

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Romo P., Waldo

¿Permite ser feliz la moral Cristiana?

Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿PERMITE SER FELIZ LA MORAL CRISTIANA?

Waldo Romo P.

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

La pregunta que encabeza el artículo ya es desafiante: "¿Permite ser feliz la moral cristiana?". Existe la posibilidad de responder negativamente. El autor, después de analizar algunos pensadores (Nietzsche, entre ellos) que han negado a la moral cristiana la posibilidad de hacer feliz al ser humano, presenta las condiciones de posibilidad para que dicha moral se encauce a ser un camino de felicidad. Entre esas condiciones se destaca: el paso de una moral heterónama a una moral de autonomía teónoma, una moral centrada en la persona más que una moral centrada en la ley, una moral de discipulado que pone primero el amor y luego el cumplimiento normativo. Profundiza, al respecto, en el *logion* de Jesucristo: "El que me ama, cumple mis mandamientos". Esta enseñanza plantea el orden secuencial de toda moral cristiana: porque se ama a Jesús, se entiende el cumplimiento de las normas.

Estas se transforman, entonces, en el "test" verificador del amor. De lo contrario, se permanece en un ritualismo normativo, que en definitiva hastía y no lleva a la felicidad. Por ello, el artículo profundiza en una moral de opción fundamental expresada en actitudes y actos morales coherentes con esa opción. Si las condiciones de posibilidad propuestas se llegan a dar, la interrogante que organiza el artículo tendrá una respuesta positiva.

ABSTRACT

The question that heads this article is already challenging: "Does Christian morality permit one to be happy?" The possibility of responding negatively exists. The author, after analyzing the contributions of some thinkers (Nietzsche among them) who have denied the possibility that Christian morality could make human beings happy, presents the conditions that would orient said morality towards the possibility of becoming a path to happiness. Among those conditions, the author highlights: the passage from a "heteronomous" morality to a morality of "theonomous" autonomy, a morality centered on the person rather than a morality centered upon the law, a morality of discipleship that puts love first and then the normative fulfillment. In this regard, the author concentrates on the "logion" of Jesus Christ: "He who loves me, fulfills my commandments." This teaching postulates the sequential order of all Christian morality: because Jesus is loved, the fulfillment of the norms is understood. These are transformed, then, into the "test" that verifies love. Otherwise, one remains in a normative ritualism that, definitively, is wearying and does not bring one to happiness. Therefore the article deepens its reflection upon a fundamental-option morality, expressed in attitudes and actions that are morally coherent with that option. If the proposed conditions of possibility come about, the question behind this article will have a positive answer.

INTRODUCCIÓN

Al leer el programa de ponencias para este Seminario sobre la felicidad llama la atención que el único título "provocativo" asignado a un trabajo es el que hoy nos reúne: "¿Permite ser feliz la moral cristiana?". Los otros nombres podemos llamarlos objetivos, enunciativos, descriptivos, pero a este se le ha nominado así de modo intencionado y, probablemente, con razón: ante la interrogante cabe una respuesta positiva o negativa. Estas dos posibilidades no hacen más que corroborar la situación hermenéutica (1) en que se encuentra la moral en general y la moral cristiana en particular: desde un determinado enfoque el mundo de la moral tiene mal pronóstico y puede reducirse a un enunciado de prohibiciones y cortapisas a la libertad humana o convertirse en un tratado de "hamartía". Desde otro enfoque, la moral puede ser un ofrecimiento de valores de humanización que, al convertirse en comportamientos, conducirían a la realización integral y plena de la persona. Este último enfoque, aplicado a la moral cristiana, puede implicar que esta sea vivida como la praxis de la fe.

Se trata, por tanto, de dar razón para la moral cristiana de estos enfoques alternativos y hurgar en sus puntos de partida a la luz de algunos momentos claves en la historia de la Iglesia, para explicar su conexión o desconexión con la posibilidad de llevar a la felicidad. A continuación, ofrecer algunas líneas interpretativas o críticas desde la filosofía y desde otras ciencias. Finalmente, proponer un elenco de condiciones de posibilidad para que la moral cristiana se oriente a la obtención de la felicidad de las personas. Este es el plan del presente trabajo.

MORAL VIVIDA Y MORAL FORMULADA (2)

Es un tema bastante clásico en moral fundamental establecer una distinción entre la moral formulada por la Iglesia a lo largo de los siglos y la moral vivida por la comunidad de creyentes en esos mismos períodos. Su formulación ha experimentado los avatares de la historia, lo que permite entender sus acentuaciones y condicionamientos al proponer sus planteamientos teóricos. Su vivencia ha tenido que ver con la santidad o pecaminosidad de cada cristiano constatando, así, el grado práctico de coherencia o de distancia con los ideales enunciados por la moral formulada. El punto de partida de esta ha estado vinculada con la máxima evangélica del "sed perfectos como mi Padre Celestial es perfecto" (Mt 5, 48). Así proclamada, esa máxima es una utopía imposible de alcanzar pero es propuesta por Jesucristo como un norte que orienta la conducta de todo aquel que quiera seguirlo.

Desde esta perspectiva la moral formulada considerada en sí misma no es el ideal evangélico proclamado: este es la meta, es el fin en el sentido de *tota et simul perfecta possesio*. La moral formulada se ubica, entonces, en el nexo entre la realidad de la conducta humana (que vendría siendo la moral vivida) y esa meta final que es la Utopía del Reino. Así estructurada la relación, la moral vivida de los cristianos siempre estará a una gran distancia del ideal proclamado, aunque algunas personas logren llegar a una mayor cercanía con esta meta. Es a la luz de esta afirmación como entendemos el diálogo de Jesús con el joven rico (Mt. 19,16-22 y textos paralelos) desde las claves de comprensión que estamos proponiendo. El joven interroga a Jesús por la felicidad ("conseguir la vida eterna") y le pregunta qué ha de hacer de bueno para lograrla. Aunque el joven está ante el Bueno, Jesús le señala que solo Dios es el Bueno, es la Felicidad, y poseerlo es alcanzar la meta final, es lograr la felicidad, conseguir la vida eterna. Ahora bien, Jesús le presenta la "moral formulada", es decir, para llegar a la meta es necesario seguir el camino de los mandamientos. La respuesta que da el joven rico no es fácil de pronunciarla, pero se atreve a hacerlo: él ha avanzado, "desde su juventud", en la coherencia entre la moral formulada y la moral vivida, ha hecho conducta los

mandamientos. Ante esta maravillosa contestación, Jesús "eleva la vara" y le propone la perfección. La paradoja que le plantea Jesús es que esa felicidad ya puede empezar a vivirla pero se encuentra en un mayor compromiso de seguimiento y le señala que esa felicidad no está en él mismo sino en lo que pueda hacer por los demás ("vende lo que tienes y dáselos a los pobres"). La distancia habitual que encontraremos, no obstante, entre la moral vivida y la formulada no será sino la constatación más palmaria de nuestra condición pecadora.

La moral formulada entendida, entonces, como el puente entre lo fáctico y lo utópico permite comprenderla como una moral para caminantes, para peregrinos, para personas que no están en la perfección pero que aspiran a ella y caminan hacia la casa del Padre. Sitúa también a la Iglesia como el sacramento de Jesucristo que acompaña a estos caminantes (3) en su peregrinar otorgándoles el apoyo y cobijo necesarios, sin apagar nunca "la mecha que aún humea". Esta actitud de "caminantes éticos" nos lleva a estar alertas ante dos peligros que están al acecho permanente en la vida moral: por una parte, el peligro del laxismo y por otra la del rigorismo moral. El primer riesgo se traduce en una flojera axiológica donde se renuncia a caminar y a seguir esforzándose. Hay cristianos tan pragmáticos que "cortan los sueños en flor". ¿Para qué ilusionarse si nunca será posible alcanzar los ideales que presenta el Evangelio? Se justifican, así, todas las debilidades y mediocridades éticas en aras de un pretendido realismo. El otro riesgo se expresa en una actitud permanente de crítica y juzgamiento porque no se está ya en la perfección. Es la postura de Catón, el censor, que siempre está denunciando pecados o de aquel que es maestro en anunciar calamidades morales. Psicológicamente hablando, esta persona se amarga y se paraliza en su andar moral y, lo que es peor, amarga a los demás y los detiene en su crecimiento. Se entiende que ni el laxismo ni el rigorismo ético hacen de la moral cristiana un camino de felicidad (4).

LA MORAL FORMULADA EN ALGUNOS MOMENTOS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Sería muy pretencioso hacer un estudio exhaustivo de lo enunciado en este apartado y nos alejaría del núcleo central de nuestra reflexión. Señalaremos, por tanto, algunos trazos históricos gruesos, deteniéndonos en la génesis y desarrollo de la moral casuista que ilumina, de mejor manera, la mirada actual sobre la moral cristiana y la pregunta respecto a si ella hace o no felices a sus adherentes.

La moral formulada de los primeros cristianos sigue de cerca el cumplimiento de los Mandamientos pero desde la iluminación del Sermón del Monte. Esos seguidores de Jesucristo provienen, en sus inicios, de judíos que han creído que en Él se han cumplido las profecías que anuncianan al Mesías. Es lo que pone de manifiesto la llamada primera comunidad cristiana de Jerusalén y que el libro de los Hechos nos presenta de manera idealizada (Hch, 2, 43-47). Una lectura atenta del texto nos permite afirmar que la experiencia de ser seguidores de Jesús y de vivir una nueva vida los hace felices ("tomaban su alimento con alegría"). La Biblia de Jerusalén comentando el versículo 46 habla del "gozo que sigue a la fe". Esta comunidad está constituida por judíos conocedores y cumplidores de la ley mosaica. De alguna manera, es lo que el mismo Maestro le ha indicado al joven rico en el episodio anteriormente comentado. Sin embargo, les asiste la convicción que su comportamiento concreto (moral vivida) tiene que modificarse al convertirse en seguidores de Jesús. Es lo que ya nos dice el mismo Sermón del Monte: "si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 5, 20). Es por ello que la exégesis contemporánea (5) ha visto en esta enseñanza el programa ético que Jesús presenta a sus seguidores. Se comprende que esta afirmación no se refiere exclusivamente a los primeros cristianos sino que son Palabras válidas para los cristianos de todos los tiempos.

Cualquier persona que a lo largo de la historia crea y acepte que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, su vida deberá regirse por las líneas fundamentales de esta enseñanza.

Es un clásico en la historia de la moral de los primeros cristianos la catequesis de los dos caminos (Mt 7, 13-14) que encuentra sus raíces en el judaísmo veterotestamentario (Dt 30, 15-20) y que "ha sido expuesta en un pequeño tratado de moral que nos ha llegado a través de la *Didajé* y su traducción latina *Doctrina Apostolorum*" (6). Tenemos, así, un primer esbozo de moral formulada y también una coherencia de moral vivida que, al parecer, llevó a muchos de esos primeros cristianos a ser felices. Lo expresado no debe entenderse como una idealización. Sabemos que desde un primer momento no todos los cristianos vivieron en esa vida de coherencia. Tenemos los testimonios de los Hechos con el caso de Ananías y Safira, la cercanía "interesada" de Simón el Mago a los Apóstoles, el incestuoso de Corinto, etc.

La moral patrística abarca un largo período que comprende unos ocho siglos (7). "Bajo la influencia del pensamiento grecorromano y con la iluminación bíblica, va surgiendo la reflexión ética cristiana a través de los primeros escritos de la etapa subapostólica, de la orientación de los pastores, de la vida de las comunidades y de la síntesis de pensadores cualificados" (8). Aunque no es fácil llegar a una mirada unificadora, tanto por la amplitud del período como por la complejidad de situaciones que se fueron viviendo (piénsese, por ejemplo, si estamos antes o después del edicto de Milán (9) podemos señalar que la moral patrística tiene una significativa importancia en la historia de la moral, ya que, mediante sus escritos, se va configurando un auténtico discurso teológico-moral. Tenemos, así, una primera sistematización de moral formulada cuyo paradigma es el *parenético* que consiste en aceptar la forma de vida cristiana, no justificarla, sino darla por supuesto, sin afán apologético: lo que esta moral busca es la coherencia del comportamiento de cada persona con esa forma de vida. De ahí que el modelo parenético usará de preferencia, aunque no exclusivamente, el género exhortativo. Dicho modelo da por supuesto que la felicidad se encuentra en el cumplimiento de la vida cristiana. En la actualidad, salvo en homilías exhortativas, el modelo parenético no se emplea. Se procura, más bien, hacer razonable la ética cristiana y esforzarse por entrar en diálogo con las líneas fundamentales de la cultura de nuestro tiempo.

