

**HISTORIA DE LA  
TEOLOGIA MORAL CRISTIANA  
PBRO. GUILLERMO ZULETA**

---

A primera vista, el ámbito de la investigación moral parece sumamente amplio. Su extensión coincide con el campo de la existencia humana en el mundo. La experiencia moral afecta al hombre en todas sus dimensiones personales, sociales y existenciales; se trata de una experiencia que pasa al interior de todas las estructuras de la convivencia humana y toca indistintamente todas las formas y modalidades a través de las cuales se expresa la persona.

La “pregunta ética” está inscrita en lo más profundo del ser humano y constituye uno de los interrogantes más incisivos de la vida y del pensamiento, ya que es una pregunta sobre lo que “debo hacer” y, por tanto, sobre la manera de construir la propia existencia, para que ésta no se viva en vano. El análisis fenomenológico nos presenta al hombre como un ser que interroga y es interrogado no sólo en relación con las cosas, sino más profundamente en relación consigo mismo y con su propio ser-en-el-mundo. El es constantemente sujeto y objeto de una pregunta ineludible y dramática sobre el sentido de su ser y de su deber.

En términos más radicales, esta pregunta es el hombre mismo en cuanto ser que se comprende como una “tarea” y no como un “dato”, y por tanto como puesto en manos de una libertad, la suya y la de los demás, que amanecida como está a cada paso por la muerte y herida por el sin-sentido pone al sujeto en un contexto permanente de riesgo. Por ello el sujeto de la reflexión moral es el significado de esta condición y, por tanto, el criterio de valor de la conducta humana como tal, en cuanto construcción progresiva de la historia humana.

Este interrogante, que se identifica con el del problema del sentido de la vida humana, pertenece a la experiencia de la condición humana en cuanto tal. Por esto

el fenómeno moral, aunque asume formas diversas en el paso de una cultura a otra, de una época histórica a otra, constituye un fenómeno humano de dimensiones universales, un hecho histórico y social que plantea problemas.

Así pues, el problema real es problema de cada individuo, en cuanto está sujeto a la llamada de una cierta vocación y está en tensión hacia un cierto modelo inicial de comportamiento y de vida. El hombre se ha sentido siempre llamado a enfrentarse con un determinado ideal humano. El compromiso por realizar ese ideal es precisamente el compromiso moral humano. De allí el que la eticidad humana es ante todo un hecho natural que, como tal, constituye la posibilidad de que el kerigma cristiano asuma la forma de mandamiento.

**Esto no excluye que el modo concreto e histórico** con que el hombre, de hecho, construye hoy la pregunta ética se vea atravesado por la experiencia de la salvación como un don gratuito, ya que el hombre en la situación de pecado y de desequilibrio en que se encuentra no puede menos de interrogarse sobre el modo con que tendrá que construir su propia historia para que ésta no acabe en un fracaso.

El discurso teológico se inserta necesariamente dentro de la riqueza polivalente de la experiencia humana, la interpela y se deja interpelar por ella según un movimiento oscilatorio o pendular, que no es círculo vicioso, sino círculo vital.

Así se constituye la teología moral como aquella "reflexión crítica sobre la experiencia de la praxis humana, guiada por la luz de la Palabra de Dios y de la tradición eclesial autenticada por el Magisterio para captar el *ethos* de Cristo en la historia" (1).

## I. EL MENSAJE BIBLICO Y LA MORAL CRISTIANA

La reflexión moral se desarrolla en la Biblia a través de una serie de etapas sucesivas, caracterizadas por la autorrevelación progresiva de Dios al hombre. La Biblia es en primer lugar el libro de la manifestación de Dios a los hombres; pero contiene también (y no puede menos de ser así), como en filigrana, una manifestación del hombre a sí mismo, esto es, una revelación del sentido de la existencia y de los valores a lo que tiene que referirse para vivir auténticamente su vida.

Sin embargo, advertimos que la Biblia no es ni contiene un código moral ni una exposición sistemática de la ética; pero contiene numerosas reflexiones sobre la eticidad y una amplia parénesis tanto sobre los principios como sobre las pautas de conducta. "Por eso conviene hablar no de una ética bíblica, sino de un ethos bíblico. En él se basa la ética cristiana sistematizada. El ethos bíblico no pretende ser racionalmente demostrable ni en su fundamento ni en su objetivo final, sino que es una moralidad fundada en la obediencia a la Palabra de Dios; y, por tanto, es una moralidad montada en el riesgo de la fe, de cuyo carácter participa" (2).

### 1. El Antiguo Testamento

La categoría a través de la cual se expresa más frecuentemente en el Antiguo Testamento el diálogo Dios-hombre es la de la alianza. Se trata de una categoría fundamental que caracteriza a la fe de Israel y la diferencia de cualquier forma de religiosidad de los pueblos circundantes. La conciencia que tuvo Israel de ser el pueblo elegido, la propiedad particular de Dios, tiene su fundamento en un hecho decisivo: el pacto sinaítico.

a) El gran acontecimiento del pacto sinaítico está precedido sin embargo por la **elección** del pueblo de Israel en la persona de Abrahán y, más en general, por la historia de los patriarcas, en la que Israel vio su propia prehistoria.

La vocación de Abrahán no tiene un valor estrictamente personal: es elección de un pueblo con el que Yahvé entabla relaciones nuevas y cada vez más intensas. La revelación de Dios a Abrahán no contiene la formulación de una ley moral propia y verdadera. A Abrahán se le da solamente un mandamiento concreto: "Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré" (Gn. 12,1). Y el mandamiento de Dios tiene solo una justificación, la promesa: "Haré de tí un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición" (Gn. 12,2). Pero esta única promesa expresa incoactivamente una concepción de Dios y una concepción de la existencia humana, y por consiguiente el fundamento de una moral. Dios es el que se da a conocer al hombre mediante una promesa de vida para el mismo hombre.

La historia patriarcal conoce ya los fundamentos de toda la moral bíblica que están más allá de la ley. Lo que el hombre fundamentalmente "debe" es creer en

Dios, fiarse de él o -lo que es lo mismo- esperar en su promesa, y por tanto esperar en aquel que sólo se da a conocer en su promesa.

b) El gran acontecimiento del pacto sináutico corona el largocamino de preparación y determina el establecimiento de una relación de comunión interpersonal entre Yahvé e Israel.

El contenido de la alianza manifiesta su carácter gratuito y, en este sentido, unilateral (Cfr. Ex. 20,2-17; Dt. 5,6-18). Pero decir que la alianza es iniciativa unilateral y gratuita de Dios no excluye que sea un acto bilateral, que exija la respuesta humana a la interpelación divina, aún cuando ésta no dependa de la respuesta humana: el no del pueblo es infidelidad a la alianza realizada por Dios y no impedimento para su constitución (Cfr. Jer. 31,31s).

El objetivo de la alianza es la posesión de la vida. Así pues, la vida moral de Israel se inserta en este contexto de alianza. Partiendo de la liberación de Egipto y del pacto sináutico se le pide al pueblo obediencia a sus mandamientos: es el imperativo de la salvación. Los mandamientos valen en cuanto que son expresión de una llamada divina que exige respuesta (Dt. 6,4-25). Por consiguiente no son una imposición externa, ni un medio de autojustificación, sino el sídel amor fiel a la iniciativa gratuita y misericordiosa de Yahvé. El contenido material de la ley, que tiene su núcleo central en el decálogo, está en continuo devenir a través de la asunción del patrimonio moral de la humanidad de entonces en el interior de la experiencia histórico-salvífica de Israel. Pero la "novedad" reside en que toda la vida moral recibe una interpretación religiosa: la obediencia a la ley moral asume el valor de una adhesión personal y creyente al Dios de la alianza.

c) La predicación profética desarrolla en la presentación de la vida moral el tema de la fidelidad a Yahvé. La denuncia continua de los profetas se refiere a la separación entre los actos de culto y la vida moral, separación que hace del culto un hecho exterior y supersticioso (Cf. Am. 5,21-27; Os. 6,6; Is. 1,10-16; 29,13s; Miq. 6,5-8). La razón de todo esto está en la paganización de la vida, o sea, en la falta de confianza en Dios que salva.

d) El período del judaísmo con el que se cierra el Antiguo Testamento, está caracterizado por una hipostatización de la ley y por un progresivo desenganche del marco original de la alianza. Surge de este modo el fenómeno del legalismo

farisaico. Por otra parte florece en este período la mentalidad "apocalíptica" que se expresa a través de un género literario particular y empapa profundamente la vida moral.

e) Es notorio entonces notar que la alianza tiene carácter esencialmente moral y que constituye el fundamento más importante de la moral bíblica. Aunque se desarrolla en época posterior es necesario también señalar la **teología de la creación** como otra segunda fuente de la moralidad veterotestamentaria. La ética del antiguo Israel, además, está también bajo el influjo de "una fuente ética **natural, sociológica, popular**".

