

**E. LÓPEZ AZPITARTE, S. J. «LA ÉTICA CRISTIANA
COMO CONJUNCIÓN ENTRE LA EXPERIENCIA DE LA FE
Y LA RACIONALIDAD DE LO ÉTICO»**

*Pablo Concha, S. J.**

¿Cómo hacerse cargo de la obra de un autor como E. López Azpitarte? Pocas dudas caben, hoy por hoy, de que el Concilio Vaticano II es la puerta de acceso a los autores que han dado cuerpo a la estructura teológico-moral del posconcilio. En el ámbito hispanoamericano, López Azpitarte es un referente ineludible a la hora de comprender la fundamentación, estructura y cuestiones distintivas de una teología moral auténticamente posconciliar. Quisiéramos hacer un aporte a la comprensión de su pensamiento, buscando comprenderlo en relación con las cuestiones matrices del Concilio. Sería una contribución a la discusión teológico-moral presente, intentando una presentación sistemática de la fundamentación teológica y moral de su argumentación.¹

1. Introducción

En *La Refundación de la Moral Católica*, V. Gómez Mier propone una interesante manera de aproximarse a los autores posconciliares, porque estructura categorías epistemológicas en relación con el *momento* en que se sitúan sus reflexiones. Se trata de que en referencia al Concilio, como núcleo de sentido, es posible precisar los instrumentos conceptuales que han configurado las formas de

* Doctor en Teología Moral por la Facultad de Teología de Granada.

¹ Se trata de un autor especializado en tres grandes áreas de la reflexión teológico-moral: la moral fundamental, sexual y bioética. La primera está desarrollada en su *Fundamentación de la ética cristiana* (San Pablo, Madrid 1991). La segunda posee tres textos principales y dos claros momentos. *Sexualidad y matrimonio hoy* (Sal Terrae, Santander 1975), *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (Paulinas, Madrid 1992) y un trabajo posterior en donde se simplifica y reformula la presentación de este tratado de moral sexual: *Simbolismo de la sexualidad humana* (Sal Terrae, Santander 2001) y *Amor, Sexualidad y Matrimonio* (San Benito, Buenos Aires 2001) que deben ser considerados como un solo texto. La tercera se encuentra en *Ética y vida. Desafíos actuales* (Paulinas, Madrid 1990; Paulinas, México 1994). Un buen número de textos menores han acompañado y/o profundizado la presentación expuesta en estos tres grandes tratados (por ej., *La moral cristiana. Sus fundamentos para la realización humana*, Sal Terrae, Santander 1990; *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Universidad Iberoamericana-ITESO, México 1998, y *Cómo orientar la vida*, Paulinas, Buenos Aires 2000). De modo particular, este autor ha dialogado con la problemática teológico-moral de su tiempo, en las páginas de revistas como *Proyección*, *Sal Terrae* y *Moralia* (unos 280 artículos en distintas revistas europeas y latinoamericanas). En lo sucesivo prescindiremos de poner su nombre al citar sus textos y artículos.

pensamiento del período –su *matriz disciplinar*²–. Y, a partir de aquí, describir el contexto y la intencionalidad que caracteriza la propuesta teológico-moral de los autores del período.

En este marco de referencia, E. López Azpitarte es considerado un autor de la *segunda generación del Concilio*, por dos cuestiones principales. Primero, porque, habiendo recibido el grueso de su primera formación teológica en el pontificado de Juan XXIII, inicia el desarrollo de su planteamiento teológico-moral en el inmediato posconcilio. Y, segundo, porque al entender la teología moral desde el imperativo de renovación impulsado por el Concilio, la articula como la estructuración de una nueva tradición teológico-moral.³ O como la determinación de las categorías que permitirían el diálogo de la ética cristiana con las cuestiones distintivas del tiempo presente, para decirlo en términos que recuerden la problematicidad de este imperativo:

«El que tenga miedo al pluralismo existente o no quiera el diálogo entre las diversas posturas, se ha incapacitado para colaborar en el rearme moral de la sociedad. Aunque tenga sus peligros, como enseguida diremos, es el único foro donde el cristiano puede decir una palabra que sea creíble y escuchada por otros interlocutores. Tal vez, uno de los mayores retos en la tarea educativa es cómo preparar a los creyentes para que sepan dar una explicación razonable de su ética en un mundo donde no puede excluirse la confrontación y el diálogo pluralista».⁴

Sentar las bases de la teología moral promovida por el Concilio, suponía un discurso capaz de situarse ante la modernidad y sus exigencias características. Pero no como una cuestión simplemente temática, sino como la estructuración de una metodología teológico-moral, en donde la pregunta por la apropiada *fundamentación* de una *ética cristiana* constituyera el objetivo transversal. No hay que olvidar que, al menos desde la publicación de *Le primat de la charité en théologie morale*⁵ por Gérard Gillemán, la ley, las virtudes, la naturaleza, la libertad y el análisis exhaustivo de las situaciones morales, como momentos esenciales del discurso moral, deben dar a luz un nuevo método teológico-moral.

² Cf. V. GÓMEZ MIER, *La Refundación de la Moral Católica. El cambio de Matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Navarra 1995, 23-30.

³ Cf. V. GÓMEZ MIER, *La Refundación de la Moral Católica*, 45.

⁴ *Moral cristiana y ética civil. Relación y posibles conflictos*, Proyección 41 (1994) 311s; cf. V. GÓMEZ MIER, *Apuntes bio-bibliográficos sobre Eduardo López Azpitarte*, 295s.

⁵ G. GILLEMÁN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1952.

Pues bien, en López Azpitarte, la ética, como sistematización de una *ética cristiana* para hoy, no puede sino originarse en la bondad del corazón humano. En el hombre como aspiración, experiencia e intento por dar significado y orientación a los esfuerzos personales y comunitarios de bondad.⁶ Una afirmación ya presente en la manualística clásica, pero que, en la claves impulsadas por el Concilio, permite asentar el edificio de la ética no sobre la naturaleza humana y su constitutiva orientación al bien, sino sobre la persona humana como capacidad efectiva de bien.

En tres líneas-fuerza principales se articula esta cuestión en su propuesta:

a) Primero, que la *ética cristiana* es un saber (racional) acerca de los valores que estructuran la vida humana. Esta es la condición de posibilidad de su universalización, sin duda. Pero, ante todo, representa la estructura de lo ético, en cuanto tal, o sea, la condición y aspiración ética del ser humano.

b) Segundo, que la moral debe constituirse en la estructuración de un cuerpo valorativo concreto (práctico) que posibilite dos cuestiones esenciales. Por una parte, aportar un marco de referencia que permita conocer los principios básicos de la ética normativa y su apropiada aplicación a las circunstancias objetivas de la vida. Y, por otra, articular una criteriología que facilite distinguir entre la auténtica, madura o no infantil vida moral y la pseudomoral.⁷

c) Tercero, que es necesario explicitar, en la estructura del discurso teológico-moral, que las formulaciones valóricas del tiempo presente acontecen en una situación de permanente búsqueda de nuevas aproximaciones y formulaciones de la verdad moral, es decir, en una necesaria provisionalidad.

