



Los fundamentos de la moral cristiana y el problema de su especificidad

Luz Marina Barreto

Universidad Central de Venezuela

Resumen

El propósito de este ensayo es discutir si existe una tal cosa como una moral cristiana “específica” y cómo hemos de definirla y comprenderla. Sugiero que si existe, ella no debería ser entendida como un sistema moral que sería válido en un sentido realista, “objetivista” o convencional, sino que más bien su especificidad debería basarse en la clase de motivación a la que daría lugar. Esto quiere decir que lo que pudiéramos definir como una moral cristiana genuina es una nueva ontología, una nueva manera de concebir a los seres humanos, más que un sistema normativo cuya interpretación descansaría en la autoridad y no en su validez interna o intrínseca. Su fundamentación ha de ser, entonces, “postconvencional”. Intento mostrar este punto apoyada en distintas fuentes teológicas, tales como en la teología paulina y en su impacto en distintos teólogos contemporáneos de la moral. Todos los teólogos contemporáneos citados por mí están de acuerdo en que la revelación evangélica hace posible una motivación moral autónoma que se apoya en el discernimiento personal, más que en una pretendida opinión autorizada.

Palabras clave:

Teología moral, moral cristiana, heteronomía moral, autonomía moral, ontología cristiana

Abstract

[*The Foundations of Christian Morals and the Problem of its Specificity*]. The purpose of my article is to discuss whether there is a “specific” Christian Morals and how are we to define it and understand it. I argue that if there is one, we should not understand it as a moral system that would be valid in an objective, realist or conventional way, but rather its specificity would rest on the kind of motivation it produces. That is to say, what we could define as the genuine Christian Morals is a new ontology, a new way of conceiving human beings, rather than a new normative system whose interpretation laid solely on authority and not on its intrinsic, internal, validity. Its foundation ought to be, then, “postconventional”. I intend to show this on the basis of different theological sources, such as the Pauline theology and its impact in several contemporary moral theologians. All theologians quoted by me agree that the evangelical revelation makes possible an autonomous moral motivation based on personal discernment, rather than simply expressing the authoritative opinion of a group.

Key words:

Moral Theology, Christian Morals, Moral Heteronomy, Moral Autonomy, Christian Ontology

Tabla de contenidos

1. Introducción
 2. El problema de la así llamada “especificidad” de la moral cristiana y sus implicaciones
 3. Motivación moral interna vs. la heteronomía de la ley mosaica
 4. El desarrollo de la ontología cristiana en la teología de Pablo
 5. La perspectiva paulina en la teología moral contemporánea: conciencia moral y discernimiento.
El documento *Dei Verbum*
 6. Transformación de la persona y “ser eclesial”
 7. Conclusiones: Consecuencias de la visión cristiana de la persona para la teología moral.
-

1. Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo discutir y, desde luego, presentar una posición propia en relación al problema de si existe una moral cristiana específica y qué es lo que la caracterizaría. Mi posición será que la especificidad de la moral cristiana no descansa, como lo han sostenido algunas corrientes de la teología moral, en la existencia de un sistema normativo de carácter sustantivo y “objetivo” al que un agente moral pudiera plegarse, sino en la *autocomprensión de la motivación moral del agente*. Esto significa que la originalidad de la moral cristiana reside en el hecho de que ella ofrece una fundamentación de carácter ontológico y antropológico y no una fundamentación de tipo realista u “objetivista”. Aún más, presentaré un argumento destinado a mostrar que ambas posiciones son lógicamente incompatibles y que no hay manera de conciliarlas. Todo argumento, en mi opinión, que quisiera hacer compatibles ambas formas de fundamentación estaría, hasta donde alcanzo a ver y por razones lógicas, condenado al fracaso. Veremos cómo sucede esto. También observaremos que si ponemos el acento en la motivación moral del agente, es decir, en lo que llamaba Rahner “la opción fundamental”, nos alejamos del sentido puramente convencional con los que sectores muy conservadores de la iglesia católica quisieran interpretar los mandatos morales y afirmamos el carácter postconvencional de la fundamentación de la moral cristiana. Mi tesis es que ya en Pablo se afirmaba la postconvencionalidad de la fundamentación de la moral y en este espíritu está escrito el documento del Vaticano II *Dei Verbum*.

Mi estrategia de argumentación será la siguiente:

En primer lugar, definiremos, apoyados en literatura crítica relevante, qué quiere decir, desde el punto de vista conceptual, que existe una moral cristiana específica.

En segundo lugar, mostraremos que esta concepción no casa muy bien con algunos aspectos centrales de los textos evangélicos, ni, en particular, con nociones esenciales de la teología paulina y su antropología teológica. En otras palabras: hay elementos suficientes para argumentar a favor de la idea de que Pablo no entendía la especificidad de la moral cristiana en el sentido que será clarificado en el punto anterior. La contradicción se revela

como oposición entre un nivel “trascendental” y un nivel “categorial” y encuentra su formulación más interesante en el documento conciliar *Dei Verbum*.

En tercer lugar, desarrollaremos un argumento para mostrar que la concepción “realista” u “objetivista” de la moral cristiana es lógicamente incompatible con la antropología teológica de Pablo y con las concepciones de la teología contemporánea que se apoyan en ella. El argumento tiene dos partes. Por un lado, muestra que la incompatibilidad es lógica, pero, por el otro, también puede ser puesta de relieve al examinar autores que apoyan la concepción paulina de la moral cristiana. Del vasto universo de estos autores, para apoyar nuestra argumentación hemos elegido a cinco teólogos, por razones de espacio. Estos son: Norman Russell, Eduardo López Azpitarte, Paul Valadier, James Alison y John Zizioulas.

2. El problema de la así llamada “especificidad” de la moral cristiana y sus implicaciones

El problema es el siguiente: ¿Existe una moral cristiana específica? Pero, podemos preguntar, ¿qué quiere decir esto? ¿En qué consistiría su “especificidad”? La preocupación por la especificidad de la moral cristiana depende del hecho de que si lo central del mensaje evangélico es que revela el tipo de comportamiento moral que Dios quiere del hombre (cosa que, por lo demás, es una afirmación problemática y que debe ser cualificada), entonces ella, pudieran sugerir sus defensores, debería ser diferente (específica) en relación a los comportamientos morales que el ser humano puede alcanzar a través del mero ejercicio de su racionalidad práctica natural.