La formación y el desarrollo del ethos del A.T., que deriva de estas tres fuentes, se caracteriza profundamente por la opción por Yahvéy la fidelidad de la alianza. Justamente éste es el criterio decisivo, desempeñando estas tres funciones: como **principio unificador**, que garantiza el nacimiento y pervivencia del pueblo de la alianza; como **principio selectivo**, que no sólo promovía la recíproca conciencia entre las tribus, sino que también producía la completa emarginación de todo lo que era contrario a la alianza; como **principio de sistematización** del ethos, que reduce y concentra todas las exigencias morales al principio último y fundamental del amor a Dios y al prójimo (Cfr. Dt. 6,4-5; Lev. 19,18) (3).

## 2. El Nuevo Testamento

La reflexión moral neotestamentaria encuentra su fundamento último y su legitimación en el acontecimiento-Cristo que es la revelación definitiva del misterio de Dios (Jn. 1,1-18; Heb. 1-2). La vida cristiana se convierte entonces esencialmente en respuesta de amor a la llamada suprema de amor que Dios nos ha dirigido en Cristo.

a) La predicación moral ocupa un lugar importante en el **mensaje de Jesús**. En el centro del anuncio de Cristo está la proclamación del Reino de Dios: "se ha cumplido el plazo; ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia" (Mc. 1,15).

El anuncio de la inminente soberanía escatológica de Dios lleva consigo la exigencia de la decisión humana. En este sentido el evangelio asume la forma de mandamiento, que no ha de entenderse como fidelidad a la ley, sino como conversión radical en la fe.

Por eso Cristo no se preocupa de determinar los contenidos del comportamiento moral, relativos a cada uno de los ámbitos de la vida, ni se preocupa de completar materialmente la ley veterotestamentaria, sino solamente de anunciar que al hombre se le ha dado la posibilidad de quedar radicalmente cambiado y de convertirse en Cristo en nueva criatura. La imitación de Cristo se convierte entonces en el gran principio de la vida moral cristiana

b) El centro de la **predicación apostólica** es el mensaje sobre Jesús como Mesías y Señor.

Esa esperanza de encontrarse entre el "ya" y el "todavía no" determina la formulación y el anuncio de los mandamientos de Dios y resulta por tanto fundamental para comprender la fisonomía nueva de la moralidad cristiana.

La vida moral está caracterizada por una experiencia profunda de comunión fraternal y de oración (Hech. 2,42-47), por el testimonio franco y decidido del evangelio (Hech. 4,23-29) frente a un mundo hostil (Hech. 2,37-41, 4,23-31) y sobre todo por la esperanza en la restauración de todas las cosas en la venida gloriosa de Cristo, que realiza el juicio de Dios (Hech. 1,11;3,20b-21;17,31).

El **ethos** cristiano que es el desarrollo del bautismo y por tanto de la vida según el Espíritu, se concreta en la parénesis apostólica en indicaciones concretas de comportamiento respecto a las situaciones distintas de la vida, vistas a la luz del misterio de Cristo y del patrimonio ético del tiempo.

Sin embargo, lo que especifica el mensaje moral apostólico y determina su significado de conjunto es la relación inmediata con la fe. El creyente en definitiva está llamado a vivir "en el Señor" (Col. 3,18-20; Ef. 6,1) las diversas situaciones existenciales dando una intencionalidad nueva al comportamiento humano en el mundo.

c) En síntesis, con H. D. Wendland podemos señalar cuatro claves que permiten una lectura cristiana y teológica de la ética neotestamentaria: 1) El mandamiento del amor, como centro y criterio supremo de la ética. 2) la relación crítica respecto al mundo; 3) una predicación de la moral de la comunidad y para la comunidad, con una profunda correlación kerygma-ética indicativo-imperativo. 4) una ética escatológica y una escatología ética del N. T. (4)

### 3. Conclusión

La revelación bíblica pone claramente en evidencia el hecho de que la ética en el contexto de la historia de salvación no es nunca punto de partida, sino que se da siempre después del anuncio del acontecimiento y en dependencia de él. La fundamentación última de la instancia ética para el creyente es la fe en la voluntad salvífica de Dios realizada en la muerte y resurrección de Cristo.

Por tanto la praxis cristiana no se cualifica en virtud de una relación con la ley o con un horizonte axiológico racional, sino en virtud de su estar relacionada, alimentada y regulada por el mismo Cristo a través de su Espíritu.

Esto significa que la estructura de la moral bíblica es esencialmente dialógica y que por consiguiente no se puede reducir a una técnica del perfeccionamiento humano o del equilibrio social.

Esta compenetración de vida teológica y vida moral es tan profunda que puede decirse, aunque parezca una paradoja, que no existe moral en el cristianismo: existe una fe en el misterio de Dios que transforma la vida del creyente. Esta fe tiene como objeto definitivo la persona de Cristo, que se convierte en modelo y fundamento de la existencia cristiana. Morir para renacer, es decir, para vivir una vida nueva de justicia y santidad (Col. 2,1; Rom. 6,11), es el programa moral del cristianismo.

## II. EL CAMINO HISTORICO DE LA TEOLOGIA MORAL

### 1. El tiempo apostólico y la teología de los Padres de la Iglesia

El tiempo apostólico conoce sólo escritos ocasionales, en forma de cartas, requeridas por circunstancias precisas y controvertidas y con una finalidad bien determinada (5).

En general, estas cartas presentan el estilo de exhortaciones morales y tienen como argumento la conducta del individuo, la conversión, las condiciones necesarias para "ingresar" en el Reino de Dios.

En los primeros escritos cristianos se encuentra tendencialmente un doble procedimiento: por una parte se busca resolver los problemas morales con categorías vistosamente "jurídicas" por la otra, se corrige este método con el principio neotestamentario del amor, en el cual resuena el llamado de la ética de Jesús a la libertad, que contrasta la amenaza de legalismo que se puede dar en la esfera de la existencia del cristianismo

La literatura protocristiana se caracteriza sobre todo por una argumentación tipológica: Cristo viene presentado como la figura normativa, como el modelo de conducta para el individuo y para las comunidades cristianas.

El ambiente dentro del cual se lleva a cabo la elaboración del discurso ético es el de la experiencia litúrgica, ambiente que favorece la relación viva entre el kerygma y la praxis cristiana. Los padres dibujan el contenido y la perspectiva de la enseñanza moral en las homilias y en las catequesis mistagógicas. Aparece entonces evidente que el fundamento de la praxis cristiana no es el hombre, sino el misterio de Dios que se ha revelado definitivamente en el acontecimiento-Cristo.

Este acontecimiento se le comunica a todos en la Iglesia, que es el lugar histórico de la salvación a través de la acción sacramental.

En el segundo siglo los escritores cristianos (apologetas y padres africanos: Justino, Tertuliano, Cipriano) se vieron obligados a superar la pura y simple transmisión del patrimonio de fe y a defender contra el paganismo, el judaísmo y las corrientes gnósticas el cristianismo que estaba penetrando decididamente en la cultura helenista. Con una inteligente adaptación a las corrientes filosóficas de su tiempo, buscan presentar las ideas cristianas como el cumplimiento de las aspiraciones culturales de los intelectuales.