Pero veamos, a continuación, cómo toman cuerpo estas líneas-fuerza de su propuesta teológico-moral, es decir, cómo estructuran una metodología para el conocimiento y la práctica de la fe.

2. Lo ético como configuración (racional) de un valor moral

Si lo ético dice relación con la naturaleza humana, en una ética se explicita una formulación/compreensión antropológica determinada.⁸ Para López Azpitarte, en el contexto de nuestra lógica occidental, en la *ética cristiana* confluyen la visión griega y cristiana del hombre. De la primera, la *ética cristiana* ha

⁶ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 51.

⁷ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 7-9.

⁸ Cf. *Moral y ciencias*, Proyección 20 (1973) 144s.

recibido su identificación con la situación, condición y consecuente estilo de vida que todo ser humano posee y debe configurar. El *ethos* que vence al *pathos* recibido. *Ethos* con *eta* (εθος) significa el estilo de vida que cada persona quiere dar a su existencia. En cambio, con *epsilon* (ηθος), los actos concretos y particulares con los que se lleva a cabo semejante proyecto.⁹

A través de la historia, y en la conjunción de antropologías diversas, esta concepción del comportamiento humano ha dado pie a que la naturaleza humana haya sido entendida como una realidad imperfecta e incompleta.¹⁰ Y es que la afirmación del *ethos* como proyecto de vida sólo tiene sentido cuando la perfección del *pathos* es una entelequia, cuando lo humano, como realización de la humanidad, se reconoce y tematiza en la plenificación de la humanidad actualmente percibida. La ciencia lo confirma. El ser humano viene al mundo en una situación de radical menesterosidad. El instinto no tiene en él la misma fuerza que en los demás miembros del reino animal. La configuración de sus capacidades innatas está orientada –habría que decir instintivamente– a la dependencia de aquellos que lo reciben. Y lo ético, entonces –la condición ética de su naturaleza–, no puede sino configurarse como tensión y tarea.¹¹ Como anhelo de plenitud que, en cuanto *inscrito* en la condición de incompleto, se configura en imperativo de plenificación humana y, al mismo tiempo, en criterio de humanización.¹² Esa es una de las insistencias capitales de López Azpitarte:

«En este sentido podría decirse que estamos irremisiblemente condenados a ser éticos. La urgencia de configurar nuestros mecanismos antropológicos es lo que Zubiri llamó moral como estructura, como el que intenta crear una obra con los materiales informes que tiene entre manos. Las opciones concretas y los caminos que se elijan serán diversos de acuerdo con la decisión adoptada. El conjunto de normas y criterios particulares que se escojan para realizar esa tarea será la moral como contenido.»¹³

Como plenificación histórico-temporal de la condición primera del hombre, lo ético viene a constituirse en *modo o forma de vida*.¹⁴ Pero no se asienta en la condición progresiva de la naturaleza humana ni, tampoco, en la pregunta que

⁹ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 50s.

¹⁰ Cf., por ejemplo, *Amor, Sexualidad y Matrimonio*, 21-55.

¹¹ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 49.

¹² Cf. *Los desafíos actuales de las ciencias a la teología moral*, Proyección 34 (1987) 31.

¹³ *Fundamentación de la ética cristiana*, 49s.

¹⁴ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1963, 207, en *Fundamentación de la ética cristiana*, 51, n.9.

genera su despliegue y desarrollo, sino en el ser imperfección llamada a la plenitud. En López Azpitarte lo ético está instalado, propiamente, en la tensión generada por estos dos polos constitutivos de la humanidad. Porque una dinámica tendente a su propia realización no es simplemente una pregunta acerca de qué-debe-ser-hecho, aquí y ahora, sino la dirección de este desarrollo: la orientación de una tensión hacia la propia realización:

«El dolor, el fracaso, la culpa, el mal, la muerte serán situaciones límites y de mayor importancia, que le impulsen a buscar una respuesta. Pero hasta las múltiples posibilidades con las que se enfrenta en su quehacer diario le harán plantearse cuál es la meta hacia la que quiere orientarse. Siente el peso de la responsabilidad y necesita saber el destino hacia el que dirigir su esfuerzo.»¹⁵

Con todo, es claro que esta descripción de la esencia de la moralidad es insuficiente para describirlo convenientemente. Que lo ético se desenvuelva como una tensión entre la condición imperfecta (incompleta) de la naturaleza humana-personal y su proyecto de realización, no da para una caracterización apropiada. Es necesario precisar cómo esta tensión se vincula con la libertad, como capacidad de opción por sí mismo, y cómo el polo de realización se establece en paradigma de comportamiento, referente de realización o, propiamente, en proyecto ético. Pues bien, en su argumentación, estas cuestiones se resuelven en la naturaleza de la tensión que caracteriza la vida moral. Para el ser humano, la realización de sí mismo no es nunca sólo la proyección de sí (no podría serlo), sino la tarea u opción irrenunciable de plantearse la propia vida y futuro como un proyecto ético.¹⁶ La búsqueda y ejecución del propósito, del anhelo o del sentido de la vida. O, en una palabra, que lo ético se asienta, en propiedad, en la dinámica originada por la tensión entre lo humano –como condición imperfecta– y lo humano como *la respuesta comprometida del hombre al ideal que ha trazado de su existencia*.

Por tanto, la cuestión moral no se origina en la pregunta por el comportamiento apropiado (el bien-que-debe-ser-hecho), sino en el que lo bueno acontece, de suyo, en referencia a un cuerpo valorativo específico. Esto sería *la respuesta comprometida al ideal de su existencia*. Para López Azpitarte, la determinación de lo bueno y lo malo, en cuanto actos de libertad, constituyen la esencia de la moralidad, sin duda. Pero si la libertad es tal, en la medida en que es impera-

¹⁵ *Fundamentación de la ética cristiana*, 52. Cf. también, por ejemplo, *Moral y ciencias*, Proyección 20 (1973) 145.

¹⁶ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 52-54.

tivo de autorrealización, entonces, no se es libre sólo por elegir lo bueno, sino por elegirlo bien: por reconocer, determinarse, configurar y elegir en función del ideal que el individuo ha trazado de su existencia. Por adherirse a un cuerpo de valores morales o de humanidad.¹⁷ Y, en consecuencia, por entender que lo ético es un proyecto de humanización.