En efecto, si la moral cristiana no tiene nada que agregar a la conciencia moral natural (lo que en la literatura teológica se conoce como la “ley natural”), entonces no hay nada “especial” que haya sido revelado. De esta manera, sigue el razonamiento de los defensores de la moral cristiana “específica”, si lo central del mensaje de Jesús es revelarnos las conductas morales que Dios exige del hombre, entonces negar que exista una moral cristiana específica es negar la relevancia o la importancia de la revelación cristiana para el hombre. Por decirlo así, la anula: pudiera no haberse producido.

Aunque hay pocos teólogos que sostengan esta posición que pudiéramos llamar “extrema”, Tomás Trigo la ejemplifica de manera, pudiéramos decir, paradigmática. Permítaseme, pues, referir textualmente a Trigo, quien resume de manera muy clara los aspectos centrales de esta concepción, apoyado en el pensamiento de Delhaye:

La vida moral del cristiano debe realizarse constantemente a la luz de la fe y en contacto íntimo con la gracia de habitación del Espíritu Santo. Ciertamente, la moral cristiana contiene preceptos morales, pero estos nunca –ni siquiera en la enseñanza- pueden estar separados de una Revelación que es su luz, ni, con mayor razón, de Cristo iluminador y salvador.

En consecuencia, la moral cristiana y su enseñanza deben ser, en primer lugar, bíblicas... Es ante todo en la Sagrada Escritura, en su estudio y

meditación, donde los cristianos deben buscar los principios de su conducta. Sin duda, debido a la evolución de las culturas, se plantearán muchos casos nuevos, que deberán ser examinados por sí mismos (y es ahí en donde la ley natural encontrará su lugar en la vida cristiana), pero los principios básicos –la fe y la caridad sobre todo- seguirán siendo los de la Revelación y de su interpretación auténtica por el Magisterio” (Trigo, 2003, p. 361).

Y agrega:

Precisamente porque *es* cristiano es por lo que *debe* vivir como cristiano; por estar transformado ontológicamente debe transformarse psicológicamente; porque es otro en el plano del ser, debe actuar de otra manera en el plano moral (p. 365).

Un componente esencial de este punto de vista es lo que pudiéramos calificar como la centralidad de la Revelación y el lugar destacado del Magisterio de la Iglesia católica como garante de la interpretación válida o autorizada de la misma. En segundo lugar, otro componente esencial de esta perspectiva es defender el status de la moral cristiana como un sistema de normas sustantivo o “realista”. La moral cristiana dejada en un nivel puramente trascendental o intencional, es decir, meramente motivacional, a la postre afirmaría la autonomía de la decisión personal en desmedro de una cierta prerrogativa en la interpretación del sistema normativo de la que disfrutaría el Magisterio de la Iglesia católica. Pero, como ya hemos señalado, el problema es insoluble si está planteado en estos términos, dado que una moral entendida como un sistema de normas sustantivo no casa muy bien con su interpretación como una serie de acciones que tienen validez por la intencionalidad que las acompaña. Hay una suerte de incompatibilidad lógica entre la fundamentación de la moral por la calidad de su intencionalidad y la fundamentación que reside en la concordancia de nuestras acciones con una moral de corte sustantivo, por la sencilla razón de que esa concordancia puede ser puramente exterior y fingida. Por lo tanto, la validez de la acción no puede residir en la mera conformidad a la norma, por más que a las autoridades magisteriales les parezca que una acción es moralmente “perfecta”. En efecto, un individuo que goza provocando sufrimiento a los demás pudiera parecer, a la luz de la norma, como celoso cumplidor de las leyes. Es claro que el mensaje de Cristo no tiene nada que ver con la mera satisfacción *exterior* de una moral sustantiva. Algo más se requiere que sólo se puede encontrar en el plano de las opciones fundamentales de la persona.

Aunque es verdad que, al final de su libro, Trigo intenta presentar una propuesta que intenta conciliar ambas perspectivas, la de una moral cristiana válida de forma realista y aquella cuya regla decisoria descansa en el juicio autónomo del cristiano, es cuestionable que, en un sentido sistemático, puedan hacerse compatibles un nivel trascendental, motivacional, y la adhesión por parte del cristiano a una moral heterónoma, válida para él o ella sólo desde un punto de vista externo.

El problema es de tipo de lógico, en efecto. Aquello que estaríamos ontológicamente capacitados para comprender o experimentar, es decir, sin el concurso de la revelación ni de un cuerpo colegiado que se abroge la interpretación válida del mismo, puede ser también

racionalmente justificado, del mismo modo en que podemos justificar lo que percibimos como una necesidad nuestra. Si un sujeto S percibe que tiene sed puede justificar su necesidad de un objeto O –un vaso de agua- en base a esa necesidad que percibe en él. Trigo opone a esta forma de fundamentación (que sería racional y autónoma), formas de justificación que requieren la sujeción del cristiano a una moral material revelada. Por lo tanto,

- a) Como ha sido revelada por Dios no podemos llegar a ella por medios humanos y, en consecuencia, es inútil cualquier intento por justificarla racionalmente. Esa moral sería, por decirlo así, “objetiva”, no en el sentido kantiano de objetividad (en el que objetivo es aquello que es construido por un sujeto trascendental), sino en sentido metafísico, realista o nouménico.
- b) Por lo tanto, y esta es la segunda conclusión que se desprendería de su idea de la especificidad de la moral cristiana, una moral que es “real” en el sentido anteriormente esbozado sería, por supuesto, “obligatoria”. Como es objetiva, en el sentido de que pertenece a la textura de la realidad tal como es “en sí”, no cabrían aquí posiciones que pudieran compararse o ser paralelas a ellas. La discusión racional desempeña necesariamente un papel subordinado respecto a la validez de lo revelado.