En el S. III esta problemática la afronta en primer lugar la **escuela de Alejandría**, que reconoce a la sabiduría griega la función de manifestación de la sabiduría divina, en virtud de la presencia del Logos en la historia humana como principio del que todas las cosas proceden y que distribuye progresivamente y de manera distinta la verdad. Comienza de esta forma el proceso de helenización del cristianismo, o sea, de su interpretación según el esquema cultural y las categorías

lingüísticas del helenismo, y nace en este contexto el primer tratado de moral cristiana, el Pedagogo de Clemente de Alejandría.

La moral cristiana encuentra en esta infraestructura antropológica original (*ratio naturalis*) el punto de inserción del *kerygma* en la realidad de la experiencia humana y el camino para resolver el antiguo problema de la relación entre evangelio e historia. La reflexión ética adquiere de este modo su propia autonomía metodológica, aunque conservando su arraigo fundamental en el acontecimiento salvífico.

Ahora bien, más abundantes y elaborados sistemáticamente son los temas fundamentales de la sucesiva teología moral que encontramos en los escritos sistemáticos y en las homilias de Orígenes, el teólogo más creativo de la Iglesia griega (6). Su obra (*"Dei principi"*) es un trabajo técnico que busca ilustrar la doctrina oficial de la Iglesia y discutir las nuevas opiniones que circulan. En la tercera parte de su libro, Orígenes expone algunos temas fundamentales de teología moral: la libertad de la voluntad, que él defiende contra los valentinianos, es la condición necesaria de toda conducta moralmente responsable; el pecado es ocultamiento y desviación del recto orden y puede ser superado sólo con el retorno a la vocación a la santidad de la vida.

Un acento importante es dado por Ambrosio de Milán quien con su *"De officiis ministrorum"* desarrolla el primer texto sistemático y casuístico de moral. Para Ambrosio, lo que caracteriza lo específico cristiano no es tanto el contenido de los deberes y las normas cuanto el fundarse en la fe y la nueva intencionalidad que aporta la revelación. Por eso, los contenidos morales que él deduce de la filosofía pagana vienen reinterpretados en la perspectiva de la fe. Mientras el estoicismo identifica moralidad (virtud) y felicidad, para Ambrosio la virtud es solamente el camino que lleva a la felicidad (finalidad) y encuentra así su cumplimiento en la comunión con Dios. Ambrosio une la conducta cristiana a las tres virtudes fundamentales de fe, esperanza y amor.

En la época anterior a Agustín (S. IV y V), bajo el influjo de la tardía antigüedad se llega a la convicción que la revelación, cuando se aplica a la vida concreta, a la praxis, introduce a una ética conforme a la naturaleza. La ética teonoma de la revelación viene identificada con la ética natural de la moral filosófica.

Las virtudes que la ética cristiana reconoce brotan de la ética filosófica, no sólo en cuanto al canon sino también en lo que se refiere a su organización sistemática

de su influjo recíproco y su unidad. Las virtudes son el resultado de un propósito individual, personal, son cualidades conquistadas por el hombre y se convierten así en grandezas objetivables.

En una prospectiva más general se puede decir que en estos siglos la teología Occidental presenta un carácter menos especulativo y menos sistemático que la teología Oriental. Con las consecuencias de que la primera se interesa más por los problemas ético-morales que la segunda. Este hecho contribuye al notable retardo en la teología Occidental para el nacimiento de una antropología sistemática, que a la luz de una antropología teológica reflexiona sobre la esencia del hombre, su posición frente al Creador, su praxis y sus actos. Pero, por otra parte, nace en Occidente la primera doctrina moral completa y coherente (Cfr. Ambrosio).

La síntesis más completa y poderosa del esfuerzo de mediación entre el cristianismo y la cultura helenista (con particular referencia al platonismo) la realiza Agustín, incluso en lo relativo a la reflexión moral.

Agustín considera la ética como el esfuerzo por adecuar lo vivido a lo pensado, el obrar a la ley ideal. El lugar de esta adecuación es la conciencia humana, en la que la ley eterna de Dios se revela al hombre de modo obligatorio, estimulándolo a emprender un itinerario de purificación. Por eso la moral cristiana es el resultado de un continuo proceso de introspección y de ascesis personal a través de la atención a la voz de la conciencia.

El aporte excepcional de Agustín no consiste sólo en el hecho de haber afrontado en monografías éticas los diversos problemas de la vida moral, sino sobre todo en el hecho de haber ampliamente consolidado (sistematizando, profundizando, formalizando) las bases teológicas de una ética cristiana) (7)

Agustín comprende el actuar moral a la luz de una fe en continuo crecimiento: la moralidad cristiana brota de la fe y es una puesta en obra de la fe, es decir, su despliegue orgánico. Por eso, la instrucción moral pertenece a la formación de los fieles no menos que la instrucción de la doctrina de la fe, porque no se puede dar ninguna separación entre el contenido de fe y la impostación moral. Lo que pertenece a la moralidad cristiana está ciertamente contenido en la Sagrada Escritura, pero debe ser profundizado y explicado con los oportunos instrumentos cognoscitivos. Para Agustín la moralidad cristiana puede ser comprendida

solamente en la fe y a partir de la fe; por eso la conducta cristiana es el desplegarse de la vida de fe.

En su desarrollo de la ética cristiana, Agustín distingue entre *expositio* y *disputatio*. La primera busca un conocimiento profundo de la doctrina bíblica sobre las cuestiones morales particulares, que vienen asumidas con base a las interpretaciones de los particulares textos bíblicos, confrontados entre sí y con el conjunto de la historia de la salvación. La *disputatio* busca una mayor comprensión del saber humano y de las reflexiones de la razón.

La ética agustiniana viene liderada por un principio unitario: el principio de la *vita beata*; por eso el “*frui Deos*” se convierte para él en la forma finalística de la teología moral. La *caritas* constituye el tratado esencial de la teología moral de Agustín. En esta óptica, el actuar moral es aquel que viene dirigido a la *vita beatay* que se une a ella como efecto inmediato de la *caritas*.

La teología se coloca al servicio de la vida cristiana, porque ella tiene la obligación de ofrecer una comprensión global de la vida cristiana y de la cristiana moralidad, de su ordenación interna, de su estructura y su desarrollo (Cfr. el *Enchiridion*). La moralidad para Agustín es la conducta del hombre en su integridad, conducta al mismo tiempo corporal y espiritual, guiada por la voluntad y mediada por el conocimiento, que tiene como fin la *vita beata*.

## 2. El período medieval

El período que va del 600 al 1200 es estéril para la teología moral. Se limita a recoger y organizar el patrimonio de los Padres con base en aspectos prácticos. La novedad de este período es, en el S. V y VI los *libros penitenciales*, que surgen en los monasterios de Irlanda, Inglaterra y Escocia.

Se trata de elencos anónimos de pecados, con la penitencia correspondiente a cada pecado. directivas para el sacerdote acerca de la cantidad de penitencias a imponer

Esta concepción de penitencia y perdón de los pecados copiaba en parte las llamadas “listas de transición” del derecho civil romano, donde se encontraba expuestas en forma precisa cuáles actos se debían hacer para resarcir los delitos cometidos

Al final del S. VIII circulan en Occidente innumerables libros penitenciales, que crean confusión e incertidumbre en la praxis, porque emiten juicios diferentes sobre la gravedad de los pecados como sobre los castigos previstos que generalmente no concuerdan. Favorece a la difusión de estos manuales la falta de una ética teológica bien construida.

De importancia limitada para el desarrollo de la teología moral en este período son: Alcuino, Rabano Mauro, Pascasio Radberto y Pedro Damián.

En el S. XI sobresale la figura de Anselmo de Canterbury, quien es el primero en intentar en forma nueva la elaboración de una teología rigurosamente científica. La moralidad es para Anselmo el fruto de la asimilación libre del hombre al bien, que es la idea divina. Por consiguiente la constituyen dos elementos: la bondad objetiva de lo que es querido y la bondad del motivo por el que eso es querido. La libertad entendida como capacidad de autodeterminación y sobre todo como poder de adhesión al bien contribuye a determinar la constitución de la moralidad del acto. Esto significa que la intencionalidad subjetiva, esto es, la decisión personal, se convierte en criterio fundamental del juicio ético.