3. La configuración del imperativo ético: lo ético en cuanto tal

Ya en *Praxis Cristiana*, López Azpitarte se identificaba con una noción de teología moral, en donde el análisis de los fundamentos del comportamiento (cristiano) ocupaba el primer lugar.¹⁸ Por esto, tiene sentido que, en la forma definitiva de su tratado de *moral fundamental*, la problemática de los imperativos morales descansa en el juicio que los sujetos hagan de sus circunstancias.¹⁹ Aunque, para evitar posibles malas interpretaciones, no en el juicio como mero acto valorativo, sino en su condición de respuesta a una realidad previa y dada. La pregunta por la configuración de los imperativos morales no se encuentra propiamente en el sujeto, sino a medio camino entre la ética normativa (el conjunto de preceptos que han sistematizado los valores morales) y la capacidad/obligación del individuo para determinar y/o asumir el grado y modo en que los preceptos se constituyen en obligaciones morales. Esta es otra de las insistencias distintivas de López Azpitarte.

La cuestión es importante, porque si la configuración de los imperativos morales *descansa* en la determinación del individuo respecto a sí mismo, lo ético es un dinamismo carente de toda posible determinación *a priori*. El subjetivismo moral denunciado por la encíclica *Veritatis splendor*.²⁰ Pero su insistencia es otra. Le interesa precisar que la bondad ética no es simplemente un comportamiento que se ha ajustado a las exigencias de una norma y/o al anhelo de un valor, sino la respuesta a la pregunta por el cómo debo actuar yo, agente moral, en estas circunstancias, en referencia a las normas y a partir de los valores.²¹ Dos cuestiones diferentes, como se ve.

Pero, ¿cómo entiende la configuración de los imperativos éticos: el ejercicio del juicio moral?

A partir del modo en que T. Mifsud entiende el planteamiento de L.

¹⁷ Cf. *Moral y ciencias*, Proyección 20 (1973) 145. Cf. también, *Fundamentación de la ética cristiana*, 127.

¹⁸ Cf. R. RINCÓN ORDUÑA - G. MORA BARTRÉS - E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana*. 1. *Fundamentación*, 13.

¹⁹ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 187.

²⁰ Cf., por ejemplo, VS 56.

²¹ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 186.

Kohlberg, podríamos decir que en la estructura del juicio moral queda de manifiesto la epistemología sobre la que un autor articula su discurso. A su juicio, en el enlace de sus diversos componentes, no sólo se expresa una noción del bien y del mal, sino a las razones por las que se elige a uno y rechaza al otro. Pues bien, en este sentido, para nuestro autor, el juicio ético sería una experiencia de los valores morales, concretizada en las circunstancias de un sujeto y su comunidad. Concreción que, en la mayoría de los casos, acontecerá como una aplicación de los principios ético-normativos, previamente adquiridos por el individuo o su comunidad.²² Pero en donde no se descarta ni la posibilidad del dilema, desde la perspectiva del agente, ni la necesidad de ajustar el imperativo de una norma, desde la perspectiva de las (nuevas) circunstancias.

¿Cómo opera este proceso de concreción? ¿Cómo se juzga el bien-que-debe-ser-hecho? La acción/presencia del valor moral ha puesto al agente en contacto con la bondad a la que aspira. No hay que olvidar que el valor le habla de sí mismo y de su aspiración de humanidad. Ante las normas, por otra parte, su acción ha quedado confrontada por aquellos valores convertidos en principios obligatorios de comportamiento. La manera y grado en que estos elementos se articulen, en el momento de elegir, equivaldrán a la condición y el modo de la libertad, es decir, a la capacidad efectiva (real) que tiene el sujeto para elegir su propio destino y configurar su vida, a partir de tal elección.²³ El juicio moral, como actualización de la libertad respecto de un valor (como elección de un bien-que-debe-ser-hecho), representa el momento de la evaluación y aplicación de los valores y normas a/en unas circunstancias determinadas.

Como se ve, una lógica conocida en cuanto recoge el proceso y los condicionamientos habitualmente considerados en la práctica de la vida moral. Pero que se hace específica, al insistir en que la naturaleza del bien-que-debe-ser-hecho (lo que la constituye en imperativo ético) es, siempre y necesariamente, una oferta de humanización. Este es el núcleo de López Azpitarte y la causa por la que este proceso de concreción, como juicio acerca del bien-que-debe-ser-hecho, debe ser entendido como el acto en donde la razón evalúa la respuesta que le exige el *llamado* del valor.²⁴ Insistiendo. No hay diferencias significativas entre el modo en que este autor entiende el juicio moral, como proceso de concreción de los valores morales o principios del comportamiento, y lo presentado por la mayoría de los autores contemporáneos. Este proceso, en cuanto racional, es una dinámica, bastante regular, de aplicación de lo general a lo particular. Sin embargo, sí le es específica la manera en que el valor impulsa y legitima la deter-

²² Cf. *Moral y ciencias*, Proyección 20 (1973) 146.

²³ Cf. *Las drogas: aspectos económicos, culturales y psicológicos*, Proyección 45 (1998) 29.

²⁴ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 126.

minación objetiva del bien-que-debe-ser-hecho. A saber, que el *llamado* del valor, como su condición de posibilidad, constituye una suerte de confirmación (interior) de la presencia del bien moral, en el acto-que-debe-ser-hecho: en este acto se realiza el bien al que se aspira.²⁵ O, en otras palabras, que, en él, el ser humano-personal reconoce su deber de humanizar.²⁶ Su obligación de someterse a aquello que genere mayor y mejor humanidad. Su deber de atenerse a todo imperativo de legítima autorrealización:

«En lo que hemos llamado ética personal se da, por tanto, una orientación abstracta, no particularizada a ninguna situación, que nos indica la existencia y jerarquía de un mundo de valores que favorece e ilumina la decisión a tomar y, al mismo tiempo, un imperativo concreto y ya pormenorizado –el único absoluto y obligatorio para esta ocasión–, que tiene en cuenta también los elementos específicos no incluidos en esa normativa general.»²⁷

Por esto, debe decirse que López Azpitarte sitúa al imperativo moral, como categoría fundamental de la *ética cristiana*, en la experiencia humana del bien y la bondad. No, por supuesto, en la mera irracionalidad, sino en la convicción generada por la vivencia de aquello que humaniza más. La ética normativa, en cuanto más general y, ciertamente, más justa, será sistematización de esta realidad. Pero sin olvidar que su condición de poder vinculante nunca le viene de sí misma, sino siempre de su habilidad para salvaguardar o potenciar un valor de humanidad. Porque sólo ellos son capaces de generar adhesión. Capaces de generar esa experiencia de humanidad, que convoca al ejercicio de lo bueno, a la práctica del bien.

En este sentido, sistematiza la presencia de un cierto desajuste entre la exigencia formulada en las normas y las circunstancias de su aplicación.²⁸ Un desajuste, no un conflicto. Aunque no parece que se trate sólo de constatar el previsible desconcierto entre la formulación de una normativa y las condiciones de su aplicación. Da más la impresión que el autor quiere centrar su atención en la potestad del agente moral para juzgar, en virtud de este desajuste, el modo y la magnitud en que la norma lo obliga en unas determinadas circunstancias. En nuestra opinión, quiere insistir, en sus términos más genéricos, en la *epiqueya* como condición de posibilidad de una auténtica imposición de la ética normativa. Es decir, no en la *epiqueya* entendida como una interpretación de la ley, sino

²⁵ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 129.