En efecto, citemos de nuevo a Trigo:

Es preciso tener en cuenta, desde el primer momento, que en la polémica que tratamos de estudiar están implicados asuntos de gran relevancia teológica: el carácter de la revelación de las verdades morales; el problema de la salvación de los no cristianos; las relaciones entre la ética filosófica y la teología moral, y, por tanto, entre razón y fe; el valor de la aportación de otras éticas filosóficas y religiosas; la articulación de las virtudes teologales con las virtudes humanas; la objetividad de las normas morales concretas; la autoridad de la Iglesia en temas de moral natural, etc. (2003, p. 22).

3. Motivación moral interna vs. la heteronomía de la ley mosaica

Ahora estamos en capacidad de examinar otra manera de entender la especificidad de la moral cristiana. Se trata de un punto de vista más profundo y que tiene un mejor apoyo, en mi opinión, en las fuentes evangélicas, como lo mostraremos a continuación.

En efecto: mi posición es que el concepto de moral cristiana está vinculado de modo estrecho no con un sistema de normas sustantivo válido de un modo heterónimo, sino con el de “deificación” del hombre y con el papel que Cristo desempeña como mediador de esa deificación. Es decir, está ligado a una transformación *real* de la persona –una transformación ontológica- en virtud de su recreación en Cristo. El prolífico uso de nociones como la de *theosis*, *apoteosis* y *theopoiesis*), en la primera literatura patristica, dan cuenta de un problema central para la mentalidad de los Padres, aunque esta preocupación atravesase, como lo han mostrado Norman Russell y John Zizioulas, toda la discusión de la

ética antigua: se trata de la posibilidad de la constitución de una motivación moral “interna”, es decir, no heterónoma. Como veremos en un momento, la redención del ser humano tiene lugar también como redención moral: se trata de una recreación del individuo que se expresa como recreación de sus actitudes y sus acciones.

Se trata de un punto esencial, porque haber sido redimidos por Cristo significa para los primeros cristianos el haber sido “justificados” por él, es decir, hecho justos (Gal 2,16). Para Pablo y las primeras comunidades cristianas, Cristo nos ha dado una salvación que comporta esencialmente la posibilidad de vivir conforme a estándares de excelencia moral dignos de nuestra filiación divina.

Veamos este punto delicado en detalle: desde la antigüedad clásica, el problema que plantea poder llevar adelante un proceso deliberativo adecuado, que conduce a acciones exitosas y a una vida lograda, está ligado al señorío y al liderazgo político. Pero es la virtud del líder la que legitima su poder: es ella la cualidad más difícil de adquirir y consolidar, es ella la que hace del dirigente político un hombre realmente merecedor de honores divinos. Cuando Séneca escribe su *Apolocyntosis*, un texto irónico en el que la supuesta divinización y ascensión del tartamudo emperador Claudio a los cielos termina en un juicio divino y en su condena a convertirse en esclavo de Julio César, es evidente aquí su intención de sugerir que una persona injusta no puede aspirar realmente a la categoría de dios. La *Apolocyntosis* acompaña a una numerosa serie de textos antiguos, entre los cuales destaca el fragmento 176b del Teeteto de Platón: “Por eso debemos intentar cuanto antes huir de aquí para allá. Y la huida es asemejarnos a Dios en cuanto sea posible: tal semejanza consiste en ser buenos y justos con prudencia”. En la tradición sapiencial judía, el Salmo 82,6: “Yo dije que ustedes son dioses; que todos son hijos del Altísimo”¹, también ha sido muy influyente para la comprensión de lo humano que inaugura la tradición cristiana. Todos estos textos apuntan a una misma intuición: que es una característica de la divinidad la capacidad para la acción justa y prudente. Hay pues, una relación interna, sistemática, entre *deificación humana y virtud moral*.

En el centro de esta aspiración se encuentra la experiencia del desgarramiento humano entre lo que uno “debe” hacer y lo que uno “quiere realmente” hacer. El célebre texto de Romanos 7,19: “No hago lo bueno que quiero hacer, sino lo malo que no quiero hacer”, formula con claridad la seriedad del dilema básico de la conciencia moral humana: las dificultades que todos los hombres experimentan para conciliar en su acción motivaciones que se contradicen. La teología paulina comporta una teología moral que resuelve la contradicción con su comprensión de Cristo como el “nuevo Adán”, que restablecería la verdadera o auténtica humanidad (Russell, 2004, p. 80).

¿Cómo había resuelto el problema de las contradicciones interiores la conciencia moral judía? La ley mosaica no sólo ofrecía un decálogo de obligaciones para regular el trato intersubjetivo entre los miembros del pueblo judío. Al mismo tiempo, las tensiones que originan los conflictos históricos del pueblo judío con sus vecinos dan lugar a una serie

¹ Todas las citas bíblicas están tomadas de la, en mi opinión, bella traducción de las Sociedades Bíblicas Unidas, *Dios habla hoy*, varias ediciones, Bogotá.

muy compleja de mandatos de carácter ritual y cultural destinados a preservar la identidad de los judíos como pueblo elegido. Tenemos, pues, por un lado, una serie de mandatos que formulan de manera explícita las intuiciones morales de los judíos, intuiciones todas que intentan regular conforme a la justicia y la paz la convivencia mutua y, por el otro, una serie muy compleja de preceptos que explicitan costumbres (no normas morales) seculares, cuyo principal cometido es preservar la institucionalidad judía y, con ella, la identidad personal de los miembros de su sociedad.

Sigo aquí el pensamiento del antropólogo francés René Girard (1986), quien ha señalado, en sus estudios sobre el papel cohesionador del sacrificio ritual en sociedades tradicionales como la judía, la importancia crucial que ese papel cohesionador desempeña para la consolidación de la identidad individual. La idea de Girard es la siguiente: que las instituciones, en sociedades tradicionales cuyas costumbres se encuentran estrictamente reguladas, cumplen la función de estabilizar la identidad de las personas, de forma que el prestigio, consideración y respeto social del que gozarán dependerá de la estabilidad relativa de las instituciones que sostienen esa identidad personal. De acuerdo con Girard, el sacrificio ritual se exagera cuando esa recíproca estabilidad (instituciones públicas-identidad personal) se encuentra amenazada, como sucedió en las sociedades mayas y aztecas. El sacrificio proyecta sobre un individuo, que se marginaliza y se estigmatiza, la amenaza interna de la disolución y la expele hacia afuera. El individuo así expulsado, sacrificado, se lleva consigo, por decirlo así, todo el desorden social y hace retornar, aunque sea momentáneamente, la ilusión de ser uno quien es en la medida en que ya no se corre el peligro de ser el otro¹.