Se abre de este modo el problema de la relación entre conciencia y ley, entre rectitud de intención y norma objetiva, problema que constituye el objeto de la controversia entre Abelardo y Bernardo. El primero acentúa tanto la importancia de la intención subjetiva que hace de ella el único criterio de valoración de la eticidad, mientras que el segundo, sin negar el valor de la pureza de intención, subraya la exigencia de una relación con la ley universal y eterna, que es el fundamento último del bien.

Pero el momento en que más florece la reflexión moral es el que representan los siglos XII-XIII. El factor más determinante es la traducción latina de la *Ética* a Nicómaco, a través de la cual hace su entrada el aristotelismo en la reflexión moral cristiana, y la aparición de numerosas florilegios y antologías de temas morales en los diversos centros escolásticos. En la vida de la Iglesia se impone la centralización y la universalización, paralelamente se verifica el "cumplimiento" del predominio del sacerdocio sobre el imperio: la Iglesia domina toda la vida pública y privada. En el S. XII brota un pensamiento fecundo y autónomo que no se limita a recordar la doctrina de los Padres de la Iglesia como autoridades

teológicas sino que busca reconocerle a la reflexión autónoma el puesto que la corresponde (8).

El siglo XII es entonces uno de los más creativos para la teología moral (9). Las escuelas monásticas (por ej: Cluny, Pedro el Venerable y Citeaux, Bernardo) son el centro de una gran renovación espiritual que ejerce un profundo influjo durante todo el siglo. Esta teología se ocupa aún de las problemáticas de tipo ascético, moral y místico.

Esta línea de investigación se extiende en el trabajo de los clérigos regulares, sobre todo en la escuela de los Victorinos en París (Hugo y Ricardo de San Víctor). Junto a una "ciencia" propiamente teológica basada en la Escritura, se reconoce, por primera vez, las "disciplinas racionales", y se busca elaborar el conjunto de las "ciencias racionales". En el estudio de la teología se integran bien sea la división aristotélica de las ciencias, bien sea la ética filosófica.

Un suceso más consistente en la integración de los métodos y estilos filosóficos se obtiene en la escuela de Lyon, fundada por Anselmo de Lyon y hecha famosa por Guillermo de Champeaux y por Abelardo. Aquí se conforma un nuevo tipo de argumentación teológica que prepara las grandes Sumas del siglo siguiente: las sentencias de la Escritura y de los Padres. El representante principal de esta orientación dialéctica-científica es Pedro Abelardo, el filósofo más grande y el teólogo más influyente del S. XII. Él se opone contra la casuística y su pragmatismo, haciendo derivar las normas morales únicamente de la ley natural, y la cualidad moral de la acción de la intención subjetiva; introduce la esfera ética, con sus tradiciones doctrinales filosóficas, en relación del hombre con Dios. Para Abelardo las prescripciones morales no son sino reformulaciones y mejoramiento de la ley moral natural: la revelación no aporta propiamente ningún contenido nuevo, sino que se limita a profundizar la ley natural. La virtud es un *habitus* que consolida la voluntad en la orientación hacia el bien; el vicio es la adhesión a aquello que Dios condena como malo y pecaminoso. Su proyecto hace caer en la cuenta que no se puede elaborar una ética teológica sin el aporte de la inteligencia racional.

En esta misma dirección sobresalen los aportes de Pedro Lombardo (*Sententiarum libri quattuor*), San Buenaventura y Tomás de Aquino, con quienes la reflexión ética medieval alcanza su momento más elevado.

Pedro Lombardo ofrece una inteligente organización del material esencial de la teología. Introduce el esquema de las virtudes como principio de articulación de la ética teológica (virtudes teologales y cardinales). Esta renovación teológica aporta dos contribuciones nuevas para la ética teológica: 1) la ley divina es la norma suprema y absoluta de la valoración moral. 2) Adquiere un mayor peso en la valoración de la acción moral la motivación, la actitud personal; lo que cuenta no es sólo el elemento de contenido de la acción, sino sobre todo la motivación de la persona.

Alejandro de Hales, con su *Summa fratris Alexandri*, contribuye a un verdadero renacimiento de la ética teológica, aplicando sustancialmente el pensamiento aristotélico a los problemas ético-morales de su tiempo. En esta suma operan principalmente tres conceptos aristotélicos que se convierten en determinantes para el ulterior desarrollo de la ética medieval, especialmente en la línea escolástica: 1) Una nueva concepción de la voluntad. A la *voluntas deliberativa* (la voluntad de escogencia) viene contrapuesta una durable determinación, la voluntad esencial, que se dirige al bien en vez de dirigirse al mundo sensible; en otras palabras, la voluntad que generalmente se dirige con su libre elección a un "objeto" determinado es reemplazada por una determinación que tienda por esencia al bien. Esta es llamada *habitus* y se convierte en uno de los conceptos claves de la ética. 2) Viene transformado el concepto agustiniano de la *lex naturalis*. A ella se le asigna una *entelecheia* intrínseca, una determinación finalística, que representa una disposición esencial inmanente e inmutable; con ésto se pasa de una ética propiamente teonoma a una ética antropocéntrica. 3) El paso de la concepción de la gracia como inspiración a la gracia como "información". La gracia es un *habitus*, una disposición y una actitud del alma. En cuanto gracia creada es una disposición habitual a la gracia increada de Dios; por ello el hombre lleva en sí mismo una finalidad teonoma que lo habilita a obrar moralmente en conformidad con esta misma finalidad.

Para San Buenaventura todo el discurso teológico es discurso moral, ya que su finalidad es *principalius ut boni fiamus* (que confiemos en los bienes de mayor valor). Buenaventura sostiene el primado de la voluntad y del amor sobre el intelecto y la voluntad; él es contrario a una rigurosa repartición en teología especulativa y teología práctica, por eso, para él ética filosófica y ética cristiana son irreconciliables. Su ética teológica está orientada por la convicción de que el

hombre es *imago Dei* (imagen de Dios). En último análisis conoce el bien moral solamente aquel que en el amor se confía a las *rationes aeternae* (razones eternas), es decir, a Dios mismo. Pero, como el amor tiene sus raíces en la voluntad, es ésta el elemento determinante para la valoración moral de una acción y de una conducta. La ética de Buenaventura tiene una impronta integralmente teológica, porque solamente el hombre reformado por la gracia de Dios, el hombre que en la luminosidad del amor se coloca en el amor de Dios, es el que actúa en forma moralmente perfecta. Esta ética es una ética mística: la moralidad se realiza integralmente sólo cuando la *affectio* del hombre viene transformada en Dios. La actitud moral personal desemboca, por consecuencia, en la imitación mística de Cristo. La reflexión teológica tiene un carácter sapiencial; en ella la ortodoxia y la ortopraxis, la ética y la mística, se funden en una unidad, ya que el objetivo que hay que conseguir es el encuentro vital y total del hombre con Dios mediante el cual alcanza el hombre la plenitud de sí mismo.

A Alberto Magno se le reconoce el mérito de haber transmitido al Occidente cristiano el mundo conceptual de Aristóteles, clarificando y purificando muchos ingredientes arábico-judíos y averroístas. Su contribución consiste en la recopilación y selección del material doctrinal accesible y en el desarrollo de algunas *loci classici* (voces clásicas) de la teología con la mediación de los conceptos aristotélicos. Los conceptos aristotélicos le permiten clarificar la problemática de voluntad, la idea de virtud, de pecado y la nación de las tres virtudes teologales. A diferencia de la escuela franciscana, él subraya el primado del intelecto, del conocimiento, configurando una ética de acento más racional.

Al final de la sociedad medieval en la búsqueda de una unidad sociocultural, Tomás de Aquino creó el primer gran sistema completo de ética teológica cristiana (10). Le corresponde a Tomás el mérito de haber reorganizado y sistematizado el patrimonio filosófico existente (Aristóteles) y la tradición teológica (en particular Agustín).