²⁶ Cf. *Decisiones de conciencia en un mundo tecnificado*, *Moralia* 10 (1988) 87.

²⁷ *Fundamentación de la ética cristiana*, 204s.

²⁸ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 188s.

como la virtud que posibilita acceder al núcleo de sentido de toda norma: al valor que persigue, protege o posibilita.²⁹ Y que, en este preciso sentido, hace posible la aplicación de criterios como el *mal menor*, la *ley de la gradualidad*, el principio del *doble efecto*, la *cooperación material*, etc.:

«...la vida se impone muchas veces con un realismo donde lo mejor se convierte con frecuencia en enemigo de lo bueno. El radicalismo extremo y quijotesco, cuando aumenta la fuerza del mal, no tiene nada que ver con una actitud heroica. Héroe es aquel que está dispuesto a dar su vida por lo que juzga más conveniente y digno, dentro de las posibilidades con que cuenta.»³⁰

Como se ve, no se trata de que la evidencia de este desajuste ponga en cuestión el valor objetivo de las normas. En clave de *epiqueya*, las circunstancias y, eventualmente también las consecuencias, sólo afectan al modo en que una norma se hace operativa, no a la primacía del valor que potencian o protegen. De hecho, como veremos, se trata justamente de lo contrario: de proteger la primacía del valor como fuente y sentido de todo imperativo.

Es más, para este autor, que las normas den cuenta de una obligación no constituye ningún problema. El punto es otro. Se trata de que, si la presencia de este desajuste constituye una obviedad, es imperativo plantearse una criteriología que lo sistematice y regule. El ser humano es una *fuerza* –en el sentido mecánico–, que se hace un *vector* –en el sentido físico–, por el llamado del valor. El desajuste, entre el imperativo de una norma y las circunstancias de su aplicación, no relativiza el contenido de una norma, sino que establece la primacía del valor. Dos cosas distintas. En donde la segunda, absolutamente necesaria, instituye que la vitalidad de las normas, depende de nuestra capacidad para encontrar nuevas y mejores formulaciones para los valores por ellas salvaguardados.³¹ ¿Cómo? Primero, haciendo manifiesto el principio fundamental del actuar moral: si los valores establecen el marco de referencia de la acción moral, la humanización o autorrealización humano-personal constituye el criterio fundamental para la elección de todo comportamiento. Segundo: ni la justificación última de la bondad o malicia de una acción se encuentra sólo en el hecho de

²⁹ Cf. E. HAMEL, *Epiqueya*, en L. ROSSI - A. VALSECCHI (dir.), *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1954, 300. El mismo sentido tiene la manera en que el *Catecismo* sitúa al juicio moral, la ley natural e, incluso, la moralidad en relación con la legítima aplicación a través de la que se hacen operativos (cf. CEC 1780, 1957 y 2038).

³⁰ *Fundamentación de la ética cristiana*, 211.

³¹ Cf., por ejemplo, *Fundamentación de la ética cristiana*, 183.

estar mandada (salvo en el caso de las leyes puramente positivas)³², ni el juicio respecto de las circunstancias es suficiente para relativizar la obligatoriedad de una norma.³³ Tercero: el juicio ético, por el que el imperativo de una norma se hace obligación de conciencia, es la valoración (racional) de unos contenidos objetivos.³⁴ Es la elección de los mejores medios posibles. La adecuación de la conducta con lo que realiza la humanidad. Por tanto, "el análisis de los efectos y consecuencias, el examen de los múltiples factores que entran en juego y la prioridad y urgencia de los valores en situaciones de conflicto son datos a tener en cuenta para emitir un juicio con mayor o menor certeza."³⁵

4. *La pseudomoral: negación de la libertad responsable y de la apropiada educación moral*

Para presentar cómo López Azpitarte articulaba el proceso de concreción histórico-temporal de los valores morales, privilegiamos el análisis estructural de los dos vértices de su propuesta teológico-moral. Por una parte, su afirmación del valor moral como presencia –casi imposición– de la experiencia de lo humano, en el ámbito de las decisiones morales. Y, por otra, su reiterada presentación del juicio ético como el acto de la razón moral: el conocimiento (racional) de la *verdad* –de lo humano– es fuente, condición de posibilidad y modo de la determinación material del bien –de los medios–. Nos pareció que, de este modo, al hacerse manifiesta la jerarquía de los eventos que configuraban su lógica argumentativa, se entendería por qué los valores morales constituían la fuente de legitimidad de la ética normativa: su noción particular de *ética cristiana*.

Pues bien, con toda claridad, podría argüirse que nuestro análisis, en cuanto estructural, adolece de un examen de la libertad, sus condicionamientos y modo de ser. Afirmación con la que concordamos. De hecho, salvo un pequeña referencia, hemos premeditadamente postergado hacernos cargo de esta materia, por una razón principal. A saber, porque consideramos que, en este autor, la cuestión de la libertad se desarrolla en relación con los condicionantes del agente moral y no en relación con la composición estructural de los valores morales. En este entendido, queremos presentar por qué la libertad –como condición de posibilidad del juicio ético– supone la madurez psicológica –como con-

³² Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 104.

³³ Cf., por ejemplo, *Fundamentación de la ética cristiana*, 190.

³⁴ Cf., por ejemplo, *Ética humana y Moral cristiana*, *Studia Moralia* 15 (1977) 46.

³⁵ *Ética humana y Moral cristiana*, *Studia Moralia* 15 (1977) 46.

dición de posibilidad de un acto adulto—.³⁶ Veamos.

Como se recordará, el punto de partida de la teología moral de este autor era una antropología incompleta y tendente a su plenitud.³⁷ Una noción, en donde la composición formal del acto moral era un anhelo de autorrealización, en clave de humanidad. Pues bien, en esta lógica, tiene sentido que la responsabilidad moral, aquella que sostiene la verdadera autonomía (moral), se desarrolle en paralelo con la evolución de la madurez psicológica.³⁸ Porque si, en términos generales, madurar es un proceso de desarrollo humano, que va de menor a mayor autonomía y responsabilidad sobre la propia conducta, grados crecientes de madurez deberán posibilitar niveles mayores de conciencia y autenticidad moral. No de moralidad, necesariamente, porque la madurez de un sujeto no determina la bondad de sus elecciones. Pero sí mayores garantías respecto a la adultez de las opciones que motivan y justifican el comportamiento.