En mi opinión, este es uno de los sentidos importantes en el que la ley mosaica puede ser, para Pablo de Tarso, una “maldición” (Gal 3, 10). Es maldición porque quien cae fuera de aquello que la ley consagra o legitima, y que, como ya hemos señalado, no es otra cosa sino la estabilidad de la propia identidad, cae fuera del sistema de regulación del trato recíproco que la ley sanciona como válido. En otras palabras: la ley determinaba quién era digno de respeto y consideración. Como comunidad que convive en equilibrio precario al interior del imperio romano y sujeta a fuerzas y determinaciones de índole política y económica de una complejidad que está más allá del control de la mayoría de sus ciudadanos, los preceptos legales no sólo debieron ser percibidos como totalmente inútiles y anacrónicos. También han de haber producido una sensación desesperante de esclavitud y sin sentido. Esto es lo que, me parece, se encuentra en el trasfondo de las palabras de Pablo a los Gálatas y ello es también lo que da sentido a lo que autores muy posteriores llamarán la novedad de la “ley de Cristo”².

En Gálatas, la resurrección de Cristo desmiente de un solo plumazo todos los preceptos de la ley. La razón que da Pablo es empírica (Gal 3, 13): no puede ser maldito a quien Dios resucita, por más que la ley declare que es maldito aquel que es reo de

¹ La película de Mel Gibson, *Apocalipto* (2006), es un intento de explicitar esta relación. Los sacrificios rituales de la sociedad maya alcanzan sus cotas más elevadas cuanto más se encuentra la sociedad amenazada por la hambruna. Son una respuesta a la disolución institucional.

² Cfr. Como, por ejemplo, Bernhard Häring.

crucifixión. La resurrección de Jesús es para Pablo prueba fehaciente de que la identidad del ser humano no descansa en el cumplimiento de la ley, sino en algo mucho más profundo, algo que alude a una nueva manera de entender el ser humano y su intencionalidad.

En efecto, si Dios resucita a Jesús, en ese movimiento lo afirma. La discusión teológica ulterior sobre la naturaleza de un Dios Trino, a la que aludiremos más adelante, establece que esa afirmación tiene que haber sido efectiva desde el principio de los tiempos, dado que nada creado puede ser afirmado como Dios afirma a Jesús. Por lo tanto, las primeras comunidades cristianas ven desde el principio que esa resurrección confirma, revela, una manera de ser un ser humano. El cristianismo inaugura una nueva antropología teológica, una comprensión novedosa de entender la existencia humana. Ella conlleva una manera nueva de concebir la intencionalidad humana, su racionalidad y su conciencia moral. La vida y las actitudes de Jesús establecen una nueva manera de entenderse como ser humano, una nueva identidad. Por lo tanto: una nueva moral.

Lo que es notable en la síntesis que da Pablo de esta intuición es su lucidez: Pablo se da cuenta de que en la Pascua de Jesús se produce un cuestionamiento radical de la ética tradicional judía. El cristianismo inaugura para las primeras comunidades una nueva ética en la medida en que da lugar a una forma particular de entender la naturaleza humana. Como hemos señalado, la resurrección de Jesús desmiente no sólo la ética tradicional judía: también desmiente su concepción de lo humano, dado que, como ya hemos señalado, ambas se encuentran vinculadas esencialmente.

¿Cómo pueden distinguirse ambas éticas? Pablo parece sugerir que la diferencia fundamental reside en la distinción entre un sistema normativo hueco, es decir, sin raigambre antropológico u ontológico (“la ley”) y un principio ontológico que operaría al interior de una persona recreada por Cristo y que le permitiría actuar de forma moralmente íntegra, es decir, sin las contradicciones que a Pablo le parecen dolorosas y que derivan de una “ley de pecado”, vigente al interior de cada uno de nosotros pese a nuestras mejores intenciones.

En consecuencia, la discusión sobre la especificidad de la moral cristiana ya había sido abordada con todo detalle por el pensamiento teológico de Pablo. Veamos esto ahora.

4. El desarrollo de la ontología cristiana en la teología de Pablo

Un tema que es recurrente en la teología de Pablo es la noción de la unión con Cristo por “participación”. La noción de participación, y lo que ello implica desde el punto de vista *ontológico*, atraviesa todo su pensamiento. Cristo inauguraría un nuevo comienzo para la humanidad, en el sentido de que abre a una nueva forma de existencia, una nueva forma de “ser persona” y una nueva creación (2 Cor 5,17). Cristo no estaría, así, aislado de aquellos que creen en Él. Las imágenes de participación unitiva con Cristo que usa Pablo son las de “revestirse de Cristo” (Rom 13, 14, 1 Cor 15, 53), la de vivir “en Él”, la noción de haber sido elevados por Cristo a la condición de hijos adoptivos de Dios. Los creyentes se convierten en “un solo cuerpo”, el Cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17).

Las mismas ideas, aunque con ligeras modificaciones, aparecen también en aquellas epístolas escritas en su nombre por miembros de su círculo. En Efesios encontramos la idea de adopción de los creyentes como hijos de Dios como parte del plan de Dios que recapitula todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). También reaparece la idea de estar incorporados al cuerpo de Cristo, sólo que en Efesios Cristo es la cabeza del cuerpo místico, la Iglesia, la comunidad de creyentes o de santos (Ef 1,22, 4,15, 5,23; Col 1,18) (Girard, 1986, p. 83). La participación de los creyentes en el cuerpo de Cristo es para Pablo no simplemente una figura retórica: es un hecho real, aunque una realidad con un estatus metafísico peculiar, difícil de comprender. Lo cierto es que, para Pablo, con Cristo los cristianos son realmente transformados y renovados interiormente (2 Cor 3,18) (Girard, 1986, p. 84).