En el período siguiente (Edad Media) coexisten dos modos de plantear la moral: uno de tipo preponderantemente especulativo cuyo representante más destacado es S. Tomás de Aquino. El otro de índole más práctico expresado en los Libros Penitenciales y en las Sumas de Confesores, que constituyen los antecedentes claves para comprender el fenómeno de la moral casuista. Ambos enfoques tienen paradigmas diferentes: El modelo del primero con apogeo en el siglo XIII es el racional u ontológico, basado en una ley natural entendida como una "recta ratio" filosófica que nada quita a la fe. El segundo es el modelo nominalista con apogeo en los siglos XIV y XV que entiende la moral en el sentido de una obligación que proviene de fuera del hombre y manifestada en la Palabra de Dios. El primer paradigma da lugar a un estatuto epistemológico de la moral basado en la racionalidad autónoma abierta a la trascendencia (en lenguaje actual es el estatuto de autonomía teónoma); el segundo modelo da lugar a un estatuto epistemológico de positivismo bíblico centrado en la libérrima voluntad de Dios que manda o prohíbe (es el estatuto de heteronomía).

Así resumidos muy esquemáticamente ambos modelos, es más posible que la moral cristiana se entronque con un camino de felicidad desde el primer paradigma. Es lo que intentaremos desarrollar en la última parte del trabajo, al proponer las condiciones de posibilidad para llevar adelante esa labor. También las críticas modernas a una ética cristiana desvinculada de la felicidad se entienden mejor desde el segundo modelo por las razones que expondremos.

Es lo que pasamos a explicar al profundizar la moral casuista que se extendió desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II.

Como ya lo dijimos, sus antecedentes se encuentran en siglos anteriores: en efecto, cuando la penitencia canónica da paso a la penitencia privada, surgen los Libros Penitenciales (desde fines de la Patrística hasta el siglo XII) que registran los catálogos de pecados y las penas correspondientes (penitencia tarifada) destinados principalmente a ayudar a los sacerdotes en el ejercicio de su labor pastoral. En la misma línea se inscriben las Sumas de confesores, que constituyen el nexo entre los Libros Penitenciales y las Instituciones de Moral casuista (entre los siglos XII y XVI). Estas Sumas no son manuales de Teología Moral, sino verdaderos vademécum. Vidal (10) los llama "prontuarios o léxicos de Teología Moral" y en ellos se encuentra, de modo breve, toda la información rápida que necesita un sacerdote para desarrollar su ministerio en el campo de la moral, el derecho, la liturgia, la administración de los sacramentos. Desde una perspectiva filosófica se entroncan con la metafísica de Ockam (s. XIV): "Fue sobre todo el concepto del 'singular' el que dio una tonalidad individualista, extrincesista, voluntarista y legalista a toda la ética. Se sobreestima el acto singular (frente a la valoración tomista de los hábitos) y se señala, como justificación de la bondad moral de las acciones, la voluntad de Dios" (11). De ahí una moral centrada en la obligación y en el cumplimiento heterónomo de la norma.

La doctrina y los decretos del Concilio de Trento referidos a la administración del Sacramento de la Penitencia (12) se van a constituir en un punto decisivo para centrar la moral posttridentina en el tema del pecado y en el de su confesión, señalando auricularmente especie, número y circunstancias que podrían hacer variar la especie. Lo que en un primer momento se consideró como una necesaria y correcta reacción frente a las afirmaciones de Lutero, derivó en un formalismo externo, vacío de contenido antropológico y de aiento bíblico: la moral casuista, buscando llegar hasta la última circunstancia posible o pensable que podría modificar la naturaleza del pecado confesado, llegó a hacer "arabescos y filigranas" increíbles e, incluso, ridículas.

Es necesario, entonces, dejar constancia de las principales insuficiencias y fallas de la moral casuista (13) porque ellas han llegado hasta muy recientemente (inicios del Concilio Vaticano II) y han estado presentes en la incisiva crítica que se ha hecho a la moral cristiana desde diversos autores:

Desvinculación de la síntesis teológica:

El aporte tomasiano de integrar la moral al resto de la teología de modo que la segunda parte de la Suma Teológica (Moral) se entiende a la luz de la primera (Dios) y en conexión con la tercera (Cristo, camino para ir a Dios) (14), no se encuentra en la moral que estamos comentando. Esta moral, tanto en su concepción general como en la resolución de los temas particulares, se desconecta de la Sagrada Escritura y del resto de los saberes teológicos, especialmente de la Cristología, de la Eclesiología y de la Teología Sacramental. Es una autonomía, a nuestro juicio, articulada inadecuadamente.

Excesivo legalismo:

La mentalidad legalista es el "humus" en el cual se ha desarrollado esta moral y que se ha manifestado en la importancia otorgada a la obligación y a la obediencia, en la relevancia excesiva dada a la ley positiva, especialmente eclesiástica ("juridización" de la moral) y en su traducción en la fundamentación heterónoma de la moral (15).

Positivismo teológico y pragmatismo moral:

Son expresiones de esta deficiencia: las solas citas bíblicas usadas para aprobar o prohibir un comportamiento preciso, pero descontextualizadas de las grandes líneas de orientación evangélica; el exclusivo argumento de autoridad a partir de un documento magisterial o la acumulación de opiniones de "doctores en la sana doctrina"; la preocupación por deducir aplicaciones de unos principios indiscutiblemente aceptados sin tener en consideración la necesidad de fundamentar los valores morales.

Desvinculación con la(s) filosofía(s) de la época:

La moral casuista no sigue el intento tomista de desarrollar la reflexión moral en diálogo con una filosofía, en este caso, la aristotélica. Es notoria la carencia de relación de la moral entre el siglo XVI y mitad del XX con las filosofías de estos siglos. "La elaboración de las *Instituciones Morales* iba a cambiar los datos del problema de las relaciones entre la moral y la filosofía. Esos libros profesionales destinados al confesor para permitirle administrar válidamente y hasta con provecho espiritual del penitente el sacramento de la reconciliación con Dios, apenas contienen principios generales, sino casi únicamente definiciones lógicas, elementos de casuística o los principios doctrinales indispensables para determinar la gravedad de las transgresiones. Se trata de una *Grenzmoral*, según la expresión alemana, siendo la marcha hacia la perfección espiritual o moral de la incumbencia de otras disciplinas, tales como la mística, el ascetismo o la filosofía moral" (16).

Vinculación excesiva con la "praxis penitencial":

Como heredera de los Libros Penitenciales y de la Suma para confesores, la moral casuista y los libros que la expresaron (*Instituciones Morales*) se ha centrado en la práctica del sacramento de la confesión. En los Seminarios (creados a partir del Concilio de Trento) se estudiaba la moral para escuchar confesiones y la poca moral enseñada a los laicos se focalizó en aprender a realizar minuciosos exámenes de conciencia para confesarse de modo íntegro según especie, número y circunstancias del pecado. Es lo que llevó a que los manuales (las *Instituciones*) de moral se abocaran al estudio detallado de los pecados que podían darse en contra de cada uno de los mandamientos. Esto situó a la moral casuista en una moral de la "hamartía" y con una gran preocupación práctica: el penitente ¿ha pecado o no ha pecado? O bien, ¿se puede permitir o se debe prohibir a un penitente seguir una opinión probable, cuya licitud no es segura? (17). De esta pregunta a hacer de la moral una ética de mínimos no hay más que un paso.

La moral que analizamos insiste en el caso concreto y singular pero descontextualizado de la realidad y, por ende, no vinculado con la antropología de quien realiza esa acción. Llega a ser, así, una moral preponderantemente del acto más que una moral de la persona y una moral de casos "prácticos" que deben resolverse en la confesión. Es, así, una moral de sacerdotes y para sacerdotes.

APORTES Y CRÍTICA DESDE LA FILOSOFÍA Y DESDE OTRAS CIENCIAS

La felicidad y la ética son conceptos que en la tradición occidental se han vinculado estrechamente. Aristóteles organiza la arquitectura de su pensamiento sobre la ética relacionando bien (18), fin y felicidad (*eudaimonia*). El Filósofo reconoce que el bien parece ser distinto en cada actividad y arte. Por eso se esfuerza por encontrar un bien que tenga la característica que unifique la razón de obrar, es decir, que se constituya en un fin (ética teleológica) que sea tan perfecto que se valore por sí mismo y no como consecuencia de otro

bien: "tal parece ser, sobre todo la felicidad, que la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa" (19). Pero ¿en qué consiste la felicidad? Tal es, en rigor, el núcleo de análisis de la ética aristotélica. "Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (*Ética a Nicómaco*, libro I, al hablar del alma, sus partes y sus virtudes). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes" (20). Pero esta es la respuesta de Aristóteles. Habrá muchas otras contestaciones a la pregunta sobre en qué consiste la felicidad; *sin embargo, la afirmación de que el ser humano tiene por fin buscarla permanece en el tiempo y es válida hasta hoy*. También importa la proposición porque se entronca con una experiencia humana universal. Por eso Aristóteles y su pensamiento sobre la ética son un "clásico" de la cultura y superan las coyunturas de un momento.

Podemos, además, agregar otra reflexión: según sea la respuesta que se dé a esa pregunta será el sistema ético que se proponga y, por eso, felicidad y ética se encuentran tan unidas. Si la felicidad la ponemos en maximizar las utilidades, estaremos ante una ética utilitaria; si en obtener el mayor placer posible, nos encontraremos ante una ética hedonista; si la felicidad se logra en obrar racionalmente, siguiendo determinados imperativos categóricos, daremos cuenta de la ética kantiana y así, sucesivamente, según los autores que estudiemos. Otra manera de hacer este mismo análisis es mirar el tema desde la antropología, es decir, desde la visión de ser humano que se tenga, para fundamentar la ética que surja de tal o cual visión.

Este camino no es contradictorio con el anterior, porque la felicidad se encontrará en potenciar al máximo la antropología que se maneje. Es lo que llamamos buscar "la realización integral y plena" de la persona, es decir, su máxima humanización o personalización.

Como es bien conocido, Santo Tomás de Aquino tomará muchos elementos de la "arquitectura" ética aristotélica. Entre ellos destacamos la idea de que todo obrar humano se realiza en vistas a un fin que es su bien. "Este concepto del bien como objeto trascendental de la voluntad es esencial para comprender algunas afirmaciones del Santo que otros escolásticos no compartieron: por ejemplo, que no hay actos humanos moralmente indiferentes o que la voluntad no puede querer el mal en sentido absoluto, o sea, el mal en cuanto mal" (21). Tomás de Aquino, bautizando a Aristóteles, procederá a un cierto desplazamiento desde un centro intelectualista a otro de corte más volitivo, aunque este paso sea bastante sutil y no siempre percibido como tal por sus comentaristas: la felicidad en sentido cristiano no será la exclusiva contemplación de Dios sino el amor de caridad, es decir, la firme y definitiva adhesión de la voluntad a Dios, llegar a "poseerlo". Por ello la *beatitud* (22) tomásiana aparecerá más vinculada al "goce" de clara impronta volitiva que a la simple "visión" de naturaleza intelectual. Es claro que en el pensamiento tomista entre "ambas potencias del alma" hay una integración: al llegar a una más alta visión se alcanza también un mayor goce.

El Catecismo de la Iglesia Católica (1992) al tratar la parte correspondiente a la moral cristiana (Tercera parte del Catecismo = la vida en Cristo) retoma muchas de las temáticas tomistas vinculando las bienaventuranzas con el deseo natural de felicidad. Volveremos más adelante sobre este punto. En su número 1718 expresa que "este deseo es de origen divino;

Dios lo ha puesto en el corazón del hombre a fin de atraerlo hacia Él, el único que lo puede satisfacer" (23).

Los planteamientos expuestos hasta aquí se inscriben en lo que hemos llamado "moral formulada". Ahora bien, ¿de dónde surge la interrogante respecto a si "permite ser feliz la moral cristiana"? A nuestro juicio, el punto de arranque se encuentra tanto en críticas a la misma moral formulada, elaboradas desde otros enfoques filosóficos como críticas surgidas desde la moral vivida por muchos cristianos que la ven como una pesada carga más que como un "yugo suave". En el origen de una y otra crítica se encuentran presentes algunas de las carencias ya vistas de la moral casuista y también el conflicto entre trascendencia e inmanencia y su expresión en heteronomía o autonomía para fundamentar la moral. Precisamente, según nuestro parecer, los llamados "maestros de la sospecha" (Nietzsche, Freud y Marx) instalan desde aquí sus críticas a la moral cristiana.