Dios es el principio y el fin de toda realidad, en cuanto que todo proviene de El y tiende a El. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ha recuperado en Cristo la posibilidad de estar unido a él, pero tiene que realizar esta vocación en la historia y en el mundo, comprometiéndose a construir el proyecto divino. Hay dos categorías que constituyen el eje en torno al cual gira la ética tomista: la de fin y la de participación. Del fin, que es la unión con Dios en cuanto fuente

de bienaventuranza, recibe su orientación el obrar humano, mientras que el concepto de participación pone de relieve el modo particular con que el hombre está llamado a insertarse en el plan divino. En efecto, el hombre realiza el plan de Dios en virtud de su libre adhesión a la ley natural, que es participación formal de la ley eterna, y a la ley del Espíritu, que es participación en la vida nueva de hijos de Dios, comunicada en el misterio de Cristo. En este contexto, el análisis de la múltiple actividad humana en todas sus determinaciones, lo realiza Tomás no según el esquema de los preceptos, sino según el esquema de las virtudes, esquema que explicita de forma más que apropiada las potencialidades de la "vida según el Espíritu" propia del cristiano.

Tomás inserta la ética en el sistema teológico como un ámbito dotado de una propia autonomía; en otras palabras, la ética teológica no es un añadido, un apéndice al interno de la teología sistemática, sino una parte orgánica dentro de un diseño unitario. La salida (egressus) y el retorno (regressus) se convierte en el principio estructural y organizador de la Suma. Con base en la doctrina de la analogía, concibe el ser de Dios y el ser del hombre como realidades autónomas y correlacionadas. Siguiendo esta concepción de fondo, Tomás trata en la Prima Pars la doctrina de Dios y de la creación: Dios como "esse subsistens", Dios Trinidad y Dios creador, que se comunica a sí mismo creando la realidad contingente. En la Secunda Pars, Tomás trata de la "conversio" de la creación, y precisamente del retorno del hombre a Dios; Dios ha creado el mundo saliendo de sí, en el regressus la creación retorna a su origen en el actuar del hombre; la doctrina que asume el actuar como objeto explícito es la teología moral, que Tomás desarrolla en una primera parte como moral fundamental y en una segunda parte como moral especial (en la Secunda Pars, viene estudiada la acción del hombre). En la Tertia Pars, Tomás reflexiona sobre el "camino", a través del cual Dios dirige hacia sí mismo a la humanidad; aquí se desarrolla la cristología, porque Cristo traza, representa y recorre primero este camino; en este modo él se constituye en la condición de posibilidad (soteriología).

Dentro de este diseño grandioso; la teología moral se desarrolla como doctrina de los constitutivos antropológico-metafísicos del humano "regressus ad Deum". La ética de Tomás no quiere ser una exposición sistemática de un "catálogo de deberes, ni la introducción del Decálogo, sino una doctrina de las estructuras del actuar humano, orientado al fin último, la visio beatifica.

Así puede ser entendido el sistema teológico cristiano de la ética de Tomás, cuyo intento central es el tematizar la moralidad humana partiendo de la doctrina bíblica del hombre como imagen de Dios, de tal modo que se pueda ver y salvaguardar en la moralidad, de una parte a Dios como su fundamento y fin, y de otra, al hombre como el ser que se proyecta normativamente.

Tomás ve la imagen de Dios, fundada en la creación, no destruida por el pecado original e inherente, por naturaleza, a cada hombre, en la razón, en la capacidad de libre decisión y en la autodeterminación del hombre. El hombre, con base a su "**intellectualis participatio**" es imagen-copia del original divino. El fenómeno de la ley le parece a él idóneo para expresar teológicamente la doble faceta del actuar: por una parte, la razón de Dios que funda la normatividad, de la otra, la razón del hombre que participa de ella y proyecta al mismo tiempo la normatividad. El no deriva directamente las normas morales de la **lex aeterna**, ni considera la razón humana como un simple órgano de resonancia receptiva en la confrontación del orden natural; porque la razón humana participa de la razón divina, el conocimiento del ordenamiento moral es mediado por el orden natural pero, al mismo tiempo, es también una actividad creativa que tiene en la **lex aeterna** la condición metafísica de posibilidad.

En síntesis, la estructura de la moral tomista, que representa quizás la contribución más original del Angélico a la investigación teológica, es decididamente sobrenatural y el método rigurosamente teológico. Sin embargo, inserta esta reflexión en el marco de un análisis de la infraestructura humana y racional, utilizando sobre todo las categorías del aristotelismo y asegurando de este modo una visión equilibrada y unitaria al discurso teológico moral. La relación entre naturaleza y gracia, entre ley natural y ley del Espíritu, entre dogmática y moral encuentra en la síntesis tomista el momento más elevado y feliz de su elaboración. En este sentido el pensamiento de Tomás constituye un punto de referencia necesario para todos los desarrollos sucesivos de la investigación teológica.

### 3. La época moderna

La época moderna que comienza con la decadencia de la escolástica se caracteriza por un giro involutivo en el terreno de la investigación moral. El lugar de esta investigación pasa a ser ahora la administración del sacramento de la penitencia; la ética es considerada cada vez más como ciencia al servicio de esta administración. La reflexión moral se va apartando progresivamente del dogma y emprende el camino de la casuística jurídica.

Hay dos hechos de primordial importancia: la extensión progresiva de la práctica de la confesión privada y el giro nominalista.

Junto a la penitencia pública de la iglesia primitiva que se había ido haciendo cada vez más gravosa y hasta impracticable, se había ido desarrollando desde los siglos VI-VII en el interior de la iglesia una nueva disciplina penitencial, centrada en la acusación personal de los propios pecados y de su correspondiente expiación. En este contexto nacieron los "libros penitenciales" y las llamadas "tarifas de culpas". Esta disciplina se fue extendiendo a continuación hasta llegar a suplantarse por completo la penitencia pública y obtuvo su aval definitivo en el Concilio de Trento. La casuística se convirtió de este modo en el elemento dominante de la investigación moral, cuyo objetivo fundamental era la preparación de los confesores.

La reflexión teológica de los siglos XIV y XV no es muy productiva, se agota casi exclusivamente en debates formalísticos y en divergencias de opinión entre las diversas escuelas. Como toda teología refleja la propia situación sociocultural, así la actividad teológica de este tiempo está signada por lo que se ha llamado la "herencia del medioevo": un cambio decisivo en la historia profana y eclesiástica, aquello que regulaba la vida de las colectividades occidentales se disuelve lentamente y deja el puesto a otros principios inspiradores; en el ámbito político y civil se difunden el individualismo y el particularismo; en la esfera religiosa y eclesiástica se impone una individualización y laicización de los pueblos occidentales, que prepara el fin de los privilegios del clero. Es verdad que la Iglesia permanece como la primera y más fuerte potencia cultural, pero Estado e Iglesia no son considerados más como un todo; casi al inicio de este período el papado sufre, con el exilio en Avignon, un debilitamiento decisivo y el Imperio, movido por las instancias de poder universal, no puede ofrecer ningún apoyo.

La teología de estos dos siglos se caracteriza casi exclusivamente por el **nominalismo**. Se trata de una actitud gnoseológica que niega a los conceptos universales cualquier realidad y ve en ellos sólo signos convencionales. La tensión entre ser y pensamiento, que está en el fondo de toda metafísica del conocimiento, se disuelve aquí a favor del ser: no existe una perspectiva universal, común a todas las cosas, existe solamente lo individual.

Al final entre escolástica madura y escolástica tardía, aparece Juan Duns Scotto, el fundador de la segunda escuela franciscana (los escotistas). Scotto puede ser considerado el más grande teólogo del Medioevo tardío, quien se encarga de llevar al límite extremo los tres caracteres esenciales de la filosofía y la teología medieval: el concepto racional de Dios, el realismo moderado y el objetivismo moral (11). Scotto asigna a la voluntad y a la *caritas* el primado sobre el intelecto; la teología que en santo Tomás es considerada ciencia especulativa se convierte en Scotto en una ciencia eminentemente práctica, que no debe pensar a Dios como *finis ultimus* sino como absolutamente único e inexpresable. Por eso, no existe más una ética recta de la finalidad que “mide” la moralidad de un acto desde su tendencia al fin, la ética de Scotto se convierte en la ética del amor. Asimismo Scotto sostiene que el Hijo de Dios no se ha encarnado hombre para reparar la culpa de Adán (motivo de la encarnación en el tomismo) sino para llevar espontáneamente a cumplimiento la obra de la creación.