La relación dinámica de participación en Cristo se expresa de diversos modos: “en Cristo” somos vivificados (1 Cor 15,22), en Cristo accedemos a una nueva creación (2 Cor 5,17), alcanzamos la vida eterna (Rom 6, 23). Cristo debe estar formado “en” nosotros (Gal 4,19). Pablo llega verse a sí mismo, incluso, como una mujer en labores de parto, dando a luz a los hijos hasta que ellos sean conformados a Cristo (Gal 4, 19, 1 Cor 4,15).

Veamos ahora, a continuación, como se reflejan estas ideas en la teología moral contemporánea.

5. La perspectiva paulina en la teología moral contemporánea: conciencia moral y discernimiento. El documento *Dei Verbum*

Recapitemos un poco lo que hemos establecido hasta aquí. Desde el punto de vista de la fundamentación de la moral, la reflexión teológica cristiana se inserta en una tradición de pensamiento para la cual la posibilidad de llevar una vida virtuosa es un atributo de la divinidad. Pero al mismo tiempo, para Pablo, la participación en Cristo realiza para el ser humano, real y verdaderamente, su destino como hijos adoptivos del Padre, como personas que compartirán la naturaleza de Dios en el Hijo. Estas ideas transformarán radicalmente la relación del ser humano con su conciencia moral y casi podemos percibir el asombro de Pablo cuando se da cuenta de las implicaciones que la Pascua de Cristo tiene para el hombre: dado que la persona participará ahora de la divinidad en virtud del Hijo, que al encarnarse asume la existencia humana, entonces se hace posible para el ser humano una nueva libertad, aquella que da la vida en el Espíritu.

El concepto de libertad es central en cualquier definición de la moral. Pero la conciencia moral informada por el Espíritu Santo supone una libertad fundada en la trascendencia, una libertad que se autodetermina desde la vida en el Espíritu. Esto es consistente con la preocupación que expresa Pablo de Tarso en su epístola en Rom 7,19, que ya hemos citado. En términos contemporáneos, el problema para Pablo consiste en comprender cuáles son las condiciones que presiden una motivación moral internalizada que no sea percibida por el agente moral como una imposición exterior o heterónoma. Para Pablo y las primeras comunidades cristianas está claro que sólo una vida injertada en la vid,

una vida en Cristo, es lo que posibilita nuestra dignidad de hijos de Dios y, con ella, la vida recta que nos hace merecedores de esta dignidad.

Aquella libertad que hace posible la vida en el Espíritu es el punto de partida, para la teología contemporánea, del discernimiento moral. La nueva libertad que hace posible Cristo posibilita e invita al discernimiento maduro que caracteriza al juicio práctico responsable. Eduardo López Azpitarte, por ejemplo, da cuenta de este rasgo fundamental de la moral cristiana al contrastar la ley como símbolo de la alianza de Yahvé con su pueblo —es decir, como también nosotros decíamos más arriba, como índice de la identidad particular del judío—, con la nueva identidad del cristiano. López Azpitarte constata la intuición paulina que ve en la Pascua de Cristo la liberación de una observancia que sólo da una seguridad infantil y recompensas exteriores (como el respeto y la estima de los pares) de índole narcisista. Pero, al mismo tiempo, López resalta que, para Pablo, la recreación de lo humano introduce un nuevo elemento: el enriquecimiento del juicio práctico. Pudiéramos incluso decir: la renovación del ser de lo humano trae consigo la ampliación de sus capacidades reflexivas; hace posible la deliberación práctica en moral. Por esta razón, el hombre renovado en Cristo por el Espíritu Santo que ha derramado sobre nosotros, estará ahora capacitado para el juicio práctico que discierne cuál es la acción que conviene a su nueva, verdadera, naturaleza. Esto explicaría por qué Pablo puede contrastar ahora las satisfacciones meramente exteriores que traía consigo el seguimiento de la ley mosaica, con aquella que proviene del asumirse a sí mismo como persona cristiana, sensible a lo que López llama “un discernimiento espiritual auténtico” (2003, p. 232).

El cristianismo hace posible una motivación moral genuina porque recrea al individuo en virtud de colocarlo “en un clima de relaciones familiares con Dios”, como dice López (Ídem). La ley del amor puede subsumir y superar la ley mosaica porque recrea al ser humano como hijo adoptivo de Dios. En un tal clima, el respeto servil y acobardado de la ley es superado por la misericordia de Dios que permite que nos dirijamos a Él como a un Padre. Dios nos llama a la libertad de los hijos de Dios, dice Pablo (Gal 5,13). Pablo es enfático al sugerir que esta libertad no sólo se refiere a preceptos de carácter ritual porque de otro modo, como argumenta persuasivamente López Azpitarte, no habría despertado tanta oposición. En efecto:

Cuando les dice a los cristianos ‘ya no estáis bajo la ley’ (Rom 6,14) o que ‘quedasteis muertos respecto a la ley’ (Rom 7,4) no se refiere exclusivamente a la ley judía ya caducada, sino que lo aplica también, y de una manera explícita, a un precepto tomado del decálogo, como el ‘no desearás’. Es decir, la maldición y esclavitud de la que Cristo nos ha liberado incluye cualquier tipo de ley, aun la más sagrada y obligatoria (López, 2003, p. 234).

La vida en el Espíritu es el ‘plus’, como dice López Azpitarte, que incorpora en la vida moral del cristianismo la dimensión del discernimiento, dimensión que le es accesible en su nueva condición como persona cristiana. A la esencia del cristianismo y a la especificidad de la moral cristiana pertenece no simplemente el mero conocimiento y aceptación de los valores cristianos, sino la capacidad de emprender un discernimiento espiritual “como único camino”, dice el autor, para el ejercicio pleno de la humanidad que se ha ganado en Cristo. El cristianismo, como decíamos, inaugura el juicio práctico y

vuelve caduca la sujeción irreflexiva a un sistema de normas concretas de carácter sustantivo. En efecto, continúa nuestro autor:

Es san Pablo, sobre todo, quien otorga al discernimiento una importancia decisiva en la vida ordinaria de cada cristiano. La expresión ‘lo que agrada al Señor’, tan constante y repetida en sus escritos, se encuentra siempre relacionada con este discernimiento personal. No se trata de ver cómo se aplica una norma a las situaciones particulares, o de interpretar su contenido en función de las circunstancias, sino de enfrentarse con el querer de Dios para descubrir lo que me exige de una forma muy particularizada, más allá de las obligaciones generales. De ahí el interés que reviste el término *dokimasein* en orden a conocer su voluntad, como el único camino válido y acertado (López, 2003, p. 240).