Por la radicalidad de su crítica daremos un mayor espacio a algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche (24), en su vasta obra, quien, expresamente, afirmará la imposibilidad de la moral cristiana para hacer felices a las personas. El punto de partida se pone en el origen de la moral establecida. El autor busca fundamentar la moral recurriendo a una metodología propia: no darla como dato preestablecido sino entenderla, en sí misma, como un problema. Esta problematización es guiada por dos principios: en primer lugar, negar que exista una moral absoluta y, por tanto, señalar que es una creación humana. Supuesto lo anterior, comprobar, en seguida, que la moral expresa las necesidades prácticas de sus inventores: "Lo que nos importa es conocer qué valores intentaba proteger o conquistar *esta* moral en el momento de su nacimiento histórico y, aplicado a nuestra época, averiguar a qué tipo de necesidades y a qué tipo de hombre responde el actual concepto de bueno y de malo" (25). Es más, la razón por la cual se sacraliza la moral es para lograr que la persona no tenga duda moral y evite preguntarse por el origen de aquella. Sabiendo cómo nació la moral estamos en condiciones de definir su valor, hacer una evaluación sobre el juicio de conciencia que llama a tal conducta buena o mala y establecer una crítica sobre dicha moral. El método genético-crítico de análisis no niega ningún concepto o valor moral. Simplemente se limita a mostrar cómo ha nacido en el ser humano, quitando, con ello, el valor eterno a muchos preceptos morales.

Llegado a este punto, Nietzsche se pregunta de dónde surge el concepto de bien y mal que fundamenta la moral actual. Recurre para ello a la conocida distinción entre dos tipos humanos: los señores y los esclavos. En un primer momento, aquellos determinan lo que es bueno, y que corresponde a lo noble, lo magnánimo, lo desinteresado. Lo malo, en cambio, es lo despreciable y cae aquí el tipo cobarde, temeroso, mezquino, mentiroso, el "hombre-esclavo". Los señores, creadores de valores y ello implica, por tanto, que no vienen *de lo alto*, destacan los sentimientos de plenitud, de voluntad de poder, de amor dionisiaco a la vida, de potencia desbordante, *de felicidad*, menoscabando la debilidad, la compasión, la abnegación.

Sin embargo, los esclavos se rebelan, aunque de manera sutil no como lo haría un señor, declarando la guerra al enemigo, por medio de la valoración moral, invirtiendo el concepto de bien y mal. "Esta rebelión acontece así: 1) En un primer tiempo, los señores dicen: 'nosotros los aristócratas, los bellos, los buenos, los felices', y los esclavos que están bajo ellos responden: 'vosotros, los aristócratas, los buenos, los bellos, los felices'. Pero como no tienen experiencia de esa bondad de señores, *en su interior* se efectúa una transposición, y mientras dicen *bueno* piensan *malo*, ya que para ellos es lo contrario que para el señor. 2) Destruídas las apariencias, un día sale a la luz su *resentimiento*. Y se realiza la inversión descarada del significado de *bueno*, que viene a significar lo contrario en el señor que en el esclavo. La

conclusión de los esclavos, siempre incapaces de rebelarse, será: seamos lo contrario de los aristócratas, es decir, seamos *buenos* en nuestro sentido: no haciendo violencia a nadie, soportando la esclavitud, siendo débiles por decisión propia; ahora que podemos ser buenos siendo esclavos, permanezcamos así, que un día llegará nuestro reino. 3) Resultado del proceso: la venganza *imaginaria* del esclavo ha invertido el sentido del bien y del mal, ha buscado una excusa para su pasividad y ha creado unas virtudes pasivas: resignación, humildad, paciencia, amor al enemigo" (26).

Esta verdadera trastocación de valores morales la ha realizado el cristianismo, *religión de la gente esclavizada*, porque ha privilegiado lo débil por sobre lo fuerte y ha hecho del sufrimiento el prototipo del obrar bien. Por eso, ser bueno en sentido esclavo es ser cristiano. Esta inversión axiológica comienza cuando el *resentimiento se hace creador de valores* (27), "el día en que el rencor, tan propio de la moral judaica y de su derivada la moral cristiana, se apoderó del mundo para imponer en él un orden invertido, prometiendo a los esclavos la recompensa imaginaria de la eterna salvación y la venganza refinada de la eterna condenación para sus enemigos" (28).

Este nefasto cambio en el campo valórico tiene directa incidencia con el tema central de nuestro interés: si el fin de la moral es la felicidad (29) ella no se encuentra en la alegría de vivir, en la plenitud, en el vigor desbordante, en la fuerza de poder, en el orgullo de sí mismo, sino en su forma pasiva como es la debilidad, transformándose en una "felicidad-aletargamiento", en una felicidad-domesticación, en una palabra, en la *resignación*. Y esto es lógico porque en la opción creyente solo Dios es el que tiene la fuerza y el poder y el hombre debe recurrir a Él para salir de su debilidad. La manera de hacerlo es reconocer, *desde su conciencia esclava*, que cuando anida sentimientos de orgullo, de protesta, de poderío, él mismo es el culpable, él mismo es la causa de sus pecados. Ha cambiado la dirección de su rencor (30) y en vez de ponerlo en los señores, lo pone en sí mismo: de ahí la necesidad de prácticas de ascensis que son los caminos para ahogar inútilmente los remordimientos que surgen de su mala conciencia y de su rencor desviado. "Y a más ascensis corresponderá un descubrimiento cada vez mayor y más retorcido de nuevos pecados, de nuevos motivos para sentirse inferior y despreciable. Con todo ello estará a punto de conseguir su meta. Lo importante, en efecto, para conseguir la felicidad, no consiste en ser pecador de verdad; lo importante para que ese gran Dios te perdone y te premie es que tú mismo te *sientas* pecador, aun cuando ello no demuestre en absoluto que lo seas" (31).

Para que los valores morales vuelvan a su verdadera orientación ya que, según hemos visto, se han desbrujulado es necesario un esfuerzo gigantesco al cual Nietzsche quiere contribuir. Para ello, sin embargo, es fundamental la muerte de Dios y en esto se vincula a otros autores que también la han planteado (32). Postular a Dios es arrebatar al hombre su poderío sumiéndolo en la debilidad y en el temor (33). La muerte de Dios es, para el autor, una verdadera fiesta desde el momento que permite la resurrección del hombre, el nacimiento de un hombre nuevo. Es, por tanto, un acto creador y en modo alguno un acontecimiento trágico. Sin embargo, esa muerte debe ser total y radical, que alcance también a sus *sombras*, es decir, que llegue hasta "las formas metafísicas y trascendentales que representan la continuidad de lo divino en el mundo y que fundamentan las obediencias absolutas" (34). Sin esa muerte no tendría sentido la muerte de Dios, el cual podría "resucitar" a través de la mantención de la moral. Por eso, es necesario, también, la muerte del cristianismo y de la Iglesia que lo institucionaliza. Finalmente, el Dios que debe morir es el Dios que ha creado la moral, el Dios que ha establecido las pretendidas leyes morales ordenadoras universales y absolutas. Estrictamente hablando, lo que hay que destruir es la moral cristiana y por eso "solo hay que refutar al Dios moral" (35). Y es lógico que el autor una la muerte de Dios con la moral porque aquel es el gran sostenedor de la moral actual, de esa moral absoluta y eterna que tiene sometido al hombre. Una deidad absoluta se corresponde a un absolutismo

moral y aunque no se nombre a Dios, al final se llega a fundar en Dios. Por tanto, cuando se habla de la existencia de una moral *objetiva* se está postulando, de algún modo, la existencia de un Dios absoluto, que debe morir para que muera esa moral y "este la muerte de la moral es el espectáculo grandioso en cien actos, reservado para los dos próximos siglos de historia europea, espectáculo terrorífico entre todos pero quizás fecundo entre todos en magníficas esperanzas" (36).

Hacer del hombre un creador de valores es devolverle los atributos que le había usurpado el pretendido Dios. Darlo por muerto y eliminar el cristianismo y la Iglesia es hacer posible la esperada y gozosa *transmutación de los valores*, es hacer posible que se vuelva a la verdadera situación antes de la sutil rebelión de los esclavos, es permitir que el hombre se sitúe más allá del bien y del mal, creando su propia moral. Para Nietzsche, existir es crear y lo contrario es la muerte, aun cuando se le llame vida, máxime si se llama vida eterna. "Así ha bautizado el cristianismo a su predicación sobre la muerte. Y no por ello es verdad: el más allá arrebata a la vida su centro de gravedad (37). No queremos otra vida, solo queremos esta Imprimamos el sello de eternidad a nuestra vida" (38). En esta creación humana de valores, que es la génesis de la nueva moral, tiene un lugar destacado el sí a la vida y el sí al amor. El mayor deber moral de ese hombre nuevo es difundir el amor a la vida en todas sus formas y unirse a otros hombres nuevos para combatir todo y a todos los que traten de hacer sospechoso el valor de la vida (39). Ese sí a la vida es el antídoto para la resignación y transforma la antigua debilidad en voluntad de poder permitiendo, de este modo, que el hombre llegue a ser feliz. Por su parte, el sí al amor, que se encuentra en el núcleo de la vida, es otro motivo de felicidad. Pero no el amor que ha predicado el cristianismo que proviene del miedo al dolor, un amor que hace al hombre más religioso y no más moral o más humano (40), un amor que atormentaba la conciencia de Jesús y que lo llevó a inventarse un Dios de amor (41). El amor del cual habla Nietzsche es el amor vital, el amor que no acepta ser vencido, el que no deja lugar a la resignación. En definitiva, el amor que se convierte en la medida de la moral: "lo que se hace por amor se hace también más allá del bien y del mal" (42).

Ante esta tremenda crítica cabe preguntarse ¿qué servicio le ha prestado a la moral cristiana? Es lo que procuraremos despejar en la última parte del trabajo. Baste por el momento señalar: ¡en buena hora ha muerto ese Dios que nos ha presentado Nietzsche!

Pasamos, ahora, a referirnos con mucha mayor brevedad al pensamiento de otro autor que ha ido adquiriendo relevancia en el habla castellana y que se entronca con algunas de las posiciones recién expuestas. Se trata de la reflexión filosófica de Fernando Savater a partir de su obra "*Ética como amor propio*". Por medio de una sucinta revisión de su pensamiento quisiéramos destacar los desafíos que el autor plantea a la posibilidad que la moral cristiana sea un camino de felicidad. Sus proposiciones no tienen la virulencia nietzscheana aunque se saborea un innegable "gustillo" anticlerical. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta sus planteamientos a la hora de pensar las condiciones de posibilidad para que la moral cristiana pueda ser camino de felicidad.

El autor afirma que todo lo que constituye el ámbito de la moral (valores, motivos, preceptos) no está fundado en ninguna autoridad suprahumana (divinidad) ni en ningún proyecto político de colectivismo sino en "la dimensión consciente y creadora de la personalidad humana" (43). Esta es la voluntad humana individual. La moral proviene directa y únicamente de la voluntad: "es un querer y un rechazar, pero nunca un desinterés A la voluntad nada le pone en acción salvo ella misma, no tiene miramientos más que para sí misma, nunca renuncia a nada salvo para crecer mejor, no se quiere más que a sí misma" (44). Ahora bien, este quererse a sí mismo por parte de la voluntad, este potenciarse,

transmitirse, proyectarse es lo que debe entenderse por *amor propio*. Al contrario de lo que afirman las "bellas almas" (45) para quienes todo acto virtuoso, para ser auténtico, debe ser un acto de desprendimiento, el autor postula que lo moral no es restringir el amor propio sino el permitir que se expanda sin cortapisas porque el contenido más profundo del amor propio es la *inmortalidad*: "El amor propio no solo es voluntad de no morir sino también de inmortalizarse, es decir, de establecerse y obrar a despecho de la muerte de tal modo que esta llegue a resultar *subyugada* por la vocación vital humana" (46).

Siendo claras las resonancias nietzscheanas, la ética propuesta por Savater deja sin porvenir a la ética de las "almas bellas" que postulan "el desprendimiento, el cumplimiento del deber por puro respeto a la ley moral, la renuncia al interés propio en beneficio del interés ajeno" (47). El autor propone la virtud como individualismo (48) ya que este implica tomar en serio la *autonomía* y la *responsabilidad* de la persona "por encima de su pertenencia a un grupo o institución, de su fidelidad a este, incluso de su posición de minoría discrepante respecto a la unanimidad consensuada o impuesta de otros individuos. En el terreno de la virtud, cada cual es *insustituible* y ninguna institución, por perfecta y persuasiva que sea, puede dispensarnos en cada caso del riesgo de optar por nosotros mismos" (49). Savater reconoce que asumir esta autonomía es una carga delicada que provoca "cortacircuitos" en el obrar de cada persona y que tienen su origen en "el pavor atávico a tener que *firmar* personalmente nuestras opciones en lugar de endosárselas a Dios" (50).