Ahora bien, si hay que dar por descontada la complejidad e, incluso, ambigüedad del término madurez, la necesidad de una criteriología que permita juzgar, evaluar y proponer niveles progresivos de adultez es evidente.³⁹ Aunque no, simplemente, de un marco de referencia psicológico, sino de uno que estructure niveles de desarrollo ético. Porque lo que interesa no es medir el grado de integración de la personalidad –por decirlo de alguna manera–, sino la capacidad para tomar decisiones de manera libre y responsable, o sea, como un adulto (moralmente) y no como un niño (pseudomoralmente). Para López Azpitarte, esto son las categorías éticas de la *autonomía, autenticidad y responsabilidad*.

Por autonomía debe entenderse el ejercicio adulto de la *libertad de elección*. La humanidad y la persona humana se desenvuelven a partir de estadios autoritarios o infantiles, en donde se asientan las bases del desarrollo personal y comunitario. La autoridad, el padre, impone su potestad sobre sujetos incapaces

³⁶ Esta es, quizá, de las cuestiones más características de su planteamiento. Por ejemplo, M. Vidal, sin por supuesto excluirla, opta por una mirada más fenomenológica y estructural (Cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes I. Moral Fundamental*, 383). J. R. FLECHA, la analiza desde una perspectiva más antropológica (cf. J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 1994, 157-162). Sin embargo, T. Mífsud, uno de los autores que más seriamente se ha comprometido en el análisis del desarrollo moral (cf., por ejemplo, *El pensamiento de Jean Piaget sobre la psicología moral*, Limusa, México 1985; *La educación moral: enfoques contemporáneos*, CIDE, Santiago de Chile 1983; *El desarrollo moral según L. Kohlberg*, Estudios Eclesiásticos 55 (1980) 59-88) la entiende en un lugar muy similar: el desarrollo del sentido ético (T. MÍFSUD, *Libres para amar. Moral de discernimiento I*, 186-195).

³⁷ Cf. *Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy*, en AA.VV. *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, PPC, Madrid 2001, 265; *Las drogas: aspectos económicos, culturales y psicológicos*, Proyección 45 (1998) 29.

³⁸ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 95.

³⁹ Cf. C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, DDB, Bilbao 2001, 89-109.

de decidir por sí solos. Incapaces de elegir lo que les conviene, debido a su corta edad y falta de experiencia. El niño se somete y, como parte esencial de su crecimiento, aprende a obedecer, valorando que su sometimiento agrada a la autoridad que se lo demanda. De aquí, poco a poco, deberá ser capaz de distinguir entre la validez de lo exigido y la significación afectiva de la autoridad.⁴⁰ Se espera que, como adulto, no se someta para obtener mayor valoración o acogida, sino por la calidad del proyecto de humanización ofrecido.

Por autenticidad debe entenderse el ejercicio consciente del comportamiento moral. O, al revés, que debe catalogarse como pseudomoral a una moralidad fundamentada en motivaciones inconscientes. Una en donde sean las motivaciones negativas las que orienten o, incluso, dirijan el comportamiento. Esas motivaciones que, inconfesadas hasta para nosotros mismos, nutren al actuar moral de unos fundamentos llenos de ambigüedad:

«Así, el instinto de conquista y dominación llega a encontrar una salida airosa cuando se lo oculta bajo el nombre de celo apostólico. La pasividad de quien no tiene apenas dinamismo o siente miedo de su responsabilidad se encubre con el rostro de la obediencia, como camino más seguro para la toma de las propias decisiones.»⁴²

Con todo, no debe entenderse que se esté sugiriendo una moral de la perfección psicológica.⁴³ La pseudo-autonomía es pseudomoral no por la presencia de unas motivaciones infantiles, torpes o contradictorias, sino por la inconsciencia de su ambigüedad.⁴⁴ En ella el sujeto actúa, busca el bien, hace lo bueno, pero no lo motivan ni el bien ni la práctica de lo bueno, sino buscarse a sí mismo.⁴⁵ Protegerse, ocultarse, competir... lo que sea, pero el bien no es buscado por su bondad, sino por el beneficio personal que produce.⁴⁶ Por eso, como decimos, la madurez no se obtiene con la desaparición de estas tendencias, sino con el advenimiento de la autenticidad y la verdadera autonomía: actuar con conciencia de las verdaderas motivaciones, y que el comportamiento responda a estas verdaderas motivaciones.⁴⁷ Que la obediencia a una norma o al imperativo

⁴⁰ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 106 y 98-100.

⁴¹ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 110.

⁴² *Fundamentación de la ética cristiana*, 110.

⁴³ Cf. *La pseudo-moral del comportamiento*, *Proyección* 23 (1976) 178; *Fundamentación de la ética cristiana*, 121.

⁴⁴ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 111.

⁴⁵ Cf. *De la obediencia a la transgresión*, *Razón y Fe* 233 (1996) 58.

⁴⁶ Cf. *Amor, Sexualidad y Matrimonio*, 80.

⁴⁷ Cf. *La pseudo-moral del comportamiento*, *Proyección* 23 (1976) 177; J. A. GARCÍA-MONGE, *Treinta palabras para la madurez*, DDB, Bilbao 1997, 210.

de los valores expresen la adhesión de un adulto al proyecto de humanización de la Iglesia o la sociedad. La fidelidad responsable de quien se entrega, porque quiere realizar, de verdad, lo que se le propone.⁴⁸ Y no, en cambio, el sometimiento pueril de uno que, renunciando a crecer, obedece por la autoridad del que lo manda o, peor aún, simplemente por que está mandado⁴⁹:

«Por eso, como decíamos, en principio, no es suficiente atenerse a la ley, como norma suprema y definitiva de conducta... La insistencia en el cumplimiento de la ley puede servir sólo para mantener la conciencia tranquila y autosatisfecha con una obediencia infantil, para arrojar en el olvido lo que no concuerde con tales exigencias, pero la vida, entonces, no debería adjetivarse como humana ni cristiana.»⁵⁰

Responsabilidad, por otra parte, es la consecuencia del comportamiento autónomo. A saber, el individuo se compromete a buscar y acoger las mejores vías de humanización.⁵¹ Su libertad y, sobre todo, su felicidad se le van en ello. Porque obedecer a lo mandado como un adulto, supone adherir a una bondad reconocida como tal. A una bondad razonable, atractiva y posible. Que no exige la sumisión de la razón, sino la razonable sumisión de la voluntad. Dos cosas bien distintas. Porque la primera no pide al individuo, sino justamente lo contrario: que renuncie a ser un individuo adulto, permaneciendo siempre como un niño.⁵² La segunda, en cambio, quiere al hombre entero, y lo quiere de verdad. Es mucho más exigente. Porque no se satisface con un niño que ha renunciado a pensar, sino con un adulto que compromete autónomamente lo que es, en el acto de darse a sí mismo.

En el adulto, la obediencia a la ética normativa es consecuencia de su búsqueda del bien. Es un modo particular y privilegiado de adherir a un proyecto de humanización: a un cuerpo de valores. Es un acto moral, porque la obediencia es premeditada identificación con una concreta racionalidad. Es identificación con Dios, porque la racionalidad, como expresión y anhelo de bondad, es manifestación innegable de la voluntad (bondadosa) de Dios.⁵³

⁴⁸ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 112.