Para López Azpitarte cualquier otra manera de vivir la vida moral interior se queda atrás respecto del mensaje paulino y la revelación cristiana y reduce al ser humano a la heteronomía.

Pero, entonces, debemos preguntarnos ahora *cómo se realiza en concreto* esta renovación profunda de la persona. ¿Cómo hemos de interpretar, en términos contemporáneos, esta vida que vive “injertada” en la vida y que, en virtud de su participación en Cristo, hace posible el juicio moral práctico que agrada a Dios? En mi opinión, aquí podemos encontrar al menos dos direcciones posibles de interpretación: una que se centra en la transformación ontológica que depende de la asiduidad de la vida sacramental del cristiano y la otra, tal vez más intelectualizada, que hace descansar la renovación personal en procesos de discernimiento conscientes. Ejemplificaremos la primera posición analizando el pensamiento de López Azpitarte y la segunda con algunas ideas debidas al teólogo Paul Valadier.

Para López Azpitarte, por ejemplo, lo que está en el trasfondo de la teología paulina es la idea de que las realidades sacramentales, la participación en el misterio eucarístico, transforman de forma real, concreta, al ser humano: son ellas las que hacen posible la transformación ontológica desde la cual una nueva actitud moral cristiana es posible. Esta transformación, en efecto, afecta no sólo lo que experimenta, sino sus capacidades para el juicio práctico. La vida pervertida produce el ofuscamiento del juicio, el alejamiento de Dios provoca la ceguera racional. Al alejamiento de Dios degrada al individuo porque afecta su capacidad para discernir lo que les conviene (López, 2003, p. 242). En la Carta a los Romanos (2, 19-20), Pablo distingue claramente esta capacidad para el juicio práctico que abre la vida en Cristo de la mera sujeción a un sistema de normas válido de forma externalista o heterónoma.

En la Carta a los Filipenses, Pablo ve en el aumento del amor el camino que conduce a comprender que es lo mejor, qué es lo bueno (Flp 1, 9-11). Los que viven la vida de Dios, señala Pablo con claridad, manifiestan en sus vidas capacidad para la bondad, la justicia y la verdad. Los que rechazan este camino aúnan a la falta de sensibilidad, un corazón y una mente vacíos. Con ellos, pierden realmente el sentido moral (Ef 4, 17-19).

Es decir, la gran diferencia consiste de nuevo en la renovación que afecta a lo más profundo de la persona para enjuiciar la realidad que nos rodea. Vivificado por el Espíritu, adquiere una visión y una hipersensibilidad extraordinaria para saber lo que Dios pide en cada momento. Es una forma de captar, pero ya con una perspectiva diferente, lo que está de acuerdo con Él y no lo que le gusta o apetece (López, 2003, p. 243).

El segundo contexto de renovación que hace posible esa transformación del juicio práctico de la que habla Pablo, y que también López destaca, es el discernimiento, en el que los llamados “frutos del Espíritu” vienen en ayuda de quien quiere conformarse a sí mismo de acuerdo con el Señor. La experiencia subjetiva de consuelo, tan importante para San Ignacio de Loyola en el juicio práctico, se concreta en el pensamiento de López Azpitarte en alguno de los sentimientos que Pablo enumera como logros de la persona cristiana: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia y autodominio (Gal 5, 22-23).

Este segundo contexto de renovación, que acompaña y corre paralelo al sacramental, incluso tiene una mayor relevancia para comprender cómo la vida transformada en Cristo contribuiría a un nuevo ejercicio del juicio práctico moral. Un exponente muy interesante de esta dirección es el teólogo francés, quien es también especialista en teoría de la racionalidad, Paul Valadier.

También para este autor, la moral cristiana no puede ser un mero conformarse a un sistema de normas interpretado por la autoridad: la actitud moral del cristiano consiste básicamente en su capacidad para la deliberación práctica guiada por el Espíritu, lo que la tradición de la Compañía de Jesús llama “el discernimiento de espíritus”. En mi opinión, Valadier representa un esfuerzo muy logrado de recuperar para la teología moral contemporánea las intuiciones más importantes de este punto de vista ignaciano, que no contradicen las intuiciones que provienen de la fundamentación racional de la moral, de naturaleza más filosófica que teológica (Valadier, 2006).

Pero es tal vez la constitución *Dei Verbum* la que, de forma más clara para nosotros, recupera a partir de la segunda mitad del siglo XX, este segundo contexto de realización, cuando define a la palabra revelada como auto-comunicación de Dios, sin duda bajo la influencia de Karl Rahner, entre otros teólogos que fungieron como asesores en el Concilio Vaticano II. Como dice atinadamente Olvani Sánchez: “Hemos pasado del Dios que comunica verdades sobrenaturales (Vaticano I) al Dios que se auto-comunica a sí mismo y su plan salvífico (DV2)” (2006).

Dios, concebido así como aquel que entra en relación con nosotros y se comunica a sí mismo a través de la revelación, confirma en este importante documento del Vaticano II, el contexto relacional en el que tienen lugar los procesos de discernimiento moral y el juicio práctico. No puede ser ya objeto de este breve ensayo el de desentrañar las relaciones de ambos contextos, es decir, el que postula una dimensión de realización ontológica a través de la participación en las realidades sacramentales, y aquel que, bajo la influencia ignaciana, postula un proceso de reflexión que tiene lugar en la comunicación con un Dios trascendente a través de la palabra revelada. Baste, por ahora, sin embargo, insistir en que

la motivación moral específicamente cristiana sólo puede tener lugar en esa participación activa del ser humano que, realizado en Cristo, bien sea como individuo redimido, bien sea como persona que discierne en el Espíritu, se relaciona con Dios. Esta relación que involucra a la persona activamente es, repetimos, consustancial a la conciencia moral cristiana y a su especificidad.

