. Eudemonismo y hedonismo, 136.—5. Individualismo y personalismo, 138.	
Conclusión. Moral filosófica y moral cristiana	142
Bibliografía	145

SEGUNDA PARTE

LAS CATEGORIAS DE LA VIDA MORAL

Cap. I: <i>Gracia y libertad</i> [R. Berthouzo]	153
I. El evangelio de la gracia y de la libertad	155
1. Arraigo teológico en el Antiguo Testamento, 156.—	

2. Gracia y libertad en san Pablo, 157.—3. Los caminos del kerigma en el Nuevo Testamento, 161.	
II. Economía de la gracia y afirmación de la libertad en la era patristica	162
1. Las primeras generaciones cristianas, 162.—2. El desafío del gnosticismo y el testimonio de Ireneo de Lyon, 164.—3. La tradición oriental: filantropía divina y libertad humana, 168.—4. La tradición de Occidente: La gracia como forma de salvación y de liberación, 172.	
III. Perspectivas y orientaciones	183
Bibliografía	186
Cap. II: <i>Conciencia y ley</i> [J.-M. Aubert]	191
Introducción	191
I. La conciencia	192
1. Conciencia moral y realización del hombre, 192.—2. Modernidad de la conciencia moral, 193.—3. Algunos hitos históricos, 194.— <i>a</i>) Datos bíblicos, 195.— <i>b</i>) La tradición patristica, 197.— <i>c</i>) La Edad Media y la síntesis tomista, 198.— <i>d</i>) La conciencia en los tiempos modernos, 200.—4. La conciencia moral hoy, 203. <i>a</i>) La conciencia fundamental y originaria, 203.— <i>b</i>) La conciencia en su función de juicio moral, 207.	
II. La ley	212
1. Depreciación actual de la ley, 212.—2. La ley moral al servicio de la realización del hombre, 214.— <i>a</i>) Ley y libertad de conciencia, 215.— <i>b</i>) ¿Existe una ley natural?, 217.— <i>c</i>) Ley moral y evangelio, 222.— <i>d</i>) Las leyes humanas, 227.	
Conclusión	232
Bibliografía	232
Cap. III: <i>Perdón y pecado</i> [P. Guilluy]	238
I. La culpabilidad en el pensamiento moderno: La alianza natural	238
1. Situaciones, 238.—2. Negación e inversión de la culpabilidad, 240.—3. Psicología y dimensión personal de la culpabilidad, 241.—4. Culpabilidad colectiva. Sociología y culpabilidad, 243.—5. Culpabilidad interpersonal. Psicosociología y culpabilidad, 245.—6. Culpabilidad e historia, 247.—7. Filosofía de la culpabilidad, 249.—8. Culpabilidad moral y jurídica, 252.	
II. De la alianza natural a las alianzas reveladas	252
III. Perdón y pecado en la antigua alianza	254

IV.	Perdón y pecado en la nueva alianza	257
	1. El pecado del mundo, 258.—2. Los pecados en el mundo, 261.—3. El pecado y la eternidad, 265.—4. La reconciliación, 267.—5. Sacramento de penitencia, confesión y reconciliación, 269.	
	Conclusión	271
	Bibliografía	273
Cap. IV:	<i>Valor y prudencia</i> [Ph. Secrétan]	279
	I. Analogía entre la persona divina y la humana	279
	II. Valor y prudencia en cuanto virtudes humanas	281
	1. Insuficiencia del planteamiento psicológico, 281.—2. Una existencia precaria, 283.—3. La prudencia como economía de fuerzas, 284.—4. Resistencia frente al azar, 285.	
	III. Valor y prudencia en Dios	288
	1. El valor de Dios en la aventura de la salvación, 288.—2. Virtudes, valores y trascendentales, 289.—3. Corazón y sabiduría en el hombre y en Dios, 292.	
	IV. El valor y la prudencia de la fe	293
	1. Fe y razón, 293.—2. Convicciones y consenso, 295.—3. Virtudes humanas y virtudes teológicas, 296.—4. La audacia y la confianza, 297.	
	Bibliografía	299
Cap V:	<i>Esperanza y lucidez</i> [H. Mottu]	301
	I. Lucha en tres frentes	303
	1. El estoicismo, 303.—2. La futurología, 304.—3. El nihilismo, 304.	
	II. El acto existencial de esperar	306
	1. La esperanza como riesgo, 306.—2. La esperanza como protesta, 311.—3. La esperanza como imaginación creadora, 315.	
	III. La lucidez, aliada de la esperanza	319
	1. El discernimiento ético y espiritual, 320.—a) «Dokimazein» en el Nuevo Testamento, 320.—b) Líneas de fuerza de la enseñanza neotestamentaria, 322.—c) El ejemplo de Jeremías, 323.—2. Discernir los signos de los tiempos, 324.—a) La actitud de Jesús, 325.—b) La memoria del pasado, 327.—c) Llamada apostólica a la vigilancia, 329.—3. Lucidez contra la ilusión totalizadora, 331.—a) El aguijón del fracaso, 331.—b) Fraude de las políticas totalizantes, 332.—c) Acción de la cruz sobre la esperanza, 333.	
	Bibliografía	335