⁴⁹ Cf., por ejemplo, *La pseudo-moral del comportamiento*, *Proyección* 23 (1976) 170.

⁵⁰ *La pseudo-moral del comportamiento*, *Proyección* 23 (1976) 178.

⁵¹ Cf. *La pseudo-moral del comportamiento*, *Proyección* 23 (1976) 177.

⁵² Cf., por ejemplo, *Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy*, en AA.VV, *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, 267.

⁵³ Cf. *Ética humana y Moral cristiana*, *Studia Moralia* 15 (1977) 44s.

Con todo, es claro que esta búsqueda responsable de lo bueno no suprime ni la tensiones ni, por supuesto, el error. El adulto no está eximido de buscarse a sí mismo, de engañarse e, incluso, de traicionar sus opciones y certezas. Pero no hay más alternativa, porque la moral infantil no lo es.⁵⁴

Como contrapartida, López Azpitarte es reiterativo en destacar que el estado de adultez del sujeto contemporáneo exige que la moral, sus condiciones e imperativos le sean presentados de modo racional y adulto. Si las normas morales son racionales, porque expresan la formulación de criterios de bondad, los cristianos tienen derecho a saber cuáles son.⁵⁵ Tienen derecho a que la imposición de las normas sea en virtud de la racionalidad de bien que las ha originado. No se puede obligar a un adulto a obedecer aquello que no entiende, porque para asentir debe estar convencido de ello. Debe conocer y querer adherir a unos valores que merezcan la subordinación de sus deseos y voluntad.⁵⁶

«A nadie se le puede obligar a la aceptación de una norma obligatoria sin un convencimiento interno de que así debe actuar para su propio bien y para agradar a Dios, en el caso de los creyentes. Es el mayor desafío que se plantea a los educadores en el mundo actual: saber dar razón y justificar aquellos valores que ofrezcan. Si hay que estar "dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación" (1 Pe 3, 15), con mayor motivo aun tenemos que estar preparados para justificar una determinada conducta que, si es válida y buena para la persona, no puede serlo simplemente por el hecho de estar mandada.»⁵⁷

5. La ética cristiana como transformación de lo ético: la especificidad del horizonte cristiano

López Azpitarte está interesado en la formación de un sujeto responsable de sus actos y consciente de sus deberes y derechos. En particular del deber/derecho de actuar y ser tratado como un adulto. De dar razón de su actuar, a través de la concreción (razonada) de los valores que subordinan su comportamiento, y de su derecho a conocer las razones de toda subordinación o sometimiento. Tiene en mente al hombre y a la mujer contemporáneos. A la comunidad humana que ha experimentado y protagonizado los cambios cientí-

⁵⁴ Cf. *Ética humana y Moral cristiana*, Studia Moralia 15 (1977) 45.

⁵⁵ Cf., por ejemplo, *Fundamentación de la ética cristiana*, 106.

⁵⁶ Cf., por ejemplo, *Fundamentación de la ética cristiana*, 114; *Ética humana y Moral cristiana*, Studia Moralia 15 (1977) 45; *Ética y Vida*, 44.

⁵⁷ *Amor, sexualidad y matrimonio*, 15s.

ficos, culturales y eclesiales que caracterizan la modernidad.⁵⁸ *Situación actual, necesidad de renovación, el peligro del legalismo...* son tópicos característicos de su desarrollo e ilustran el lugar epistemológico en el que quiere conscientemente ubicarse.⁵⁹ El hombre moderno, en este sentido, representa el objeto y el paradigma de su reflexión. A él hay que formar y de él se espera que, a partir de los criterios modernos de personalización, actúe en consecuencia. No es una mirada ingenua, que da como bueno todo lo moderno, sino la proposición de una asunción exigente de lo mejor de la modernidad: su conocimiento y valoración del sujeto. Por tanto, una mirada que acepta la dificultad de todo proceso de maduración, pero sin dejar de reconocer que el hombre moderno se ha ganado el derecho a que se le respeten su responsabilidad y autonomía. Una mirada adulta, que reclama la adultez que, por la ciencia, el desarrollo y la experiencia acumulada, somos hoy capaces de reconocer y posibilitar. Esta es la aspiración más auténtica del hombre moderno. Aquí están, paradigmáticamente contenidos, sus derechos y deberes de humanidad.

Es obvio, por esto, que el cristiano, sujeto de la modernidad e hijo del Concilio Vaticano II —en este preciso sentido—, posea las mismas obligaciones y deberes de los hombres y mujeres de su tiempo. Y que, más aún, se le exija adecuar la novedad del Evangelio a las exigencias y modos del tiempo presente.⁶⁰ Por supuesto, no de una *adaptación* reductiva ni de la aplicación de unas nuevas nociones de fe, Iglesia o vida cristiana, que habrían aparecido con la filosofía y la ciencia modernas. Ni, mucho menos, de negar que la fe sea el fundamento de la *moral cristiana*. O que, respecto de ella, constituya *sólo unos criterios fundamentales* —en los términos de la crítica que recibe de A. Fernández—. ⁶¹ Muy por el contrario, se trata de la fidelidad a la acción del Espíritu, en los términos del Concilio.⁶² De contemplar su modo de ser, a partir de las categorías del tiempo presente, para poder conceptualizar la particularidad del ideal evangélico, en estas mismas claves y categorías. Y es que, constituye un deber el que determinen nuestra comprensión del misterio revelado, el estado actual del conocimiento del hombre, de la Escritura, del dogma y la teología. Sólo de este modo se es fiel al *plan de la revelación* (DV 2).

⁵⁸ La discusión en torno a los límites de la modernidad está del todo fuera de nuestro interés y competencia. Sólo queremos contextualizar el ámbito que da sentido a la reflexión de este autor. Entendemos, por modernidad, a los movimientos filosóficos suscitados con y a continuación de Nietzsche (cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico III. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona 1988, 379-951).

⁵⁹ Cf., por ejemplo, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, 5-42.

⁶⁰ Cf. GS 3 (DH 4303).

⁶¹ Cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral I. Moral Fundamental*, Aldecoa, Burgos 1992, 383.

⁶² Cf. LG 9 (DH 4123).