La conclusión de su razonamiento es clara: es posible que la felicidad la construya el ser humano aquí y ahora porque "todo en la ética es inmanencia y humanismo, salvo la superstición: y esta misma no es sino ocultamiento por heteronomía o traición de la inmanencia y el humanismo" (51). Si esto es así, Savater reconoce, sin embargo, que surge un serio problema: desde el momento que la ética ya no se fundamenta en la trascendencia, ¿cómo evitar caer en la intrascendencia, en la *banalidad* a la cual define como "la resaca destructiva del abandono de la trascendencia"? (52). La salida que propone es la imaginación creadora de ideas, formas y valores. Por ello, señala, que nunca la ética puede quedar confinada a un universo cerrado de valoraciones; es necesario entenderla como un sistema abierto a la reforma, a la corrección y al incremento de los ideales éticos.

Desde el campo de la sociología y de la psicología también encontramos determinadas "denuncias" respecto a la moral cristiana y acerca de la posibilidad que se constituya en camino para obtener felicidad (53). Para el marxismo clásico la moral cristiana no ha sido un camino de liberación ni un grito de protesta contra un mundo injusto, sino un conjunto de exigencias que ha pretendido conservar el orden establecido en favor de la clase dominante y con la circunstancia agravante que ha buscado crear una conciencia inocente a través del cumplimiento de sus normas. Además, "la misma insistencia religiosa en buscar la propia salvación, como objetivo prioritario, ha fomentado una visión demasiado individualista, que ha marginado en exceso la preocupación por el cambio social" (54).

Desde una perspectiva psicológica, el pensamiento freudiano nos dirá que la moral responde a una serie de intereses ocultos e inconscientes que luego se racionalizan y se encubren con la imagen narcisista e idealizada que esa moral nos presenta.

En efecto, al vivir ahogada por problemas y dificultades, la persona necesita encontrar solución a sus frustraciones. "Como cuesta aceptar la realidad tal como es, se sueña con un más allá en el que se nos ofrece todo cuanto aquí abajo se nos niega. Y ninguna forma de cultura recompensa y gratifica tanto como la ilusión de un Dios bueno y providente que nos premiará con toda certeza" (55). Se empieza a comprender cómo la fe puede convertirse en un mecanismo de defensa frente a nuestras limitaciones, frustraciones y ante la misma

muerte. Por su parte, el comportamiento bueno y virtuoso, es decir, la conducta moral, aunque no siempre nos haga felices, se transforma en la manera concreta que utilizamos para conseguir la cercanía de Dios cuyo cariño nos resulta imprescindible.

Marx y Freud pueden, entonces, darse la mano al indicar que no existe ninguna droga tan eficaz para el sufrimiento humano como la experiencia de fe, la cual se manifiesta, a su vez, en el cumplimiento de una vida moral correcta. Sin embargo, esa moral no siempre hace feliz a la persona, aunque le es necesaria porque responde, según estas corrientes de pensamiento, a intereses ocultos e inconscientes que anidan en el corazón humano y que luego se racionalizan.

CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA QUE LA MORAL CRISTIANA PERMITA SER FELIZ

El título de esta parte de la ponencia ya es bastante ambicioso. Podrían cumplirse todas las condiciones y no lograr que la moral cristiana hiciera feliz a una persona. Eso significaría que no habríamos logrado dar con las verdaderas condiciones o que la moral cristiana las trascendería, entrando, derechamente, en la novedad cristiana del misterio y "locura" de la cruz. Por ello, las proponemos "con temor y temblor" intentando tener presente como un capítulo conclusivo los aportes, críticas y reflexiones que se han expuesto en las partes anteriores de la ponencia, dejándonos, además, interpelar por esos elementos. Por su parte, el planteamiento de estas condiciones puede ayudar a una mejor comprensión de la moral cristiana de cara a sus críticos.

Coherencia entre la moral formulada y la moral vivida (la moral entendida como 'praxis de la fe')

En las páginas iniciales expresamos que la moral formulada está en estrecha relación con los momentos y situaciones en que ella es elaborada. Es necesario, entonces, entender la moral cristiana contemporánea teniendo presente la renovación que implicó para ella el evento del Concilio Vaticano II. Los comentaristas están de acuerdo que este acontecimiento eclesial no fue un concilio de moral (56) ni estuvo centrado en ella (57). Sin embargo, la manera de enfrentar la relación de la Iglesia con el mundo fue decisiva en el giro de comprensión y en el tratamiento renovado de la moral.

Un texto señero al respecto ha sido el *votum* del n 16 de *Optatam Totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal) (58). Al solicitar un "especial" empeño en renovar esta disciplina, el Concilio ha reconocido la situación deficitaria en que se encontraba. Las líneas de esa renovación pasan por su exposición científica, por su fundamentación en una cosmovisión bíblica, por su vinculación cristológica, por su manifestación en 'frutos' desde la centralidad de la caridad. Por su parte, el llamado a la santidad que la Constitución *Lumen Gentium* hace a todo el pueblo de Dios favorece que la moral vivida de los cristianos se acerque a una coherencia con la moral formulada de modo renovado.

Esta coherencia la encontramos en el orden de prioridad que propone el Evangelio: "el que me ama, cumple mis mandamientos" (Jn 14,15), "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que Yo os mando" (Jn 15,14) El momento primero es el del amor, el de la amistad y luego como un momento segundo el cumplimiento normativo. Porque se ama a Jesucristo, porque se quiere vivir en su amistad, se entiende el seguirlo haciendo efectiva su enseñanza. Un cumplimiento sin amor, a la larga cansa y aburre y la persona "se viene con todo para

abajo". Hay un axioma en moral que señala que "la caída del óptimo es pésima". Cabe preguntarse ¿qué le pasó a esa persona que era tan cumplidora de las normas morales y que no olvidaba una "tilde" de ellas y que ahora se ha apartado totalmente de la observancia moral? La respuesta se encuentra en que se le produjo un "cansancio moral", se aburrió de una observancia sin amor. Esa moral nunca la hizo interioridad y se quedó en un cumplimiento ritualista y externo.

Para que la moral vivida por los cristianos sea un camino de felicidad es necesario que se realice un proceso de verdadera conversión, de convencimiento de que "el acontecimiento Cristo" es la mejor de las buenas nuevas y que solo en el Verbo Encarnado se resuelve el misterio de la persona humana (Cf. *Gaudium et Spes*, 22). Se trata, entonces, de ir más allá de un cristianismo puramente cultural o sociológico ("de censo") para llegar a una 'experiencia personal' de Jesucristo. Solo así, es decir, por medio de un conocimiento experiencial de la Persona de Jesús la norma se hace vida y camino gozoso de seguimiento. Es lo que manifiesta Juan Pablo II inaugurando la Asamblea Episcopal en Puebla cuando, hablando de la Verdad sobre Jesucristo, expresa que "del conocimiento vivo de esta verdad dependerá el vigor de la fe de millones de hombres De este conocimiento [vivo de Jesucristo] derivarán *opciones, valores, actitudes y comportamientos* capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana, y de crear hombres nuevos (59) y luego una humanidad nueva para la conversión de la conciencia individual y social". Las expresiones destacadas se refieren, todas ellas, al campo de la moral, transformada por esa experiencia personal de Jesucristo. Lo manifestado hasta aquí conlleva un mensaje para la catequesis y para la formación cristiana: vincular la moral con una cristología que haga posible descubrir la alegría de seguir a Jesús.

Esta Buena Nueva que es Jesús permite comprender la moral del Antiguo Testamento desde la perspectiva del Nuevo y descubrir el proceso de un Dios que se ha acercado progresivamente a nosotros. Se puede superar, así, una moral del temor (Dios como "Superyó" castigador) para acceder a una moral del amor (Dios como Abbá). El proceso hace posible, también, pasar del Dios del Sinaí que se revela por medio de teofanías (cf. Ex 19, 16-24) que expresan su majestad, gloria y trascendencia al Dios revelado en Jesucristo y presentado como el Padre misericordioso que acoge al hijo pródigo.

Finalmente, la moral formulada a partir del Concilio pone su énfasis en los "macarismos" proclamados por Jesús en el Sermón del Monte y presentados como "dichas" liberadoras y no opresoras, bienaventuranzas para hombres libres y no para oprimidos. Por la pertinencia con nuestro tema, nos detendremos más ampliamente en este punto. En páginas anteriores (cf. nota 5) señalamos la importancia de esta enseñanza para la moral cristiana de todos los tiempos. Ahora bien, esa pieza maestra comienza con una "obertura" llamativa, intencionadamente bien estructurada y que busca concitar la atención: son las felicidades que Jesús promete a sus seguidores, reiteradas varias veces en el mismo momento y presentadas de modo paradójico. Los comentaristas (60) han visto en ellas el resumen de todo el Evangelio y la síntesis de los valores del Reino. Es claro que para orientarnos a una perspectiva de liberación hay que leerlas desde una clave de "autonomía-teónoma" (comprensión que explicaremos en la siguiente "condición de posibilidad"). De lo contrario pueden entenderse como de hecho ha ocurrido (61) como la inversión de los valores que la casta de "los esclavos" reivindica en contra de "los señores"

Es verdad que todo el Evangelio es una constante paradoja hasta llegar a la máxima de ellas: un Dios que se ha hecho carne *propter nostram salutis*. En el capítulo de los "macarismos" lo paradójico se destaca de modo inmediato y explícito. Según su habitual acepción, paradoja significa todo aquello que está fuera de la opinión común (62). Ahora bien, "¿cabe algo más paradójico que las bienaventuranzas cristianas? En cada una de ellas se enuncia algo que

contradice al sentir común, y no me refiero solamente al sentir más generalizado, sino también al más natural o espontáneo. ¿Qué clase de felicidad puede esperar el hombre que prefiere vivir en la pobreza, el que se dedica a llorar con los que lloran, el que ha hecho voto de mansedumbre, el que lleva su hambre y sed de justicia hasta provocar la persecución contra él? Las ocho bienaventuranzas podrían resumirse así: dichosos aquellos que el mundo considera desdichados. Nada más paradójico, efectivamente" (63).

En las bienaventuranzas se encierra una exigencia moral y un mensaje de felicidad. En lo que tienen de precepto contrarían todo los "deseos" del hombre; en lo que tienen de anuncio de felicidad, van contra todos los cálculos humanos. "Y todo esto hay que hacerlo a sabiendas de que las bienaventuranzas son y serán siempre inaceptables para todos, tanto para unos como para otros, demasiado absurdas para los sensatos y demasiado sútiles para los ingeniosos: en suma 'una necedad' (1 Cor 1, 18.21.23.25)" (64).

La felicidad se puede concebir de diversas maneras: para muchos consiste en poseer todo lo que se desea; para otros la dicha radica en aceptar buenamente una situación, contentarse con lo que se tiene. No van en esa línea los "macarismos" evangélicos, los cuales no excluyen las contrariedades y sufrimientos. Más bien, miran a personas que están en situaciones conflictivas. "En función de las bienaventuranzas, parece ser que la felicidad de los cristianos implica tres cosas: 1) tener un porvenir por delante, 2) cumplir actualmente ciertas condiciones, 3) apoyarse en alguna cosa que ya ha pasado" (65). Respecto al primer punto, al analizar la tensión que se da entre la primera parte del "macarismo" (la situación conflictiva) con su segunda parte (porvenir que se promete) brota la *esperanza*. Por tanto, la felicidad no excluye el sufrimiento del que experimenta esa situación, sino que aquella estriba en la promesa de lo que viene después. Ahí radica la "dicha", es una felicidad vuelta hacia el porvenir (66). Referido al segundo aspecto, la esperanza es inseparable de una realidad vivida en el momento presente. Después del enunciado de "dichosos" y antes del futuro prometido, la bienaventuranza indica una situación que se está viviendo (pobreza material o de espíritu, privación de pan o de justicia, etc.). Por tanto, de cara al reino venidero "las bienaventuranzas no invitan a alegrarse a todo el mundo ni a cualquier individuo. Van dirigidas a ciertas categorías de personas, caracterizadas por sus situaciones o sus disposiciones de espíritu" (67). Podemos señalar, entonces, que a esas personas y solo a ellas se les ofrece la esperanza. Para que la dicha pueda darse es necesario una condición de vida que se expresa en cada "macarismo". Finalmente, sobre el tercer punto, las bienaventuranzas miran a un pasado y a una persona concreta: el momento en que el Maestro las pronuncia por primera vez. Jesús mismo es la garantía de ellas. El hecho que Jesús sea el Cristo, es decir, el Hijo de Dios, cambia la historia y modifica la vida de cada cristiano. El Reino no es algo lejano. Con Jesús se ha hecho ya presente y no es solo objeto de nuestra esperanza, sino también de nuestra fe: creer que "Tú eres el Cristo" significa que el porvenir de felicidad que prometen los "macarismos" se ha hecho *realidad presente* en la persona de Jesús. Pero hay más, ya que el Maestro con su existencia concreta ha hecho suyo el estilo de vida que proclaman las bienaventuranzas, nos invita a compartir esa vida. "La dicha de que aquí habla Jesús es ante todo su propia dicha. Una dicha donde queda sitio para la cruz. Una dicha que, para nosotros, brota de la esperanza que Él nos da por su cruz. Una dicha que será a la medida de nuestra fe en Él" (68).