6. Transformación de la persona y “ser eclesial”

Finalmente, permítaseme agregar un nuevo elemento en apoyo de mis intuiciones: se trata de la idea, que desarrolla John Zizoulas con su noción del “ser eclesial”, de que la nueva persona no puede realizarse en soledad, sino al interior de la comunidad de la Iglesia. Este es un aspecto sobre el cual no puede dejar de hacerse hincapié, dado que la renovación ontológica de la persona tiene lugar en un fundamento igualmente concreto. La renovación ontológica de la persona no puede entenderse meramente como un acto personal que se realiza de forma voluntarista y solitaria. El amor que es condición de esa renovación es, ante todo, amor que se dirige a otro, amor relacional. Esta intuición de las primeras comunidades cristianas, en particular de las tradiciones joánica y paulina, es la que será elaborada por la tradición de la Iglesia en la comprensión trinitaria del Dios Trino, es decir, en la idea de que la esencia de Dios, y la forma particular de su poder, se encuentran en su relacionalidad.

Se trata de un elemento sumamente importante, dado que se pudiera reprochar a la concepción de la moral cristiana que intento defender que afirme la deliberación individual *en desmedro* de la comunidad reflexiva que elabora y desarrolla lo que deberíamos entender como lo específicamente cristiano. Si fuera así, las advertencias de Tomás Trigo (2003) estarían plenamente justificadas: una reflexión individual desgajada de lo que ha interpretado la comunidad eclesial sólo pudiera ser un esfuerzo deliberativo puramente voluntarista y aislado, sin referencia a la racionalidad de la verdad evangélica.

Pero el pensamiento de John Zizioulas nos enseña que la libertad que se “ejerce” de forma ontológica es el amor. Podemos interpretar en clave de una teología moral esta idea sugiriendo que la libertad es libertad moral, autonomía moral. Este es justamente el ser de Dios: Dios sería aquel que exhibe la mayor capacidad para la autonomía moral (es decir, para la acción moral que es perfecta). Que Dios es amor significa que Dios subsiste, es hipóstasis, como libertad. Que Dios exhibe esta forma de libertad expresa su ser relacional como amor. De esta manera, la libertad de los hijos de Dios sobre la que Pablo insiste es, ante todo, libertad para la autodeterminación de uno mismo como persona que se relaciona con los demás sin el peso del “pecado”, es decir, sin los recuerdos amargos de relaciones pasadas que obstruirían la relacionalidad libre.

El teólogo inglés James Alison ha expresado la misma idea en su interpretación de la exhortación que hace Jesús a amar a los enemigos (Mt 5, 43-48). No se trata aquí, insiste Alison, en dejarnos tratar de cualquier manera, sino en no conformar nuestro deseo, nuestra intencionalidad, a lo que hacen los demás. Se trata de reencausarlo creativamente para

autoconstituírnos como personas que emulamos el ser de Dios, en la medida en que este no estaría determinado por nada, sino que sería libre.

... permite que tu identidad te sea dada por tu Padre que está en el cielo, quien no está en ninguna clase de reciprocidad con ellos, y es capaz de estar ante ellos como alguien que les mantiene y les ama, sin reaccionar en contra de ellos. Puesto que no puedes hacer esto mediante una simple decisión, necesitarás invertir totalmente tu patrón de deseos, formado en la reciprocidad, y la única forma de hacer eso es orando por ellos (Alison, 2007, p. 7).

El amor no puede verse, entonces, como una emanación o propiedad de Dios, sino que hace a Dios ser lo que *es*, es lo que es Dios. El amor es el predicado ontológico supremo. El amor “hipostatiza” a Dios y constituye su ser. Por lo tanto, en Dios no hay la “necesidad” que impone la sustancia. El amor es lo que posibilita que Dios sea ontológicamente libertad (Zizioulas, 2003, p. 60).

Estas marcas ontológicas de la divinidad son las que la antropología teológica cristiana proyecta sobre el ser humano, a fin de que él también pueda autodeterminarse como persona moral.

Estas marcas son: que la persona no quiere simplemente existir eternamente bajo el modo del “ser”, sino que quiere existir como alguien único e irrepitible: “La persona no puede ser comprendida simplemente como el ‘éxtasis’ de la sustancia; también debe ser vista necesariamente como una ‘hipóstasis’ de la sustancia, como una identidad concreta y única” (Zizioulas, 2003, p. 60).

La individualidad, esta “unicidad” es consustancial a la persona. Es algo *absoluto* para ella. Ella no permite que se la contemple como un número, o sea sumada a otros objetos, o ser instrumentalizada: “El objetivo es la persona en sí; la personeidad es la plenitud total del ser; la expresión católica de su naturaleza” (Zizioulas, 2003, p. 60). Si esta dimensión de la persona se “absolutiza” entonces conduce al egocentrismo, a la negación de los otros. La unicidad debe ser relativizada en la vida social y al formar parte de esa vida, se convierte en una persona. La supervivencia de una identidad personal es posible para Dios en virtud de su existencia trinitaria. En él, en Dios, no hay nada que se oponga a la vida o compita con ella. El Padre es inmortal no porque se oponga a la muerte, sino porque se distingue eternamente por la relación con el Hijo.

La salvación de la persona significa, pues, su supervivencia en el amor, como alguien irrepitible y libre, como persona plena. Por eso, es que la noción cristiana de *persona* implica el hecho de que ella es una persona moral. Esa es la “divinización”, en el lenguaje de los Padres. La *salvación* es la realización del hombre como persona y se opone a ella la muerte, que es dejar de amar y ser amada, de ser única e irrepitible. El amor sostiene la unicidad de la hipóstasis de su persona.

Pero esta es, en Zizioulas, la “hipóstasis de la existencia eclesial”. Esta hipóstasis queda constituida por un nuevo nacimiento del hombre, a través de su bautismo. El bautizo es el acto que constituye una nueva hipóstasis. Así como la concepción y el nacimiento constituyen una hipóstasis biológica, así lleva el bautismo a un nuevo modo de existencia. Esta es precisamente la buena noticia que anuncian los Padres de la Iglesia. Ellos dan al

hombre la seguridad de que no ser simplemente una “máscara”, sino personas que viven eternamente, que aman y son amadas eternamente. Jesucristo no es el salvador porque realice una enseñanza especial sobre la persona, sino porque él lleva a cabo en la historia la realidad de la persona, su verdadera realización. Jesús ofrece la base de una hipóstasis que se vuelve posible para todos.