Pues bien, este autor considera que la manera más apropiada de comprender y, consecuentemente de presentar, hoy, el significado específico de la ética evangélica, es tematizarla como un plus de sentido y de humanización. El mensaje evangélico ha supuesto una novedad indiscutible en la comprensión que la humanidad tiene de sí misma. Pero esta novedad no ha alterado el modo en el que Dios se revela a los hombres. Jesucristo es, del todo, una novedad. Pero novedad, porque en él acontece la sobreabundancia del modo en el que Dios se da a la humanidad, es decir, se hace humanidad, y no por establecer un lenguaje *a, para o supra* humano. Por eso establece una *nueva ley* que lleva a la *antigua* a su plenitud. Ley que, en cuanto sujeta al seguimiento, como a su condición de posibilidad y modo de ser, constituye, como siempre, un imperativo de Dios a la razón.⁶³ A saber, la obligación de someter el juicio de la razón personal a la racionalidad sobreabundante del mensaje de Jesús y la obligación de actuar como adulto ante el imperativo de la ley de Dios.⁶⁴

En este sentido, la particularidad de la *Buena Nueva* estará en la configuración de un *ethos* evangélico. De un nuevo modo de ser ante Dios, que traerá consigo algunos comportamientos novedosos, eventualmente, pero que, en primer lugar, supondría un cambio en la fundamentación del juicio moral. En el porqué debe hacerse aquello que se ha juzgado razonable y obligatorio. Como se ve, no está en discusión si la *moral cristiana* se sostiene en la fe. *La moral cristiana* es la estructuración normativa y axiológica de aquellos que tienen fe, en cuanto que actúan motivados por ella. Una tautología. La cuestión es determinar cuál es la *dimensión* religiosa de la ética, a partir y en relación con el acontecimiento (histórico) de Cristo. Y, en consecuencia, tampoco de discutir si el Nuevo Testamento contiene o no *preceptos nuevos que vinculen la conciencia del creyente con Jesucristo*, sino de determinar si estos preceptos son razonables o no.

La *ética cristiana*, como epistemología de una bondad trascendente, constituye la apertura de la racionalidad histórico-temporal de la bondad, a un nuevo marco valorativo: una nueva racionalidad. Un nuevo *ethos* del comportamiento humano que, en cuanto ético, es de suyo universalizable. Pero que, en cuanto cristiano, supone el advenimiento de una nueva lógica fundamental: la lógica del Reino de Dios. Todos los hombres están llamados a ella. Todos son de suyo *capaces* de recibir semejante don. Esto expresa la catolicidad de la Iglesia.⁶⁵ No todos la tienen, valoran ni aceptan. Pero semejante diversidad al nivel de la fe, no origina una disparidad en la comprensión de lo humano: de aquello que

⁶³ Cf. *Decisiones de conciencia en un mundo tecnificado*, *Moralia* 10 (1988) 86.

⁶⁴ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 279; 281 y 285.

⁶⁵ Cf. LG 13 (DH 4134).

constituye una razonable realización de la humanidad, lo bueno, lo éticamente correcto.⁶⁶ Es más, habría que decir con K. Demmer, que la universalidad de la experiencia ética constituye la condición de posibilidad de la reflexión teológico-moral y, por ende, de la *ética cristiana*.⁶⁷

En otras palabras, ¿la Escritura no es fuente de ninguna especificidad ética para López Azpitarte? A su juicio, ¿el comportamiento cristiano se homologa a cualquier otro, haciendo de la ética evangélica una cuestión meramente referida a las motivaciones subjetivas del agente? No, con claridad. La especificidad de la ética bíblica no acontece en la verificación de un cuerpo normativo único o exclusivo. Uno poseedor de, al menos, algunas normas que sólo se dan en los ambientes manifiestamente confesionales. Y, por lo mismo, mucho menos por la existencia de normas que sólo los cristianos están en condiciones de cumplir. Si la ética bíblica revela la voluntad creacional (natural) de Dios y, en este sentido, el contenido de lo propiamente humano (el *humanum* o la ley natural), entonces, lo específicamente cristiano tiene que estar en la racionalidad que lo da a luz. En la intencionalidad en donde se justifica y adquiere sentido. El punto, como este autor constata, está en la correcta valoración del término intencionalidad. Porque intencional, en este contexto, no es ni subjetivo ni tangencial al contenido. Es todo el contenido de la norma, puesto que el cristiano no se obliga al ejercicio del bien (sólo) porque sea bueno. Hace el bien porque, a partir de la Escritura y en el contexto de la tradición de la Iglesia, ha reconocido/aprendido que esa es la correcta manera de amar a su Dios.⁶⁸ De serle fiel, de proclamar la *Buena Noticia*, de construir el Reino y, sin duda, de ser feliz.

La *Buena Nueva* es fuente de una especificidad respecto de la manera como el sujeto conoce los valores y determina el bien-que-debe-ser-hecho. De hecho, transforma lo que podríamos llamar su constitución ética, por estar referida a las razones y motivaciones que hacen posible el reconocimiento y elección de lo bueno. Pues bien, ¿qué ocurre en el individuo por la presencia/efecto de la experiencia religiosa?

J. L. Mackie, en su *Ética*, afirma que una solución razonable a la pregunta por el conocimiento de las verdades trascendentes, es insistir en la revelación

⁶⁶ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 291.

⁶⁷ La teología moral "prende lo spunto dal fatto incontestabile dell'esperienza morale universale. Presuppone in ogni uomo -sia credente sia non-credente- la competenza di formulare giudizi valutativi morali e di agire in base a questa competenza in maniera responsabile, imputabile sotto il binomio del merito o della colpa" (K. DEMMER, *Christi Vestigia Sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 19902, 15).

⁶⁸ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 298s.

como su condición de posibilidad.⁶⁹ Una afirmación obvia para la teología, pero que nos permite situar la cuestión, porque Mackie la entiende como explicitación de una de las fronteras de la pregunta ética.⁷⁰ En otras palabras, que le parece razonable plantearse la aparición de las dimensiones no-rationales de lo ético, al preguntarse por la estructura y fundamentación racional de lo recto e incorrecto. Y es que, si al insistir en la naturaleza racional de los contenidos de la revelación (moral), no se evita la problemática de su condición supra-racional, se refuerza la idea de que esta pregunta debe responderse en relación con el modo en que lo recto e incorrecto son conocidos y no, de suyo, respecto de la naturaleza de lo ético. Es una posibilidad, y lo deja bien claro. Pero una posibilidad que nos permite afirmar que, cuando López Azpitarte se pregunta por lo específico de una ética de la fe, no está renunciando a la que ha sido su motivación principal: la fundamentación racional de la *ética cristiana*.

En consecuencia, retomando la cuestión planteada, si damos por sentado que el hombre conoce la revelación en cuanto que razonable, es evidente que el núcleo estará en preguntarse cómo conoce que lo conocido (lo razonable) proviene de Dios. Y es que, sólo en la medida en que conozca a lo Divino como tal, lo bueno, lo recto y lo humano representarán una experiencia de la trascendencia: un auténtico conocimiento de la voluntad de Dios. Pues bien, como hemos dicho, López Azpitarte enfrenta la cuestión desde las dimensiones afectivas del conocimiento religioso. Para él, la revelación, porque ha generado un nuevo *éthos*, no se asienta en sí misma, sino en la manifestación personal del mismo Dios. Esta es la experiencia del *joven rico* y la causa del drama de su vida. Porque el conocimiento de la *verdad* no acontece en la comprensión de su racionalidad, sino en el encuentro con *aquel* que la proclama, precisamente, como *verdad*. No deja, por esto, de ser razonable ni, mucho menos, humanizadora. Pero su racionalidad se hace función de esta experiencia de encuentro. Lo humano no pierde en nada su carácter de universal: su condición de conocible por cualquiera que busque razonablemente la verdad. Pero, en / por la experiencia de la fe, ha dejado de ser la confirmación de aquello que humaniza (razonable), para constituirse en el fruto de la conversión. Y, en este sentido, en materia y experiencia de discernimiento.