En conclusión, la primera de las condiciones de posibilidad para orientar la moral hacia la felicidad estriba en que sea una moral de motivaciones cristianas y no fundada en otras razones por muy respetables que sean.

Una de las críticas constantes de los "maestros de la sospecha" a la moral cristiana se ha centrado en su carácter heterónomo, desde el momento que la visión que se tiene de Dios es la de un "Superyó" castigador, o la de un Dios "tapahueco" que hay que mantener para explicar lo inexplicable o la de un Dios sostenedor de una moral para esclavos. Estas críticas han surgido en el apogeo de la moral casuista. Por su impronta ockamiana, se ha orientado la normatividad ética efectivamente hacia una fundamentación heterónoma: cumplir la ley porque así lo ha mandado Dios, el cual es concebido, además, muy lejano al hombre y con poder para premiar o castigar según se respete o transgreda su voluntad. En la actualidad esta fundamentación de la moral y con razón ha hecho crisis. Se trata de asumir la parte de verdad que hay en las críticas pero sin llegar a una "exageración autonomística".

No parece fácil integrar autonomía con teonomía, especialmente cuando se concibe a Dios como el radicalmente Otro, entendiéndolo como un Alguien lejano al ser humano que nos impone su libérrima voluntad por medio de sus mandamientos. Afirmamos, sin embargo, en la "condición de posibilidad" anterior que la moral del Nuevo Testamento ilumina la del Antiguo, presentándonos a un Dios que se ha acercado hasta nosotros. "Dios, al hacerse hombre, se hace cada uno de nosotros y llega a ser todo en todos. De algún modo difícil de expresar en términos humanos Salvador y salvado se integran: Dios es íntimo a cada uno de nosotros. La Trascendencia se hace inmanencia para que esta vuelva a aquella" (69).

Por tanto, desde la perspectiva de análisis de la persona se establece con Dios una relación creatural, religiosa, y al asumirnos internamente como criaturas amadas por Dios y no manipuladas heterónomamente, la fundamentación de la moral se hace teológica. En efecto, Dios al crearnos pone en nosotros una vocación. Como lo expresamos anteriormente, Aristóteles la llamará aspiración a la felicidad y Santo Tomás concluirá que esa felicidad está en que el hombre vuelva a Dios. Como también lo dijimos, la Suma adquiere, así, una estructura unitaria de llamado-respuesta, de *exitus et redditus* que se retoma en esta segunda "condición de posibilidad".

Queda claro en este modo de estructurar la reflexión teológica que la iniciativa en todo momento viene de Dios que llega a una persona *capax Dei*. La moral trata de las *mores Dei* en cuanto se manifiestan en las costumbres del ser humano. Es verdad que la moral será teología solo si trata de Dios. Ahora bien, si la moral se refiere al comportamiento humano lo hace en cuanto ser teologizado, es decir, en la medida que se abre a un Dios activamente finalizante (70), en cuanto estamos ante una persona que necesita de Dios para ser concluido. Dios es el fin y por eso hablamos de teología pero un Dios no lejano sino cercano al ser humano en cuando lo finaliza desde dentro. Tampoco hablamos de un Dios ajeno a la actividad humana porque la abre a la trascendencia de modo que lo auténticamente humano es plenamente cristiano, desde el momento que lo humano tiene algo de divino ya que "el hombre supera infinitamente al hombre" (B. Pascal en *Pensées*). "Santo Tomás 'teologiza' la moral porque 'teologiza' al hombre. La dimensión moral no puede prescindir del continuo anclaje en la realidad humana. Pero este anclaje puede ser 'trascendido' si el hombre es una realidad 'trascendida'. Será sobre todo la consideración del hombre como imagen de Dios lo que le permita a Santo Tomás realizar la fundamentación teológica (y en este sentido, teocéntrica) de la moral sin que esta pierda su continuo apoyo en el hombre" (71).

Es este "cruce" entre lo humano y lo divino lo que nos permite hablar de una moral de autonomía-teónica. Las consecuencias de ello, en función de la felicidad, son fáciles de sacar: la concepción del ser humano como imagen amada de Dios (72), la tensión dinámica de la persona hacia Dios Padre (Abba) que nos permite realizarnos en plenitud, la "cristificación" como dimensión constitutiva de nuestro ser cristiano, la presencia en nosotros

del Espíritu como "ley nueva" y los mandatos de Dios entendidos como caminos de humanización y crecimiento y no como obstáculos para ser felices.

Profundicemos en este último punto por medio de la siguiente formulación de la normatividad moral: "Un comportamiento está mandado o prohibido por Dios porque es bueno o malo para el ser humano ya que lo personaliza o despersonaliza". Los "derechos" de Dios si queremos hablar así se encuentran reconocidos en la posibilidad que Él nos pueda mandar o prohibir una determinada conducta desde el momento que nos reconocemos como criaturas ante nuestro Creador. La teonomía queda validada. Pero también se da un adecuado reconocimiento a nuestra autonomía ya que Dios no manda o prohíbe de modo arbitrario. Respeta la obra de sus manos en nuestra especificidad racional y sus exigencias tienen un fundamento antropológico, es decir, "no juega a los dados" con nosotros, desde el momento que nos llama a un comportamiento porque nos hace bien y nos prohíbe una conducta porque nos hace mal en la línea de la personalización o despersonalización. Queda, así, también validada la autonomía.

Una moral de la persona antes que una moral de la ley

Es la consecuencia natural de la línea anterior. El criterio fundamental para discernir la moralidad de un comportamiento en la ética cristiana es su posibilidad de personalización. Una conducta será buena si nos hace crecer en humanidad y será mala si nos disminuye o detiene en ese crecimiento. Es claro que este criterio dice referencia a cómo el Evangelio entiende esa humanización, es decir, no como un personalismo horizontal que sería exclusivamente una promoción humana, sino una evangelización humanizadora que se resuelve en la divinización de la persona. "Conviene que Él crezca y yo disminuya" nos dice Juan el Bautista, y lejos de llevar a un menoscabo de la persona, la proyecta a su máxima potencialidad: humanizar es llegar a la estatura de Cristo, el Hombre perfecto.

Desde esta perspectiva, el absoluto en la moral cristiana no es la ley sino la persona en apertura de trascendencia. La ley, como absoluto, podría valer para el derecho (*dura lex sed lex*) pero no para la moral, la cual es ofrecida como camino de personalización. De ahí que el Maestro señale que el "sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado".

Una moral de la persona tiende a superar el casuismo porque el caso está enraizado en la persona. Se desplaza, así, el centro de gravedad desde "lo que se hace" (una moral del acto) a "quien hace lo que hace" y hacia dónde está orientado (una moral de la persona y de la opción fundamental) (73). Es verdad que una moral de la ley es relativamente sencilla en cuanto basta saber si hay permiso para hacer o no hacer tal o cual cosa. También aparece como segura desde el momento que todo está claro en la ley y hay "puntos firmes" por los cuales orientarse. La moral de la persona, en cambio, nos arriesga a vivir en la provisionalidad (hay orientaciones prudenciales y no siempre definitivas) y en el discernimiento, desde el momento que no tenemos todas las respuestas. Es una moral para "adultos peregrinos" que caminan hacia la casa del Padre, buscando la perfección pero que todavía no están en ella.

El casuismo termina habitualmente en el fariseísmo porque busca subterfugios para cumplir con la ley sin pecar, o peor puede conducir a la hipocresía: "yo soy bueno porque he guardado la ley". También es una moral que favorece los escrúpulos, y por ende la infelicidad, por aquella relación impersonalista con la ley. De ahí la importancia otorgada a la *epikeia*, es decir, buscar la interpretación benigna de la ley para cumplirla sin cumplirla.

Es verdad que esta condición de posibilidad puede contener y traducirse en potenciales desviaciones que es necesario superar. En efecto, la centralidad que se otorga a la persona por sobre la ley no puede ser entendida como un menosprecio de esta última. En las "Moradas" de perfección ya no es necesaria la ley externa porque dócilmente la persona se deja guiar por el interno llamado de Dios. En la condición de peregrinos, sin embargo, es necesario este bastón para avanzar con paso seguro y no tropezar. La ley se hace, así, un medio y no un fin. "El cristiano no es ciertamente un ser sin ley, pero desde luego ya no está 'bajo la ley' (Rom 6, 15), ni bajo la ley de Moisés ni en general bajo una ley en cuanto poder meramente exterior; es, más bien, uno 'que vive en la ley de Cristo' (1 Cor 9, 21). Cristo, al morir, ha cumplido la ley, y de este modo se ha convertido para nosotros en fuente del Espíritu divino. De este modo, la ley ya no actúa 'desde fuera' sino que actúa como exigencia interna de la gracia" (74). Frente a esta ley entendida como "bastón" para andar, y especialmente ante situaciones muy complejas, será de gran ayuda la orientación que brinde un pronunciamiento del Magisterio de la Iglesia que haga posible un mejor discernimiento. No estamos ante una ética del permiso sino ante el esfuerzo honesto de la persona por llegar a formarse una *conciencia recta* que se abre a la iluminación de los Pastores que conducen al Pueblo de Dios. Y es en la fidelidad a esa conciencia donde los cristianos "se unen a los demás hombres en la búsqueda de la verdad y de la plena solución de tanto problemas morales" (GS.,16).

Una moral de la persona dinámica

La moral preconciliar ha tendido a presentar una visión del ser humano y del mundo bastante estática como si no hubiesen ocurrido cambios culturales, transiciones históricas y la emergencia de paradigmas diferentes de una época a otra. La sobre valoración del *semper idem* o las conceptualizaciones exclusivamente esencialistas de la persona han presidido la elaboración de la moral formulada hasta antes del Vaticano II. Al poner énfasis en ello nos encontramos con la "fotografía" pero no con los procesos del ser humano. Este ha sido uno de los aspectos más insatisfactorios de la moral casuista.

Cuando la Iglesia asume "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" (GS.1), rescata la historicidad de la persona poniendo la elaboración del quehacer cristiano (la moral) en perspectiva de crecimiento y en ese dinamismo pretende encaminarnos a la felicidad. Ahora bien, una moral en esta clave de comprensión no es una moral para menos sino una moral para más, no es una ética de mínimos sino de máximos. Por eso, esta "condición de posibilidad" planteada a la moral cristiana presenta ideales exigentes de perfección, de crecimiento y de "condescendencia".

Un ideal de perfección porque el Evangelio llama a ser santos, a vivir el ideal absoluto y esto siempre exige más. Es la radicalidad del "si quieres ser perfecto" y en la lógica de Cristo, encontrar allí la felicidad. La Constitución *Lumen Gentium* y la Exhortación Apostólica *Christifideles laici* han puesto de manifiesto esta exigencia de la vida cristiana: todos los laicos y consagrados están llamados a la santidad. No hay, por tanto, una moral de doble estándar: para algunos la perfección y para el resto el mínimo de la conversión. Una lectura del Sermón del Monte como "ley de gracia" nos presenta esta enseñanza como la propuesta ética del Maestro dirigida a los cristianos de cualquier época: todos los que a lo largo de la historia confesaren que Jesús es el Cristo, deben dejarse guiar por esta enseñanza fundacional del Reino, la cual no viene a suprimir el Decálogo, sino a darle su pleno cumplimiento. La diferencia estriba solo en las sendas para caminar hacia la santidad. Para

algunos desde su condición laical, para otros desde la religiosa y sacerdotal, para los de más allá como esposos y padres, para los de más acá por medio de la vida en celibato.