Hacia el final del S. XVI las opiniones antitéticas de escotistas y tomistas ocasionan grandes disputas y conflictos. El representante principal de la escuela escotista es Guillermo de Ockam, quien es el verdadero restaurador del nominalismo o terminismo; en efecto, es él mismo el que designa los conceptos universales como *términos*, sobre las huellas del difundido manual de lógica “moderna” de Petrus Hispanus.

Ockam enseña que los universales no tienen existencia real fuera del espíritu, son simples imágenes de las cosas singulares (*conceptus mentis*), representantes subjetivos de un objeto desconocido y, por lo tanto, al servicio de las operaciones mentales. De esta convicción se deriva, en el plano ético, el que no existen valores absolutos; que la moralidad natural no puede ser conocida a partir de la “*natura*”, y que el elemento de decisión no es la actitud de fondo sino el acto moral particular. Ockam no reconoce una ley moral natural que resulte de la naturaleza humana y de las relaciones esenciales del hombre con Dios y con los otros seres y que como tal participe de la *lex aeterna*, sino solamente una ley positiva, revelada por Dios en el decálogo, que corresponde a la pura voluntad de potencia de Dios y es en sustancia una ley puramente arbitraria, que en cualquier momento podría ser revocada o cambiada. La *lex aeterna* corresponde a la esencia de Dios y la ley moral natural no puede ser conocida mediante la razón sino sólo mediante la fe. El bien moral no es otra cosa que la obediencia a la voluntad de Dios y no tiene una correspondencia en alguna otra esencia: ni en el *ordo rationis*

del hombre, ni en el *ordo rationis* de Dios; por eso la moralidad no puede ser determinada con base en la finalidad del hombre sino únicamente con base en los mandamientos positivos. Todo esto habría de dar origen al extrinsecismo preceptista (es bueno lo que está mandado) y la casuística como modo concreto de regular el comportamiento humano en sus diversas expresiones. El problema moral fundamental no es ya el de cuál es el fin del hombre, el valor básico que da sentido a toda la existencia, sino más bien el de si este acto es lícito o está prohibido. "Ser bueno" o "ser malo" representa solamente una calificación relativa al obrar de la persona, pero no a su ser.

Paralelamente a los comentarios a las Sentencias y a los grandes tratados sobre problemas específicos, los siglos XIV y XV conocen un notable florecimiento de las Sumas penitenciales, que abundan en el siglo XVI.

Una Suma Penitencial es un manual de teología moral y canónica, que ofrece al sacerdote las nociones necesarias para la práctica sacramental, sobre todo para la práctica penitencial. El procedimiento es normalmente aquel de resolver casos jurídicos, indicando cada vez las fuentes de la solución. Se puede hablar de estas sumas como de manuales para el clero medieval, ya que el fenómeno de las Sumas penitenciales se manifiesta al final del S. XII, pero su difusión se verifica en el S. XV y XVI. Su desaparición se da en el tiempo de la Reforma, cuando ellas dejan el puesto a las obras de moral casuística de los teólogos jesuitas.

Como el sacerdote no podía acceder directamente a las obras científicas, se servía normalmente de estos compendios manuales que desenvolvían el papel de mediadores entre el aula escolástica y canónica. La intención del autor era sobre todo el ofrecer al confesor una correcta "asistencia para la confesión". Lo que caracteriza estas Sumas, confrontadas con los viejos libros penitenciales, es el esfuerzo de atención a las exigencias individuales, al superarse la óptica jurídica que consideraba la acción externa con una óptica propiamente ética, se centró la atención en la conciencia individual.

Se encuentra en estas Sumas también una teología sacramental general, se imponen los elencos de virtudes y vicios que constituyen la base de los tratados de "pecados y virtudes" (Cfr. Gregorio Magno). En definitiva, buscaban ofrecer al sacerdote una información rápida en el campo moral, pastoral, jurídico y litúrgico.

Hacia mediados del S. XVI, y gracias al influjo del nominalismo, adquiere importancia el esquema de los diez mandamientos, mientras pasa en un segundo plano el esquema de las virtudes que había favorecido el surgir de concepciones menos legalistas. La idea de la ética teológica, según la cual normas y mandamientos deben indicar las condiciones que permitan al hombre y al cristiano realizarse a sí mismo, fue progresivamente desapareciendo. Normas y mandamientos adquirieron un valor y un peso autónomos: vienen observadas por sí mismas más que con miras a la realización del hombre.

Al mismo tiempo, se va dando un redescubrimiento de Santo Tomás, que desafortunadamente se limita a comentar la *Secunda Secundae*, es decir, la teología moral especial. La primera parte de la *Summa* que fundamenta y justifica la *secunda*, viene descuidada, lo que llevó no a la superación del legalismo sino a una forma de reduccionismo a "nivel superior" (entre sus representantes tenemos a Francisco de Victoria, Melchior Cano, Domingo Bañes, la escuela de Salamanca en general).

Con todo ésto, la teología moral como ciencia autónoma nace con una dirección fuertemente práctica, mientras que las partes teoretico-especulativas de la dogmática vienen olvidadas. De este modo, por una parte la teología moral viene separada del conjunto de la *Sacra doctrina*, de otra la autonomía llevada a su extremo ocasiona una rigidez que hace de la teología moral una disciplina "no teológica".

Uno de los factores que contribuyen a ello es el Concilio de Trento (1545-1563). El Decreto sobre la confesión (Ses. XIV, 25 Nov. 1551) exige que en ella se den informaciones precisas sobre los pecados (número, especie, circunstancias que cambian la especie). Tal exigencia tiene como efecto que se deban estudiar agudamente las cuestiones específicas de teología moral. Pero el interés de esta teología se concentró en el examen de conciencia y las concesiones jurídicas para recibir el sacramento de la penitencia. Se examinó y estudió la moralidad de las acciones particulares; lo que, de una parte llevó al conocimiento preciso de los casos particulares, y de otra a una doctrina casuística puramente práctica, positiva, con una gran cantidad de ejemplos. La teología moral se convierte en una doctrina de "casos" y su solución.

El género literario dentro del que se encuentra su expresión de esta nueva forma de elaborar la reflexión moral es el de las *Institutiones theologiae moralis*, que constituyen un momento intermedio entre las obras de los grandes teólogos continuadores de la tradición tomista y las *Summae Confessorum*, herencia lejana de los *libri poenitentiales* de la baja edad media, aunque más elaboradas y más comprometidas doctrinalmente. La primera de estas *Institutiones* fue escrita por Juan Azor, pero la que alcanzó mayor celebridad fue la *Medulla theologiae moralis* escrita por Hermannus Busembaum (1650), que sirvió a Alfonso María de Ligorio para la redacción de su teología moral. Las razones para utilizar este instrumento son: 1) la visión jurídica de la moralidad. 2) La tendencia a lo concreto: efecto del nominalismo. 3) La adaptación a la capacidad de recepción del estudiante del *cursum minor*. 4) La necesidad de colocar sobre la teología moral el material del Derecho Eclesiástico que no constituía aún una disciplina autónoma.

Desconectada de los presupuestos ontológicos de la gran tradición escolástica, la reflexión ética acabó privilegiando a la conciencia como lugar de la decisión moral, de forma que asumió un enorme relieve la controversia sobre los diversos modos de formarse una conciencia cierta. Lo que originó varias posiciones que pretendían ser la justa en este campo de la formación y el seguimiento de la conciencia, sobre todo en los casos de conflictos de ésta con las normas o un conflicto entre las normas y la libertad.