«La vida cristiana será entonces un auténtico humanismo sobrenatural. Su dimensión escatológica le impide una visión demasiado temporal e inmediata, pues el futuro último del ser humano encierra una trascendencia definitiva. Y si este lado más oculto relativiza de alguna forma la construcción y perfeccionamiento de la realidad

⁶⁹ Cf. J. L. MACKIE, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa, Barcelona 2000, 263s.

⁷⁰ Cf. J. L. MACKIE, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, 11s.

terrestre y de los valores actuales, despierta, por otra, las exigencias más profundas de un amor que se entrega con totalidad a las tareas y necesidades de este mundo. El evangelio no absorbe los valores naturales en la trascendencia de lo escatológico, ni tampoco se pierde en la inmanencia de un proceso puramente histórico y actual... Por la fe, la ética recibe la energía creadora de un amor sobrenatural, que radicaliza con más fuerza las exigencias de cualquier ética humana.»⁷¹

Por esto, aunque vivir *como hijos de Dios* es una cuestión de la mejor o de la mayor humanización posible, nunca será el fruto propio del mejor comportamiento posible. La vida en fidelidad a Dios sólo puede ser fruto de la presencia, cercanía, invitación y acción del mismo Dios. Y, en este sentido, sólo conocible en la experiencia de un discernimiento referido a lo que Dios quiere para el hombre. Un conocimiento de lo bueno, como bondad querida por Dios. Pero que, en cuanto manifestación del amor de Dios, sólo es conocible en y gracias al encuentro con el mismo Dios. En los términos de Ignacio de Loyola, como una experiencia de aquello que *en el ánimo se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas.*⁷²

La consecuencia, casi inevitable, del discernimiento, como experiencia del Dios que quiere lo bueno-para-el-hombre (lo humanizador), es una doble constatación. Por una parte, que este conocimiento es fruto de la transformación de la condición humana, por la gracia. El hombre nuevo o el efecto de la *nueva creación*, en los términos paulinos. Y, por otra, que el paradigma de la *ética cristiana* no puede ser sino la más auténtica ética bíblica. La ética de la acción de la gracia y de la libertad mayor que la ley.⁷³ La ética de la intimidad creciente con Dios y de la transformación de todo posible imperativo, en la pregunta amorosa de un Dios que invita, antes que nada, a estar con él para poder seguirlo.

«Dicho de otra manera, el radicalismo evangélico no exige estar en el cuadro de honor o sacar buena nota en conducta, como los niños en el colegio. Lo que nos pide es una orientación de signo diferente, en la que, más allá del propio perfeccionismo, se busque con empeño la entrega radical a Dios para quererlo sobre todas las cosas,

⁷¹ *Fundamentación de la ética cristiana*, 303.

⁷² Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1962, n. 316.

⁷³ Cf. *Fundamentación de la ética cristiana*, 316.

incluso desde las propias incoherencias y limitaciones. Abrirse a esta experiencia es cambiar radicalmente el centro de interés y preocupación. No es la búsqueda del propio esteticismo virtuoso, que se autosatisface en la perfección conseguida, sino que encuentra en Dios su objetivo primario.»⁷⁴

6. Conclusión

¿Qué puede concluirse de todo esto? ¿Qué distingue a E. López Azpitarte de los demás autores posconciliares? Sin duda, no su fiel acogida del Concilio ni su deseo de sistematizarlo en una propuesta teológico-moral acorde al tiempo presente. La característica distintiva del período. En nuestra opinión, hay que preguntarse por el modo en que ha enfrentado la fundamentación de la auténtica *ética cristiana*, como imperativo conciliar, para comprender sus notas más distintivas. Nuestra presentación ha oscilado entre lo ético, como dimensión privativa de la razón, y lo cristiano, como marco de referencia intencional del acto de la razón. Pues bien, en la aparición del *valor de humanidad*, como llamado y obligación de humanización, es decir, como vínculo entre estas dos dimensiones constitutivas del acto moral, está su aporte principal para nosotros.

Rahner y Fuchs están en la raíz de esta concepción de los *valores como valores de humanización*. Pero López Azpitarte no se detiene en la consideración de las dimensiones trascendentales del valor. Asume la reflexión de estos autores, como acoge, entre otros, las de Zalba, Kohlberg y Martelet. Su cuestión distintiva está en la pregunta por la configuración de la conducta adecuada, en unas circunstancias específicas. Una preocupación mucho más pastoral que especulativa. El *valor de humanidad* tiene una consistencia trascendental porque vincula al individuo con la bondad y la verdad que sostienen toda su existencia. Por eso surge de lo inmaterial, mueve los afectos e inspira la búsqueda del bien: la génesis de humanidad. Pero no está aquí su dedicación principal, sino en el hecho que el valor configura la pregunta por la mayor humanización posible, en las circunstancias actuales de la humanidad. Porque el valor habla del bien, pero el bien (moral) es siempre una conducta razonable, humana y posible.

¿Pero, entonces –como le reprochan sus críticos–, se trata de una noción del bien en donde lo bueno (el bien-que-debe-ser-hecho), en cuanto acto y objeto de la razón, no está subordinado a la voluntad creacional de Dios, sino al revés? No, con toda claridad. En López Azpitarte, el valor moral es llamada del bien al corazón del hombre. Es la apertura y la dependencia de lo humano a la

⁷⁴ *Cuestiones morales pendientes en la Iglesia de hoy*, en AA.VV, *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, 280s.

manifestación, siempre previa y siempre incontrolable, de la bondad que llama a mayores grados de humanización. Por esto no es posible afirmar que su noción del juicio moral sea la atestación autorreferente del sujeto. En su lógica, el acto moral es apertura del individuo a la voluntad de Dios presente en la creación y en la razón, porque sitúa al individuo en subordinación a un imperativo que es mayor que el acto de su razón y mayor que él: ante el deber de atenerse a todo aquello que genere mayor humanización. Aquí está el núcleo de su propuesta y el porqué insiste en afirmar que no hay otra manera de entender tanto la auténtica autorrealización de la persona humana, como la radical dependencia del juicio práctico de la conciencia al reconocimiento de la voluntad creacional de Dios.

Para López Azpitarte, la humanidad es una voluntad de bien, ejercida en la racionalidad de un bien razonable. Un anhelo, una búsqueda que no puede sino dar a luz más y mejor humanidad.