Un ideal de crecimiento: somos llamados a una meta pero la moral es el camino que implica conversión permanente en el esfuerzo hacia la santidad. La teología contemporánea ha sintetizado esta actitud con una fórmula que pone de relieve este dinamismo: vivimos entre el "ya" y el "todavía no". La moral no se ubica ni en la constatación de "cómo obramos" ni en la exigencia de "cómo debemos obrar". Está en la tensión aproximativa entre ambos polos. Se sitúa, así, en el peregrinar hacia la casa del Padre. Es una moral, como lo hemos dicho, para viajeros, no para gente instalada ni para quien ya llegó a la meta. Se trata, entonces, de vivir la moral cristiana desde *la ley de la gradualidad*. Esta expresión, elaborada en el Sínodo de la Familia y recogida por *Familiaris Consortio*, es explicada por Juan Pablo II de la siguiente manera: no se trata de grados distintos en la moral cristiana, como si hubiese una gradualidad de la ley ética; solo hay una exigencia común para todos que es la santidad, es decir, el absoluto. Sin embargo, llegar a esa meta es un proceso gradual de cada día. Aceptar esta gradualidad es asumir no justificar nuestras caídas pero reconciliándonos con el Señor. Es el levantarse de cada día, es el volver progresiva y permanentemente, como el hijo pródigo, a la casa del Padre.

Un ideal de "condecdencia": Dios que se acerca hasta nosotros, que baja hasta nuestro nivel para caminar con nosotros al ritmo nuestro. En este ideal se concentra toda la historia de la salvación, desde el Dios majestuoso del Sinaí (con nuestra respuesta en el temor), que se aproxima en los profetas (con nuestra respuesta en la imitación) y llega hasta nosotros en Jesucristo, Dios encarnado por "nuestra felicidad" (con nuestra respuesta en el amor).

Una moral en diálogo con otras éticas y con otras ciencias

Al abrir "las ventanas de la Iglesia" para que entre aire renovado (75) el Vaticano II ha querido dialogar con la sociedad contemporánea. Ello se patentiza en la manera de elaborar la *Gaudium et Spes* donde se desarrolla la recíproca relación que se establece entre la Iglesia y el mundo (GS. 40-44): lo que aquella entrega a la comunidad humana y lo que esta aporta a la Iglesia. Dialogar no es llevar adelante dos monólogos cruzados, sino intercambiar las miradas (76) del mundo. Llama la atención, sin embargo, que este esfuerzo dialógico no ha sido siempre correspondido, sea por sectores de Iglesia sea por sectores de la sociedad civil.

A la luz de lo expresado en páginas anteriores quisiéramos, ahora, tener en cuenta varios de los aportes críticos (en ocasiones, incluso, virulentos) que se han hecho a la moral cristiana para aprender de ellos, dialogar con ellos y sacar algunas lecciones de provecho.

Decíamos que en la génesis de la nueva moral postulada por Nietzsche tiene un lugar preponderante el sí a la vida y el sí al amor. Es claro que esos valores, desde otras claves de comprensión, se encuentran en el núcleo de la moral cristiana. El Dios que debe morir para Nietzsche nunca ha sido el Dios que se nos revela en la Escritura ni el Dios de nuestra fe. Es posible que en la deformación de ella y en una inadecuada comprensión de Dios por parte de los cristianos radique, en parte, una causa del ateísmo contemporáneo: "en esta proliferación del ateísmo puede muy bien suceder que una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que por los defectos de su vida religiosa, moral o social, en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan" (GS. 19). Nuestro Dios es un Dios de vivos y no de muertos, es un Dios que pone en la "genética" de todos los seres vivos la exigencia de transmitir la vida. Es como si Él nos dijera: "este regalo que han recibido no es para guardarlo sino para transmitirlo porque la

vida es bella y merece ser vivida a plenitud y en felicidad". La misma verdad central de nuestra fe nos indica que la última palabra no la tiene la muerte sino la vida. En la resurrección de Cristo "nuestra fe no se hace vana". Otro tanto puede decirse del mandamiento supremo del amor. Al amar se afirman, necesariamente, tres vidas: la propia, la del ser amado y la trascendencia en nuevas vidas. Por ello, con Nietzsche puede decirse que "el mayor deber moral de ese hombre nuevo es difundir el amor a la vida en todas sus formas y unirse a otros hombres para combatir todo y a todos los que traten de hacer sospechoso el valor de la vida" (77).

¿Y qué decir de una ética como amor a uno mismo tal como la plantea Savater? Es verdad que la felicidad estriba en el amor, pero cabe preguntarse ¿en qué clase de amor? Aquí conviene detenerse en la clásica distinción entre Eros y Ágape y reconocer que "si bien es verdad que hay mucho Eros que no contiene nada de Ágape, es imposible que haya un Ágape puro en criatura alguna: criatura significa indigencia e indigencia significa necesidad de recibir" (78). En la misma relación conyugal es imposible que se entienda el amor matrimonial como una pura y exclusiva donación. "Un amor así acaba siendo profundamente insatisfactorio para la persona amada, incluso humillante. El que solo da y nunca se coloca en situación de recibir termina por aplastar al destinatario de sus favores" (79).

Solamente Dios puede amarnos con total amor agapeico porque lo posee todo y se basta a sí mismo. Nuestra condición humana, en cambio, es esencialmente menesterosa y por eso amamos buscando, también, nuestro propio interés. En la relación conyugal recién recordada, al pedirle a una persona concreta y no a otra que sea la compañera de nuestra vida para siempre, estamos buscando nuestra propia felicidad. De lo contrario no seríamos capaces de hacerle esa petición y de entregarnos a esa persona específicamente determinada. Desde la condición creatural, el mismo amor a Dios nunca es tan puro que no contenga una mezcla de propio interés. Entender esto implica reconocer que el amor propio es lo bastante maduro como para comprender que amar a Dios es el mejor modo de amarse a uno mismo y es la manera adecuada, también, de entender las bienaventuranzas: "Los limpios de corazón, los mansos, los compasivos o los hambrientos de justicia se aman a sí mismos más que nadie, solo que mejor" (80).

Es necesario decir, sin embargo, que en la perspectiva del Evangelio hay un nivel más profundo y que permite entender entre otras la paradoja de amar, "incluso a los enemigos" (81). Es la acción de Dios en nosotros que hace posible, por medio de su gracia, que el amor natural dé paso al amor sobrenatural y que la búsqueda de la felicidad supere la pura inmanencia para hacerse trascendencia. Aunque el Eros sea indestructible, ya que la gracia no destruye la naturaleza sino que la transforma, la persona puede llegar a comprender que "hay más gozo en dar que en recibir" (Hch 20, 35). "Y entonces se identifica gustosamente con Ágape. En cuanto sigue siendo Eros, ya no querrá privarse de esa felicidad superior inherente al acto de dar. En tal sentido, verdaderamente, da lo mismo hablar de un amor desinteresado que de un amor propio suficientemente informado" (82).

Desde el pensamiento marxista, es necesario preguntarse cuánto ha habido de razón en la denuncia de una religión (y de una moral) que han adormecido las conciencias. En muchas ocasiones ellas no han sido un grito de protesta frente a las injusticias sino instrumentos de justificación del orden establecido. Es verdad que, a partir de esa dolorosa denuncia, la moral surgida del Concilio ha puesto de relieve que no puede alcanzarse la felicidad en el "más allá" sin un trabajo liberador en el "más acá". El *votum* de *Optatam Totius* lo afirmaba al señalar la obligación para la Teología Moral de "producir frutos en la caridad para la vida del mundo".

La opción por una moral de autonomía teónoma, propuesta como condición de felicidad en páginas anteriores, tiene el peligro de esconder un privatismo en la relación de la persona con Dios. Es necesario que dicha opción sea reinterpretada desde una ética de la liberación (83). Con esta orientación se supera aquel riesgo porque la conducta moral se abre a las condiciones estructurales en que ella se da.

Se reconoce, entonces, la existencia del pecado estructural que lleva a la infelicidad a una cantidad enorme de personas y se plantea, como consecuencia, una serie de exigencias para la vivencia de la moral de cada uno de nosotros: no atribuir a la voluntad de Dios esas estructuras de pecado, reconocer las raíces de pecado personal que hay en todas ellas, estudiar el grado de responsabilidad que cada uno tiene en la generación de esas estructuras de opresión. Se pasa, así, de una conversión estrictamente individual a una conversión liberadora que se expresa en el compromiso social y en el esfuerzo por evangelizar la cultura para transformarla en su raíz, de tal modo que la infelicidad de otros sea nuestra infelicidad y su felicidad, la nuestra.

En este diálogo de la moral cristiana con otras ciencias, es necesario, finalmente, tomar en cuenta el aporte y las críticas del pensamiento freudiano. Por su pertinencia con el tema de la felicidad nos detenemos en un punto medular: la valoración que esta corriente hace del placer en general y del sexual en particular.

Es necesario reconocer que la moral cristiana "no se ha movido con facilidad" al querer hacer una elaboración positiva del placer. Pareciera que en el inconsciente de muchos cristianos se mantuvieran resabios de maniqueísmo o de jansenismo (84). Es más, probablemente por un fuerte énfasis en una moral de la "obligación" (85), se ha llegado como "revancha" a una hipervaloración del placer en el mundo actual, convirtiéndolo en un pequeño dios al cual hay que rendirle pleitesía. Ahora bien, "como la historia lo demuestra la mayoría de las morales no han sabido impedir esta absolutización del placer sin caer en otro equívoco situado en el extremo opuesto. Como ha puesto de relieve el psicoanálisis freudiano, se diría que no podemos impedir la absolutización del placer, sino a base de anularlo y destruirlo. Se pretende así desmitificar el placer a base de una mitificación, en que se niega la existencia del placer como placer. Una cosa, en efecto, es que reconozcamos que el placer no es todo (absolutización) y otra que digamos que no es nada (anulación). Además, en este proceso de represión y anulación del placer, en el fondo, se sigue pensando que es un absoluto. Se le prohíbe al placer ser lo que es, es decir, la perfección y totalización de algo, con el pretexto de que algunos puedan considerarlo como un todo. Esto equivale a decir, que se le sigue considerando como lo que no es en realidad" (86).

Se trata, entonces, de llevar adelante un discurso filosófico y teológico equilibrado en la materia y es lo que intentaremos proponer brevemente. En la *Política* (87) Aristóteles señala que el placer es la perfección de las cosas, es decir, termina y concluye una acción, es su coronación de plenitud. Algo semejante plantea S. Tomás de Aquino al hablar de la *delectatio*: "Y por eso, cuando algo se constituye en su propia operación connatural y no es impedido en ella, le sigue un placer que acaba perfectamente su ser" (88). Incluso el autor entiende el placer sensible como un remedio contra la tristeza y el dolor humanos en vista a renovar energías y dar reposo (cf. *Summa I-II*, 38,1) y llega a ser eco de la beatitud divina (cf. *Summa*, I-II, 2, 6). Ahora bien, en lo que se está expresando radica la *ambigüedad* del placer: si es la coronación y culminación de un acto particular aislado, tiene una duración puntual, es decir, comienza y termina en el tiempo. La aspiración a la felicidad, en cambio, es algo permanente, el deseo de felicidad que anida en el corazón humano no tiene límites, es algo insaciable (89) porque siempre queremos ser felices. El equívoco en la materia es identificar, entonces, placer con felicidad pretendiendo que aquél pueda satisfacer

plenamente nuestra aspiración a ser felices o estimar que a costa de reiterados momentos de placer lograremos serlo. Pretenderlo es un camino equivocado para colmar aquel deseo de felicidad que parece saciarse, en este mundo y, al menos en parte, por medio de la relación interpersonal, es decir, por medio del amor. El placer queda, entonces, necesariamente corto, pero ello no implica negar su valor en su nivel y en su lugar.

Dado el debate contemporáneo, llevemos estas reflexiones al placer sexual en particular. Se trata de no idolatrarlo pero tampoco denigrarlo. Proponemos que su sentido se encuentra en que nos abre a la corporeidad. En efecto, gracias al placer sexual la persona se siente identificada con su propio cuerpo, este le revela su propia densidad porque ante la expresión placentera de la sexualidad la persona se goza en su corporalidad y se reconcilia con ella. Pero hay algo más profundo: el placer sexual no se queda solo en la propia corporalidad, sino que abre a la persona hacia la proximidad corporal del otro (90). Cuando dos personas trabajan juntas, la comunicación que se establece entre ellas no es directa, sino mediada por la obra que están haciendo. En cambio, en las relaciones sexuales se establece un encuentro inmediato, de piel a piel, gracias a la comunicación corporal cercana e íntima que suprime las barreras. Es la concreción de lo que somos antropológicamente, es decir, una unidad psicosomática.