Las posiciones más representativas fueron: 1) **El Probabilismo laxo**: según esta teoría, se puede actuar con base al propio interés siempre y cuando se tenga cualquier razón a favor de la licitud de la acción (Antonio Diana, Tomas Tamburini). Viene condenada por Inocencio XI. 2) **El Probabilismo simple**: enseña que se puede decidir a favor de la propia libertad si se están en grado de aducir buenas razones, aunque estas en el confrontarse con las opiniones contrarias, sean menos verosímiles (Jesuitas). 3) **El Equiprobabilismo**: busca salvaguardar el primado de la ley, pero concede en línea de principio la libertad de acción cuando las razones a favor y en contra de la ley son casi del mismo peso (los Redentoristas, Alfonso de Ligorio). 4) **El Probabiliorismo**: subraya que la obligación de la ley subsiste hasta que frente a esta obligación no aparezcan razones probatorias a favor de la libertad de acción. 5) **El Tucidorismo**: vincula siempre a la ley, solamente una verdad moral evidente puede infringir este rigorismo legal. Posición condenada por Alejandro VII en 1690.

La polémica contra el probabilismo de impronta laxista fue extremadamente áspera por parte de los jansenistas que cayeron en el error opuesto del rigorismo. Fue sobre todo A. Arnauld y B. Pascal con sus **Lettres provinciales** los que avivaron la polémica, que continuó en tono muy áspero durante bastantes años, a pesar de las intervenciones condenatorias de Roma contra los dos frentes opuestos, para degenerar en actitudes de verdadera inquina entre los sostenedores de los diversos sistemas morales.

#### 4. Movimiento de renovación en los siglos XIX y XX

La renovación más profunda de la teología moral comienza solamente en el S. XIX gracias al desarrollo de un conjunto de movimientos que modifican el cuadro del discurso teológico. Tienen particular importancia en este sentido el florecimiento de los estudios bíblicos y patrísticos y el redescubrimiento del pensamiento tomista.

La ética filosófica de la época Iluminista había puesto el acento particular en el método de la ética. En el fondo de esta exigencia metodológica la primera instancia de renovación fue la elaboración de una metodología genuinamente teológica. La experiencia conflictiva de la des-teologización de la ética impuso sobre todo la exigencia de una ética genuinamente cristiana, lo que conduce a volver a las fuentes de la teología (Escritura, tradición de la fe y de la doctrina cristiana, tradición teológica a partir de los Padres).

Se afrontó con decisión el trabajo de valorar el contenido auténticamente cristiano, y por lo tanto teológico, de la teología moral. Centro de la reflexión ética se convierte así la Economía de la Salvación, el hecho de que Dios en su Hijo ha intervenido radicalmente en la historia del hombre. En la elaboración de la teología moral se buscó con energía el impostar cristocéntricamente la vida cristiana en su conjunto. Por eso, a diferencia de la corriente casuística, no se pregunta más cómo se puede actuar sin pecar, sino sobre cómo se puede realizar la perfección pedida por la Biblia.

El carácter preceptista de las normas, que dominan en la casuística, viene superado por la idea de que la moralidad cristiana es fundamentalmente don.

La llegada del romanticismo como reacción contra la Ilustración dio lugar a un interés nuevo por la historia, que se tradujo en el aspecto teológico en interés por

la tradición pasada. Fue sobre todo en Alemania, y más concretamente en torno a la escuela de Tubinga, donde se desarrolló este interés, contribuyendo a la elaboración de un discurso moral más arraigado en la Escritura (J.M. Sailer, J.B. Hirscher y M. Jocham).

Hacia la mitad del S. XIX aparece en el ámbito de la teología católica un gran movimiento de renovación de la Escolástica. Característica de esta renovación es el volver a la ética del deber, donde la teología moral hace de ciencia de la norma. Además, el renacimiento tomista, determinado por la voluntad de superar el nivel casuista de los manuales para restituir un robusto fundamento teórico a la reflexión moral y favorecido por la publicación de la *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, dio una importante contribución al estudio de la infraestructura antropológica del obrar humano sin la cual el discurso teológico corre el peligro de hacerse evanescente y formal por falta de impacto con la realidad (representativos de esta época son: F. Probst, F.X. Linselmann, F. Friedhof, J. Schwanz y A. Rosmini).

En nuestro siglo la teología moral vive un proceso de radical replanteamiento mediante el cuestionamiento definitivo del modelo tradicional de los manuales y la búsqueda consiguiente de nuevos caminos a través de los cuales fundamentar de nuevo el discurso ético. En los primeros treinta años del S. XX se verifican sólo actos de reforma que no alcanzan a imponerse. Se delinea una tendencia a una más alta estimación de la conciencia (Mausbach), una más intensa acentuación de los aspectos sociales de la teología moral cristiana, la exigencia de afirmar la igualdad de los sexos, el servicio de los cristianos a la paz, el respeto de las convicciones diferentes a la propia.

Se sustituye el esquema de los mandamientos por el de las virtudes. La reflexión moral adquiere una nueva estructura gracias a la superación de una visión negativa y minimista y a una mayor atención a la unidad de las personas como fundamento último del obrar cristiano (representativos son: J. Mausbach y O. Schilling).

Esta tendencia provoca como consecuencia la exigencia de buscar el principio último en torno al cual organizar todo el discurso teológico-moral. Surgen una serie de obras que varían entre sí en la identificación de este principio: para F. Tillman es la imitación de Cristo; para E. Mersch, la incorporación a Cristo del

creyente; para J. Stelzenberger, el anuncio del Reino de Dios; finalmente para G. Gillemán y R. Charpentier, la caridad.

El Concilio Vaticano II consolidó la reforma en la teología moral exigiendo una aplicación más intensa de la Sagrada Escritura, un contacto más estrecho con el misterio de Cristo y de la historia de la salvación, una atención más intensa a la praxis cristiana en el mundo (12).

Anterior a esto, la reflexión moral había sufrido un giro decisivo gracias al impacto con la reflexión de R. Bultmann, que pone radicalmente en crisis las pretensiones deductivas del pasado e inaugura un modo nuevo de hacer teología, o sea, de establecer el impacto entre kerygma e historia. Por encima de las desviaciones representadas por la ética de la situación y por la *new morality*, los intentos de respuesta a esta nueva instancia están constituidos por la propuesta de una ética existencial-formal hecha por K. Ranher (13) y por las reflexiones teológico-morales que brotan de la reflexión de la teología de la esperanza y de la teología "política", tanto centroeuropea como latinoamericana, que al concebir la teología como teoría crítica de la praxis ponen explícitamente el discurso ético en el centro de toda reflexión teológica (14).

A partir del Vaticano II no es posible individuar una línea unitaria al interno de la teología moral católica. Se ha ido formando una pluralidad de aportes, que se diferencian sea en cuanto al procedimiento de invención y fundación de la norma, sea en lo que se refiere a las normas particulares concretas. Un efecto concomitante de esta viva búsqueda teológico-moral y de las concepciones diferentes que se instituyen, son las tensiones entre el magisterio, teología científica y praxis vivida, que en los últimos tiempos se han hecho frecuentes y repetidos.

En definitiva hay tres indicaciones fundamentales que parecen brotar del análisis bíblico-histórico actual para un serio replanteamiento y una puntual reelaboración de la reflexión moral cristiana: en primer lugar, la exigencia de una recuperación de su relación esencial con el kerygma, o sea, de su reposición dentro del marco del acontecimiento salvífico; en segundo lugar, la necesidad de reelaborar una estructura antropológica coherente, que tenga en cuenta la aportación decisiva de la cultura y de las ciencias humana; finalmente, la urgencia de encontrar la clave de interpretación de la relación entre el kerygma y la historia para ser al mismo

tiempo fieles a Dios y a su mensaje salvífico y fieles al hombre en la situación histórica actual.

### III. APUNTES BREVES SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LA ÉTICA CIVIL VS. MORAL CRISTIANA

Cuando se presenta el fenómeno de ya no verse “la vida cristiana brotando de la participación litúrgica del misterio pascual de Cristo, ni la connaturalidad profunda y estrecha entre la enseñanza moral y el misterio de la salvación del que mana, como aconteciera en la teología formidable de los Padres, que no situaban los sacramentos al final, sino al principio. La consecuencia más grave es que se pierde de vista la especificidad de la ética cristiana como ética de la gracia de Dios” (15).