LUGARES DE LA ETICA

Cap. I:	<i>Vida, salud y muerte</i> [P. Verspieren]	339
	I. Un campo nuevo para la reflexión ética	339
	Cambio de rumbo en la reflexión ética, 342.	
	II. Vida y salud	344
	1. ¿Qué es la salud?, 344.—2. Deber de la salud, 346.—3. El suicidio, 349.	
	III. Enfermedad y recurso al médico	350
	1. Legitimidad del recurso al médico, 350.—2. Información del enfermo, 353.—3. Libertad del enfermo ante su tratamiento, 356.	
	IV. El morir y la muerte	360
	1. Necesidades del moribundo y su acompañamiento, 360.—2. Obstinación terapéutica y cuidados proporcionados, 363.—3. Tratamiento del dolor, 365.—4. Eutanasia, 367.—5. Signos de muerte y trasplantes de órganos, 370.	
	V. Observaciones finales	372
	Bibliografía	374
Cap. II:	<i>La sexualidad</i>	376
	I. <i>Una ética cristiana de la sexualidad</i> [E. Fuchs]	376
	1. Metodología	376
	a) Ética, ciencias humanas y teología, 376.—b) Programa de una ética cristiana de la sexualidad, 377.	
	2. Historia del problema	383
	a) El testimonio de la tradición bíblica, 383.—b) La tradición moral de la Iglesia antigua, 397.—c) La tradición moral de la Iglesia en Occidente, 400.—d) Conclusión, 404.	
	3. Perspectivas éticas	404
	a) Significación humana de la sexualidad, 404.—b) La pareja, una humanidad por hacer, 406.—c) El placer y el don, 410.	
	Bibliografía	412
	II. <i>Situaciones sexuales especiales</i> [X. Thévenot]	415
	1. Ejes metodológicos	415
	a) Un falso dilema, 415.—b) Espiral de interpretaciones, 417.—c) Significaciones y consecuencias de las conductas sexuales, 419.	
	2. Datos científicos e implicaciones éticas	420

	<i>a)</i> Sexualidad y genitalidad, 420.— <i>b)</i> Desarrollo y complejidad de la organización psicosexual, 421.	
3.	Criterios para una sexualidad normativa	423
4.	La masturbación	424
	<i>a)</i> Razones a favor y en contra, 424.— <i>b)</i> Tipología de las situaciones, 426.	
5.	Las relaciones sexuales precoces	428
	<i>a)</i> Significaciones, 428.— <i>b)</i> Repercusiones, 429.	
6.	La cohabitación juvenil	430
	<i>a)</i> Un fenómeno polisémico, 430.— <i>b)</i> Orientaciones éticas, 432.	
7.	La homosexualidad: orientaciones éticas y pastorales	435
	<i>a)</i> Definición de la homosexualidad, 435.— <i>b)</i> Etiología de la homosexualidad, 436.— <i>c)</i> ¿Es la homosexualidad una simple variación de la sexualidad?, 437.— <i>d)</i> Orientaciones éticas y pastorales, 440.	
8.	El control de la natalidad	443
	<i>a)</i> El debate, 443.— <i>b)</i> Postura del magisterio católico, 445.	
9.	El aborto	449
	<i>a)</i> Una norma histórica constante, 449.— <i>b)</i> La discusión contemporánea, 450.— <i>c)</i> La convicción cristiana, 452.	
	Bibliografía	454