Como ya lo dijimos, no hay sin embargo que idolatrar al placer sexual, sino vivirlo como lo que es: *una introducción al encuentro con la otra persona*. "Quedarnos en el exclusivo placer, como si fuera todo, y no abrirlo a dimensiones más profundas de comunicación integral [y de expresión de amor] con otra persona, sería pretender del deleite sexual algo que no puede dar, lo que no quita que tenga valor en sí mismo. Siguiendo la propuesta antropológica de unidad, es necesario no quedarse en el cuerpo de la otra persona, sino llegar hasta lo más hondo de ella, hasta 'tocar' su ser profundo donde es único. De lo contrario, se toma contacto con un cuerpo anónimo, con una epidermis cualquiera. Sin embargo, el camino que llega hasta la singularidad irrepetible de la persona pasa necesariamente a través de su cuerpo. Desconocer esta realidad es quitar a esa persona su peso específico" (91).

Sería necesario estar atentos a otros "diálogos" con la cultura contemporánea para proponer nuevas condiciones de posibilidad. Cabe preguntarse si las que hemos presentado permiten responder la pregunta con que comienza esta ponencia. No lo sabemos a cabalidad. Es posible que falten muchas otras pero estimamos que las explicadas pueden ayudar a inclinar la balanza hacia una respuesta positiva. Desde nuestras convicciones más profundas el seguimiento de Cristo es un camino de felicidad porque Él nos ha hecho ver que "su yugo es suave y su carga ligera". Sería preocupante que los cristianos percibieran ese seguimiento de modo diferente. Algo muy hondo en la vida de la Iglesia estaría desfasado en su coherencia con el Evangelio. Ello implicaría interpelar, de modo radical, la enseñanza y entrega de la moral formulada porque no estaría ofreciéndose como una "praxis de la fe".

NOTAS

(1) Cfr. Mifsud, T., *Lectura hermenéutica del discurso ético: ¿Cómo interpretar éticamente la realidad?* Ponencia presentada al Seminario de Profesores de la Facultad de Teología sobre Hermenéutica, realizado en el año 2004. El trabajo fue leído y comentado en dicho Seminario, aunque su texto no fue publicado. El tema se refirió básicamente a la lectura hermenéutica del discurso de la ética cristiana.

(2) Vidal, M. "Estas dos formas de empleo dan lugar a dos niveles en la realidad de la ética o de la moral. El primer nivel corresponde al comportamiento concreto o a la vivencia que los hombres tienen de los valores morales; el segundo nivel se refiere a las formulaciones en

principios y normas en que aparecen recogidos dichos valores. Se trata de dos niveles estrechamente relacionados entre sí, pero susceptibles de una consideración diversificada. Al primer nivel se le puede llamar 'moral vivida' (San Alberto Magno lo llamaba '*ethica utens*'), mientras que al segundo se lo puede calificar de 'moral formulada' (San Alberto Magno lo llamaba '*ethica docens*')", en *Moral Fundamental*, PS Editorial, Madrid, 1990, pág. 18.

(3) En el Sínodo de la Familia (1980), evento en el cual pude participar como ayudante de la delegación de obispos chilenos, se me quedó grabada una intervención del cardenal inglés B. Hume, maestro de la parábola. Se hablaba en el aula sinodal sobre la moral ("formulada") de la regulación de la natalidad y dijo aproximadamente lo siguiente: "Hermanos en el Episcopado, los he escuchado con mucha atención en sus profundas y versadas intervenciones pero también me he quedado dormido y mientras dormía he tenido sueños. Soñé que la Iglesia era una fortaleza muy difícil de entrar y salir de ella y desperté como si hubiese tenido una pesadilla. Volví a escucharlos y volví a dormirme. Nuevamente soñé y vi a la Iglesia como una tienda que acompañaba a la humanidad y era un pequeño refugio y cobijo para los que iban hacia ella y desperté muy contento. Es lo que yo quería comentarles".

(4) En el conocido episodio de Jesús con la mujer adúltera (Jn 8, 3-11), el Maestro no es ni rigorista ("Tampoco yo te condeno") ni laxista ("Vete, y en adelante no peques más"). Más bien su actitud es la de quien invita a caminar: acoge y exige. En la vida eclesial nos encontramos con personas muy acogedoras y poco exigentes, otras, en cambio, muy exigentes y poco acogedoras. Es posible que en la actitud del Maestro, ciertamente difícil de lograr, se encuentre el punto intermedio para una adecuada presentación de la moral cristiana.

(5) Respecto al Sermón del Monte, se han destacado tres características que posee la versión de Mateo y que no se contienen en el texto paralelo de Lucas: a) su mayor extensión, que comprende tres capítulos enteros; en Lucas, forma parte de un solo capítulo. b) En Mateo, se da inicio a la vida pública de Jesús con este discurso, destacándose de manera muy notoria, comparada con otras enseñanzas contenidas en ese mismo evangelio; en Lucas, esta enseñanza se encuentra ya avanzada su vida pública, sin un encuadre especialmente destacado. c) En Mateo hay un dato topográfico que se destaca: Jesús sube al monte. En Lucas la enseñanza se pone en una llanura. Estos detalles que parecen menores tienen una alta significación teológica. Se estima que la versión mateana es una construcción de los primeros judíos convertidos en seguidores de Jesús, con enseñanzas dichas por el Maestro en diversos lugares y traídas todas ellas a un mismo lugar, como si hubiesen sido dichas a orillas del Mar de Galilea (independiente del problema de las *ipsissima verba Jesu*). De ahí la mayor extensión que la versión lucana. El ubicar estas enseñanzas al comienzo de la vida pública también tiene una intencionalidad: presentar el estilo de conducta que Jesús pide a sus seguidores. Finalmente, la mención expresa de "el monte" está colocada para llevar a la asociación, comprensible en un judío religioso, con el monte del Sinaí donde Moisés recibe las Tablas de la Primera Alianza. Jesús aparecería, así, como el nuevo Moisés que, por medio de las nuevas enseñanzas propuestas en su "discurso", plantea la Nueva Alianza.

(6) Biblia de Jerusalén en el comentario al cap. 7, 13 de Mateo.

(7) Cfr. Delhaye, Ph., *La morale de Pères en Seminarium* 23 (1971) 623-638 y Vereecke, L., *Introducción a la historia de la Teología Moral: estudios sobre historia de la moral*, Madrid, PS Editorial, 1969. En la historia de la moral se hace llegar este período hasta Gregorio Magno o Isidoro de Sevilla en Occidente y Juan Damasceno en Oriente.

(8) Vidal, M., o.c. 110.

(9) El paso de un cristianismo clandestino y perseguido a un cristianismo como religión oficial del Imperio tendrá decisiva importancia para la moral formulada y para la moral vivida de los cristianos en una u otra situación. En la moral formulada tenemos la justificación de la violencia *ratione fidei*; en la moral vivida tenemos el debilitamiento del compromiso evangélico en muchos cristianos: ya no es peligroso confesarse cristiano, es, más bien, parte del *establishment*.

(10) Vidal, M., o.c. 122.

(11) Ibíd. 123.

(12) En la sesión XIV del Concilio de Trento al referirse a la doctrina del sacramento de la penitencia se expresa: "Consta que los sacerdotes no hubieran podido ejercer este juicio sin conocer la causa, ni guardar la equidad en la imposición de las penas, si los fieles declararan sus pecados solo en general y no en especie y uno por uno Colígese además que deben también explicarse en la confesión aquellas circunstancias que mudan la especie", y en el canon 7 sobre este sacramento se dice: "si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria y las circunstancias que cambian la especie de pecado sea anatema". Denzinger-Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, n.^{os} 1679 y 1681 referidos a la doctrina y n 1707 para el canon.

(13) Cf. los planteamientos de Vidal, M., o.c. 126-128. No quisiéramos, en este punto, sin embargo, tener una mirada maniquea: total negatividad de esta moral y máxima positividad en la moral que critica y supera a la casuista. Cada sistema, para comprenderlo de modo equilibrado, hay que situarlo en su contexto y momento histórico. Por eso, valoramos la génesis que dio origen a este sistema, al buscar reaccionar, en lo que se creyó de manera adecuada, ante los planteamientos de Lutero.

(14) "Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es dar a conocer a Dios, y no solo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios, después del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios". Tomás de Aquino, *Suma I.q.2*, Prólogo. Un comentarista de Santo Tomás señala: "El Aquinate ha sabido conservar la unidad indivisible del objeto teológico, que es Dios, sin solución de continuidad entre lo dogmático y lo moral. A Dios se le conoce, por la consideración de la teología, en sí mismo y en sus obras, que son divinas. Y sí es cierto que las obras morales constituyen la actividad humana por excelencia, pero la dignidad teológica de estos *mores humani* se obtiene por la consideración del hombre como imagen de Dios. Como imagen dinámica, sobrenatural, de Dios, el hombre debe reflejar en sus actos, conscientes y libres, los *mores divini*, imitando formalmente la vida de Dios y tendiendo a Él en toda su actividad humana, informada por la vida teologal de la fe, esperanza y máxime de la caridad. La acción moral encuentra en la conformidad con la Voluntad divina su última razón de ser". Urdánoz, T., *Tratado de la Fe y de la Esperanza: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. VII, Ed. BAC, Madrid, 1959, pp. 4-5.

(15) La heteronomía en moral "conduce, como consecuencia inexorable, a la 'ética del permiso'. La persona no se pregunta si lo que va a realizar es en sí bueno o malo. Solo interesa saber si 'hay autorización' para obrar de tal o cual manera. Si hay permiso se puede

hacer; si no lo hay existe prohibición de actuar así. Es frecuente escuchar a personas que se preguntan si la Iglesia autoriza o no una conducta. En el fondo esta actitud revela una 'minoría de edad' en personas adultas que buscan la seguridad del permiso para obrar moralmente y para tranquilizar sus conciencias". Romo, W., *Moral Fundamental*, Edic. Instituto Profesional Hogar Catequístico, Santiago, 2000, p. 52.

(16) Vereecke, L., o.c. 102-103.

(17) Cf. Häring, B., *La ley de Cristo I*, Ed. Herder, Barcelona, 1968. pp. 58-59.

(18) En la *Ética a Nicómaco* (libro I) Aristóteles comienza señalando que "todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden".

(19) Ibíd.

(20) Nota 14 de Julio Pallí Bonet en la traducción al castellano de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Ed. Gredos, Madrid, pág.142.

(21) Lértora Mendoza, C., *Estudio preliminar al "Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles"* realizado por Tomás de Aquino, Ed. EUNSA, Pamplona, 2000, pág. 27.

(22) En la tesis para optar al grado de Licenciado en Teología (1978) titulada *Motivación eudemónica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, Felipe Bacarreza hace una pequeña estadística de las veces en que el Aquinate usa las expresiones "*finis ultimus*", "*beatitudo*", "*felicitas*" en el tratado "De Beatitudine" en la Suma Teológica (I-II, q.1-5):

	<i>Finis ultimus</i>	<i>beatitudo</i>	<i>felicitas</i>
q. 1	91	3 -	
q. 2	33	109	1
q. 3	20	145	3
q. 4	2	106	7
q. 5	9	135	3

"El término 'felicitas' se usa solamente 14 veces en todo el tratado "De Beatitudine" (contra 498 veces 'beatitudo') en la mayoría de los casos, introducidas por las palabras 'sicut Philosophus dicit', seguidas por una cita textual de la traducción latina de Aristóteles, y en los demás casos, haciendo alusión a este mismo filósofo.

Si S. Tomás prefiere con tanta evidencia el término 'beatitudo' se puede suponer que es por alusión a la S.E. cuya traducción latina Vulgata, usada por S. Tomás, trae este término con exclusividad.

Por otro lado, si se hace la misma estadística en la C.G.III,1-63, se obtienen los siguientes resultados: *finis ultimus* (121), *beatitudo* (35), *felicitas* (178). Aquí es más frecuente el término 'felicitas', lo que refleja, por un lado, una época de composición diversa y, por otro

lado, un enfoque algo más filosófico de la cuestión", trabajo de Licencia citado, pág.131, nota 1 del capítulo III.