El discurso sobre el contenido de la teología moral puede llegar a centrarse y polarizarse en el decálogo; pero haciendo de él sobre todo una lectura racional, puesto que los mandamientos se presentan como exigencias de la razón humana a fin de huir de cualquier justificación nominalista. Llegando a preferirse y enfatizarse la fundamentación racional respecto a la bíblica y a la teológica, incluso de los mismos mandamientos.

El discurso sobre los mandamientos se torna inevitablemente ambiguo. Desgajados de su contexto bíblico (la ley de la Alianza entre Dios y el hombre eternamente restablecida por Cristo en su muerte y resurrección y apropiada por el creyente en la participación litúrgica), los mandamientos podían ser justificados de dos modos fundamentales: o como expresión de la pura voluntad de Dios o como exigencias de la razón humana.

En el primer caso se corre el riesgo de caer en una concepción fuertemente antropomórfica de Dios: el que con sus leyes embrida la voluntad del hombre. Este modo de expresar la relación hombre-Dios puede cortar, para la conciencia humana, el cordón umbilical que une la libertad y la ley moral, con el peligro de concebir entonces la libertad y la ley como dos magnitudes inversamente proporcionales.

En el segundo caso, se aparta uno del discurso propiamente teológico-cristiano y se pierde de vista el “novum” absoluto del mensaje evangélico.

Pero también, en la lectura de esta problemática, nace una segunda consecuencia también grave y es la de preferir la motivación racional (cívica-civil) de sus propias reflexiones a la motivación bíblica.

Situación que se me antoja repetitiva a aquella, en la historia de la teología moral, cuando la triste experiencia de las guerras de religión había convencido un poco a todos los espíritus preocupados por el destino de Europa de que era imposible, después de la crisis del S. XVI, construir una plataforma común de convivencia civil sobre la base de las propias convicciones de fe, a la sazón profundamente diversificadas. No quedaba otra salida que aferrarse al bien de la razón poseído por todos, sea cual fuere la fe profesada. Si la fe separaba, la razón unía (párese mentes en las consecuencias de esta opción: ética kantiana, separación iluminista entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado, marginación de la Iglesia en la vida civil, etc.). Repito, situación que se me antoja repetitiva a la salida de la problemática encaminada por la llamada "ética civil".

Además, como la teología cristiana era una teología de "controversia", ya que la polémica entre católicos y protestantes constituía un punto fundamental de la teología. Ahora bien, los protestantes (los luteranos sobre todo) habían enfrentado, casi maniqueísticamente, razón (=mal, error) y fe (=bien, verdad); era inevitable que la teología católica -de la que toda su tradición propia en lo relativo a la fe se hallaba en conflicto con semejante actitud- se viera obligada a subrayar polémicamente la instancia de la razón. Segunda coincidencia que se me antoja repetitivamente en la situación de confrontación de las dos Iglesias en nuestro país, y que da lugar a la posibilidad de una "ética civil"

Se incurre en peligro de separar la ética y la vida concreta, o sea, de operar con una instrumentación antropológica insuficiente. La ausencia de sentido histórico y el extrinsecismo constituyen las dos caras del mismo malestar que aflige hondamente tanto a la teología moral católica como, en cierta forma, a la llamada "ética civil"

#### IV. CONCLUSION FINAL

Es difícil, por no decir imposible, insinuar hoy en dónde desembocará el presente debate y qué frutos producirá. Pero, ¿es posible al menos determinar algunos de los interrogantes capitales del actual discurso teológico-moral?

Nacida como ciencia autónoma por exigencias prevalentemente prácticas, la teología moral no ha asumido nunca de manera consciente y con la debida seriedad el problema de su propio estatuto epistemológico y de su propia identidad científica. Pero este interrogante ha explotado bajo su propio terreno y lo ha lanzado totalmente por los aires; el hecho de que todavía hoy no haya ofrecido una respuesta satisfactoria es quizás la causa más profunda del malestar de que se resiente esta ciencia. La problemática epistemológica se encuentra en la raíz, por ejemplo, tanto del problema del "proprium" de la ética cristiana como del problema (o de los problemas) que cuestiona la categoría de la ley natural, por citar sólo dos capítulos del debate actual. De todas formas una pista de reflexión epistemológica parece irse abriendo camino fatigosamente en la individuación de la pregunta ética cristiana como pregunta sobre las relaciones entre bien e historia.

Esta primera aproximación epistemológica ha permitido la determinación de algunos nudos del debate teológico. El primero se podría formular así: ¿qué función tiene la norma ética en la vida cristiana? Dada su radicalidad, esto comporta una seria toma de posición teórica frente a algunos interrogantes: la norma ¿es la ley moral o el mandamiento de Dios?; ¿qué relación existe entre conciencia y ley-mandamiento?; ¿cuál es el criterio heurístico de los valores éticos cristianos? Y estos interrogantes constituyen el segundo nudo, el de la relación entre lo pensado y lo vivido. La dificultad en desatarlo proviene del hecho de que la teología moral, con este fin, ha de problematizar ante todo una tradición que se ha representado su esqueleto conceptual: la conceptualización platónica del discurso cristiano, que siempre ha optado por el ideal, lo pensado y la ley, sospechando de lo real, de lo vivido y del mandamiento como apóstrofe. Es comprensible que semejante problematización suscite perplejidades e incertidumbres acerca de sus éxitos y tenga que llevarse adelante con gran seriedad teológica.

El modo en que este segundo nudo de problemas parece que debe desatarse, según ciertas líneas que aparecen en algunos discursos teológicos contemporáneos, que parece orientado a ver en el significado proléptico el significado fundamental (¿o único?) de los asertos bíblicos y, por ende, también de los teológicos, ha vuelto a plantear el que quizás hoy es el problema más grave: el problema de la "notitia Dei". Para la teología moral, el problema tiene que

formularse como problema de la "notitia Dei" en cuanto realiza su plan de salvación, su reino, en el mundo con y en la praxis del hombre.

Queda en pie que este problema se plantea en los términos en lo que se lo planteó el hombre ante el primer anuncio del Acontecimiento: ¿quéhemos de hacer para salvarnos de esta generación perversa? (Cfr. Hech. 2,37). O en la fórmula ingenua de Santo Tomás: Señor, nosotros no conocemos la meta. ¿Cómo podremos saber el camino? (Cfr. Jn. 14,5).

#### NOTAS

1. G. Piana, *Teología Moral*, en: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1982, 305.
2. J.G. Trapiello, *El problema de la moral en la A.T.*, Herder, Barcelona, 1977, 41-52.
3. Cfr. Bockle. *Morale findametale*, Queriniana, Brescia, 1979, 150-155.
4. H.D. Wendland, *Ethique du N.T.*, Labor et Fides, Gêneve, 1972, 129-135.
5. Cfr. Th. Deman, *Aux origines de la theologie morale*, Montreal/París, 1951; J. Lübaert, *Les enseignements moraux des peres apostoliques*, Gembloux, 1970.
6. H.T. Kerr, *The first systematic theologian: Origen of Alexandria*, Princetown, 1958.
7. R. Gosselin, *La moral de S. Agustin*, París, 1925; Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon S. Agustín*, Montreal/París, 1957; A.H. Armstrong, *St. Agustín and Christian platonism*, Villanova University Press, 1967.

8. Cfr. F. Vanderbroueke, *La morale monastique du XI au XVI siècle*, Louvain, 1966; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle*, París, 1932.
9. Cfr. G. Angelini, A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna, 1972.
10. A.D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, París, 1941; J. Leclercq, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Löwen-París, 1955; G. Lafont, *Structures et methodes dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Brügge, 1961; S. Pinckaers, *Autonomie et Hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin*, En: *Autonomie*, dirigido por C.J. Pinto de Oliveira, Freiburg-París, 1978, 104-123.
11. Cfr. P. Vignaux, *Nominalisme au XVIe siècle*, París, 1948.
12. "Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo" (*Optatam Totius*, # 16).
13. K. Ranher, *Il problema di un'etica esistenziale formale*, en: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1965, 467-495.
14. Cfr. especialmente: G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, y E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973.
15. C. Cafarra, *Historia (de la Teología moral)*, En: *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, 1980, 446.