Por esta razón, la identificación de la persona de Cristo con la hipóstasis del Hijo de la Santísima Trinidad no es un mero ejercicio de teología dogmática sino la respuesta a una interrogante que es existencial (Zizioulas, 2003, p. 60). La hipóstasis del Hijo no puede ser meramente una hipóstasis de la existencia biológica. La resurrección muestra que su hipóstasis, pese a sus sufrimientos, no es biológica, sino escatológica o trinitaria. El nacimiento virginal de Jesús expresa igualmente la misma inquietud.

Zizioulas llama “eclesial” a esta hipóstasis porque esta “nueva hipóstasis biológica” se realiza, en la historia, *en la iglesia*. En la literatura patristica primitiva la iglesia es vista como una madre. En la iglesia nace el hombre de nuevo como hipóstasis, como persona. Y como una persona plena, con características del pleno ser persona (a diferencia de lo que sucede en la hipóstasis biológica). Esta nueva hipóstasis no era simplemente paralela a la biológica, sino que realmente venía a remplazarla, como lo evidencian los textos en los que Jesús se expresa con dureza sobre sus familiares.

El bautismo libera a las personas de sus relaciones impuestas por la identidad biológica. Esto significa que puede amar no porque se vea conminado a ello por sus relaciones naturales, sino libre de ellas. Al igual que lo que sucede con Dios, la naturaleza ya no determinará a la persona y la libertad se identificará con el ser del hombre.

7. Conclusiones: Consecuencias de la visión cristiana de la persona para la teología moral

La posibilidad de vivir una vida moral recta y de actuar de forma virtuosa es, entonces, para el cristiano, y como lo hemos tratado de mostrar a lo largo de este ensayo, una consecuencia de la transformación *ontológica* que resulta de la Pascua de nuestro Señor. Hemos visto ya que esta idea se encuentra en concordancia con otras visiones epocales, todas las cuales giran alrededor de la divinización del ser humano. Pero es con Cristo que la posibilidad de redimir lo humano alcanza su verdadera concreción y su formulación más adecuada en la concepción de una vida de hijos en el Hijo en el contexto de la comunidad relacional de la Trinidad.

El cristianismo da cuenta de la intuición filosófica de acuerdo con la cual para poder actuar moralmente, *hay que ser* una persona moral. Una acción moral requiere una determinada antropología y ser virtuoso en concordancia con las altas cotas que se esperan de los cristianos, esto es, una verdadera transformación ontológica.

Con estas ideas en mente, podemos preguntarnos cuál es, entonces, la especificidad de la moral cristiana. Ella es que nace de la intencionalidad de una persona recreada en

Cristo. Se trata de una nueva motivación. De una capacidad personal que se gana en virtud de la Pascua de nuestro Señor y que no se obtiene por mero esfuerzo individual.

Esto significa que las competencias morales apropiadas no se obtienen a través de la mera sujeción a un sistema sustantivo de normas. Si así fuera, la moral cristiana sería válida para el agente moral cristiano de un modo meramente convencional. Ningún sistema normativo puede configurar la conciencia moral como lo exige la moral cristiana, dado que ella exige la plena responsabilidad de un individuo moral, es decir, su haber alcanzado un nivel postconvencional. No obstante, es verdad que los únicos criterios normativos que tenemos para contrastar y verificar nuestra acción moral son la vida de Cristo y la Revelación evangélica. En este sentido, la Tradición de la Iglesia católica y su Magisterio han explorado de forma interesante y fecunda en qué consiste esa nueva criatura que es la persona que lleva una vida de hijo en el Hijo y que participa asiduamente de las realidades sacramentales. Pero esto no significa que la interpretación magisterial de la Revelación cristiana y de la Tradición de la Iglesia puede decir a los fieles *cómo* se puede ser una persona moral en sentido cristiano. Eso sería volver a un punto de vista externalista y realista que es ajeno al verdadero alcance de la novedad evangélica. La motivación moral no depende de la *exactitud* de una interpretación teológica, por más autorizada que esté, sino de lo lograda que sea una vida vivida en el Espíritu y en comunión con la Iglesia.

Pero esto quiere decir, también, que se trata de una vida vivida con discernimiento, en diálogo activo con la Revelación, y con la esperanza de que nuestras decisiones morales expresen nuestra autonomía y dignidad como personas redimidas en Cristo.

Referencias

- Alison, James (2007). *Love your Enemy: Within a Divided Self*. Recuperado el 6 de julio de 2009, de <http://www.jamesalison.co.uk/pdf/eng50.pdf>
- Girard, René (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- López Azpitarte, Eduardo (2003). *El nuevo rostro de la moral*. Buenos Aires: San Benito.
- Russell, Norman (2004). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press.
- Sánchez, Olvani (2006). "Hechos y palabras: Hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II". *Revista Franciscanumk*, Año XLVIII, No. 143, mayo-agosto. Bogotá, Universidad de San Buenaventura.
- Sociedades Bíblicas Unidas. *Dios habla hoy*. Varias ediciones, Bogotá.
- Trigo, Tomás (2003). *El debate sobre la especificidad cristiana*. Pamplona: Editorial Eunsa.
- Valadier, Paul (2006). *La condición cristiana: en el mundo sin ser del mundo*. Maliaño: Sal Terrae.
- Zizioulas, John (2003). *El ser eclesial*. Salamanca, Sígueme.

Sobre la autora:

Luz Marina Barreto es Doctora en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín y Profesora e Investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Profesora, conferencista e investigadora invitada de varias universidades nacionales e internacionales, es y ha sido igualmente miembro asesor y evaluador de distintas asociaciones académicas y científicas, entre las cuales se destacan el FONACIT, IVIC, la Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva del Gobierno de España, Sociedad Venezolana de Filosofía, Organización de Estados Iberoamericanos, Sociedad Europea de Filosofía Analítica y Fundación Conciencia Activa. Es autora de numerosos artículos técnicos y divulgativos, y de varios libros, incluyendo *La racionalidad y el sentido moral* (en prensa, FHE-UCV). Actualmente dirige el Instituto de Filología "Andrés Bello" de la UCV.

Correo-e: luzbarreto@cantv.net