(23) Conviene mencionar las citas que corroboran este deseo, tomadas todas ellas de lo más selecto del pensamiento agustiniano-tomista: "Ciertamente todos nosotros queremos vivir felices, y en el género humano no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición incluso antes de que sea plenamente enunciada". S. Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, PL 32, 1312. "¿Cómo es, Señor, que yo te busco? Porque al buscarme, Dios mío, busco la vida feliz, haz que te busque para que viva mi alma, porque mi cuerpo vive de mi alma y mi alma vive de Ti" S. Agustín, *Confesiones*, 10,20,29. "Solo Dios sacia". S. Tomás de Aquino, *Expositio in symbolum apostolicum*, 1.

(24) Hemos tenido en cuenta para el análisis las *Obras Completas* del autor, editadas en Buenos Aires en 1965 en su sexta edición. De modo más específico, *Más allá del bien y del mal* (Alianza Editorial, Madrid, novena edición del año 1985) y *El Anticristo* (Alianza Editorial, Madrid, edición del año 1974). Para una síntesis de su pensamiento hemos recurrido, además, en lo pertinente, a R. Larrañeta, *Una moral de felicidad* (Edit. San Sebastián, Salamanca, 1979).

(25) Larrañeta, R., o.c.104 y cfr. Nietzsche en *Obras Completas III*, 539.

(26) Larrañeta, R., o.c. 106-107.

(27) Cfr. Nietzsche, F., *Obras III*, 569-570; IV, 460-461.

(28) Larrañeta, R., o.c. 107.

(29) Cfr. *Ética a Nicómaco*, y la propia filosofía nietzscheana no lo parece negar

(30) En este cambio de dirección, Nietzsche le asigna al sacerdote un papel preponderante: "La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a 'la ley', recibe ahora el nombre de 'pecado'; los medios de volver a 'reconciliarse con Dios' son, como es obvio, medios en los cuales la sumisión a los sacerdotes queda garantizada de manera más radical aún: únicamente el sacerdote 'redime' Calculadas las cosas psicológicamente, los 'pecados' se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas del poder, el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que se 'peque' Artículo supremo: 'Dios perdona a quien hace penitencia', dicho claramente: *a quien se somete al sacerdote*". Nietzsche, F., *El Anticristo*, o.c. 55. De algún modo, cabe vincular lo expresado con una de las características de la moral casuista: su excesiva vinculación con la "praxis penitencial".

(31) Larrañeta, R., o.c. 109.

(32) Para Marx, la religión es un narcótico; para Freud, es una ilusión, una verdadera alteración de la personalidad.

(33) Cfr. Nietzsche, F., *Obras III*, 492, 671.

(34) Larrañeta, R., o.c. 111.

(35) Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris 1963) 396.

(36) Nietzsche, F., *Obras*, IV, 473-474.

(37) A nuestro juicio, es sorprendente la cercanía nitzscheana, en este punto, a algunos planteamientos marxistas sobre la alienación que produce en el hombre la postulación de otra vida después de la muerte.

(38) Larrañeta, R., o.c. 113.

(39) Cfr. Nietzsche, F., *Obras*, III, 21.

(40) Cfr. o.c., IV, 477.

(41) Cfr. o.c., III, 577.

(42) Nietzsche, F., o.c. III, 507.

(43) Savater, F., *Ética como amor propio*, Ed. Mondadori, Madrid, 1988, p. 299.

(44) Id.

(45) Savater las describe señalando que "los casos de mayor fervor ético se reclutan entre las bellas almas con querencia religiosa que no renuncian al sermón dominical" (o.c. 297).

(46) o.c. 301.

(47) o.c. 298.

(48) Savater señala que no hay una real oposición entre individuo y sociedad desde el momento que la autonomía individual es una creación del avance social y que "el individuo no aparece ni *al margen* de la sociedad ni mucho menos *contra* esta, sino como su producto más *sutil y avanzado*" (o.c. 303). La misma solidaridad no es contraria al individualismo ya que el individuo autónomo puede realmente ser solidario, ya que solo él puede elegir entre ser o no serlo.

(49) O.c. 303.

(50) O.c. 304.

(51) O.c. 312.

(52) Id.

(53) El conocido moralista español E. López Azpitarte, al referirse a la crisis que ha vivido la moral cristiana nos dice: "El peso de la ley era excesivo como para vivir con alegría las exigencias humanas y cristianas. Me impresionó el recuerdo que aún le quedaba a una persona adulta de sus años infantiles. Solía repetirle con frecuencia a su madre: 'Mamá, yo soy muy buena, pero no soy feliz'. La confesión no deja de ser dramática, ya que no existía otra alternativa que el sacrificio, la renuncia, la privación y el fastidio para conseguir una conducta buena y honrada, o bien buscar la felicidad por otros caminos que terminaban despertando la intranquilidad y el remordimiento interior. El antagonismo entre el deseo más

profundo de vivir a gusto y satisfechos, y las imposiciones éticas que desde pequeños nos imponían, era demasiado evidente como para pensar en una posible reconciliación". López Azpitarte. E., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2003, p.19.

(54) O.c. 25

(55) Id.

(56) "es cierto que el Concilio Vaticano II no puede ser considerado como un Concilio de moral; las aportaciones concretas y las valoraciones morales de los problemas no son frecuentes en sus documentos. La causa de esto hay que encontrarla en que el Concilio no ha sido el momento de eclosión de cosas nuevas, sino más bien de la maduración o consolidación de aspiraciones y realidades que existían ya en la Iglesia. Ahora bien, la renovación de la Moral en la etapa anterior al Concilio Vaticano II no era de tal magnitud y de tal profundidad que exigiese una atención excesiva. La culpa, pues, no es del Concilio, sino de la situación inmadura en que se encontraban los estudios de Moral dentro de la Iglesia". Vidal, M., o.c.133.

(57) La historia de lo que sería, en definitiva, la Constitución *Gaudium et Spes* permite entender esta afirmación. En efecto, en la fase preparatoria del Concilio se propuso un esquema dedicado a la Moral, titulado *De ordine morali*, pensado desde las claves como se presentaba hasta ese momento la moral. El 'formato' del esquema seguía una metodología condenatoria, es decir, de rechazo a los 'errores actuales' en el orden moral. El documento fue rechazado en su conjunto por el aula conciliar y no fue sustituido por ningún otro en cuanto a un tratamiento temático *per se* desde la moral. La falta de aprobación del esquema dio lugar, en definitiva, a los lineamientos básicos de la *Gaudium et Spes* y los pocos 'expertos' en moral (B. Häring, entre ellos) que asesoraban a Padres Conciliares dedicaron su tiempo a preparar la futura Constitución. Delhaye ha expresado que "las consecuencias que se derivan de estos hechos serán paradójicamente felices. La antigua moral casuística llega prácticamente a desaparecer. Se pretenderá conseguir una expresión nueva de los imperativos de la fe en consonancia con la escritura, el dogma, la vida de la Iglesia. En una palabra, restableciendo las relaciones que los partidarios de la renovación moral casi no se habían atrevido a soñar". Delhaye, Ph., *La aportación del Vaticano II a la Teología Moral*, en *Concilium* 75 (1972), 209.

(58) "Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, nutrita 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". O.T,16.

(59) Llama la atención que tanto el pensamiento nietzscheano como el de Juan Pablo II hablan de la creación de "hombres nuevos", expresión que se remonta, como sabemos, a la teología paulina. Para Nietzsche ese hombre nuevo pasa por la muerte de Dios y su mayor deber moral es difundir el amor a la vida y combatir a todos los que traten de hacer sospechoso el valor de la vida. Para el Papa ese hombre nuevo brota del conocimiento experiencial de Jesucristo que cambia la vida en un proceso de conversión (*metanoia*) radical. Es posible que los pensamientos se encuentren, aunque desde coordenadas muy diferentes, en el amor y en el valor a la vida y en el "sí" al amor que da vida.

(60) Cf. J. Dupont, *Les bénédicteuses*, obra en tres tomos elaborada entre 1969 y 1973 (Ed. Gabalda, París) y probablemente uno de los libros más importantes para entender el significado teológico de las bienaventuranzas; J.M. Cabodevilla, *Las formas de felicidad son*

ocho (Ed.BAC, Madrid, 1984); B. Lambert, *Las bienaventuranzas y la cultura hoy* (Ed. Sígueme, Salamanca 1987).

(61) Cf. pensamiento de Nietzsche en páginas anteriores.

(62) "Lo que los griegos llaman paradójico, nosotros llamamos asombroso", Cicerón, *De fin.* IV, 74.

(63) Cabodevilla, J.M., o.c. 305-306

(64) o.c. 311.

(65) Dupont, J., *El mensaje de las bienaventuranzas*, Cuadernos bíblicos, 24, Ed. Verbo Divino, Estella, 1978. (El destacado es nuestro, junto a su numeración).

(66) Dupont ilustra lo expresado respecto a la primera bienaventuranza: "Sí, el reino os pertenece a vosotros, los pobres, aunque no lo gocéis todavía. Os toca a vosotros, pero no se os entregará efectivamente más que cuando llegue, según se dice en la oración: '¡Venga a nosotros tu reino!'. O.c. 8.

(67) Id.

(68) O.c. 9.

(69) Romo, W., *La conciencia moral, mediación personal de la salvación*, en Teología y Vida 1-2 (2001) 173.

(70) Cfr. Juan de Santo Tomás que en su *Cursus Theologicus I* (París-Tournai-Roma, 1931) nos habla de *Deus finalizat*.

(71) Vidal, M., o.c.118.

(72) "La única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma" (GS, 24).

(73) Debe quedar claro, con *Veritatis Splendor*, que esa opción fundamental necesita expresarse en actitudes y comportamientos concretos coherentes con aquella. De lo contrario, sería una opción vacía de contenido y se podría decir con el Evangelio que "No el que dice Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre".

(74) Böckle, F., *Hacia una conciencia cristiana*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1981, pp. 58-59.

(75) Según la expresión de Juan XXIII al convocar al Vaticano II.

(76) "El diálogo no es otra cosa sino poner en común la visión del mundo. El yo presta sus ojos al tú con todo lo que él ha visto con ellos y el tú hace lo mismo con los tuyos prestándolos al yo. De este modo el yo y el tú no solamente ven más cosas y amplían así su campo de visión, sino sobre todo ven el mundo en una nueva dimensión el verdadero diálogo (*dia*, a través de, no junto a) consiste, como decíamos, en una búsqueda conjunta e integrada de la realidad, mediante un intercambio de 'ojos' que nos permita realmente ver al

mundo y la existencia no como yo o tú, sino como nosotros". Hortelano. A. *Problemas actuales de moral*, T.II, Ed. Sigueme, Salamanca, 1980, pp. 333-334.

(77) Ver nota 39.

(78) Cabodevilla, J. M., o.c. 364. Conviene, en la materia, tener presentes las profundas reflexiones de Benedicto XVI en la primera Encíclica de su pontificado titulada *Deus caritas est*.

(79) Id.

(80) O.c. 365.

(81) No es que el precepto del amor al enemigo se desconociera en algunos pasajes del Antiguo Testamento (cf. Ex 23, 4ss. y Prov 25, 21 ss.), pero "no alcanzan el penetrante apremio y la amplitud de las exigencias de Jesús. 'Esta amplitud del mandamiento del amor [al enemigo] no tiene paralelo en la historia de su tiempo'". Schnakenburg. R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona, 1989, p.125 citando a J. Jeremias en *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, 206.

(82) Cabodevilla, J. M., o.c.367.

(83) Cf. Vidal, M., o.c. 275-284.

(84) Cuenta la historia que en círculos jansenistas se bordaba en las ropas íntimas de los novios la máxima siguiente: "Pas plaisir mais devoir" (Cf. Hortelano, A., o.c. 549).

(85) "A. Plé titula uno de sus libros de moral con el llamativo título *¿Por deber o por placer?* [A. Plé, *Par devoir ou par plaisir?* París, 1980]. En él analiza cómo desde el final de la Edad Media hasta época reciente se oscureció para la conciencia cristiana la ética aristotélico-tomista del placer y de la felicidad, dando lugar ese oscurecimiento al surgimiento de la fría y traumatizante ética del deber o de la obligación". Vidal, M., o.c. 439.

(86) Hortelano, A., o.c. 549.

(87) Cf. Aristóteles, *Política* II,7, 1.267, b 3-5.

(88) *Summa Theologica* I-II, 31, 1 ad.1.

(89) Es la aguda intuición agustiniana del "Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te", en *Confess.*1,1; PL 32, 661.

(90) *Gaudium et Spes* señala que las manifestaciones específicas del amor conyugal son honestas y dignas y permiten que los esposos se enriquezcan mutuamente en un clima de gozosa gratitud (cf. 49,2).

(91) Romo, W., *Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad*, en Teología y Vida 2-3 (2004) 400.