

50 AÑOS DE TEOLOGÍA MORAL

Eduardo López Azpitarte

1. Introducción

El aniversario de la revista *Proyección* es un tiempo suficientemente largo y significativo para comprender los cambios y la evolución operados en los distintos campos de la reflexión teológica. Me atrevería a decir, incluso, que este período tiene mayor relevancia para el estudio de la moral. Sin negar los diferentes procesos que hayan podido darse en otras asignaturas, como se constata en este mismo número, la ética cristiana ha experimentado una crisis mayor en estos años transcurridos.

Sería una ingenuidad resumir lo que ha supuesto este período en todos los ámbitos de la reflexión ética, donde los problemas sociales y bioéticos, por ejemplo, han tenido un desarrollo espectacular. Por ello, me voy a reducir, con la mayor brevedad posible, a presentar una síntesis de los temas que han afectado a la moral fundamental durante esta época pasada. Aunque pueda parecer, a primera vista, que se trata de temas más abstractos y especulativos, las soluciones concretas que se adopten van a depender de estos presupuestos fundamentales que hoy se discuten.

2. La época de los manuales clásicos

La revista nació cuando la única moral que, por entonces, se enseñaba tenía como objetivo preparar a los sacerdotes para el sacramento de la confesión. Una orientación marcada, sobre todo, para que el ministro conociera con la mayor exactitud posible la existencia y gravedad de los posibles pecados que pudieran cometerse. Aunque no había sido la única presentación en la historia, no cabe duda que prevaleció sobre las otras que encerraban un contenido más espiritual o una justificación más científica y académica.

La historia demuestra que, con el comienzo de la penitencia privada en la Iglesia, se confeccionaron los primeros *Libros penitenciales*¹ como ayuda al confesor para cumplir con las exigencias de este ministerio. Se trataba de ofrecer un catálogo más o menos amplio de pecados, con la correspondiente penitencia que

¹ Cf. P. GALTIER, *Les origines de la pénitence irlandaise*, *Revue Sciences Religieuses*, 42 (1954) 58-85 y 204-225; C. VOGEL, *Les "libri poenitentiales"*, Brepol, Turnhout 1978; F. BEZLER, *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du Haut Moyen Âge*, Münster 1994; H. CONNOLLY, *The Irish Penitentials and the Significance for the Sacrament of Penance today*, Dublin 1995.

habría de imponerse en función de la gravedad e importancia de la falta cometida. A partir del siglo XIII y XIV, con la predicación de las nuevas órdenes mendicantes y el precepto de la confesión anual, impuesto por el Concilio Lateranense (1215), se sintió la urgencia de reformar estos libros manuales para tener en cuenta también las nuevas leyes eclesiásticas emanadas de los decretos conciliares y documentos pontificios. Así nacieron las llamadas *Sumas de confesores*², en las cuales, además de recoger las listas de pecados y su tarifa penitencial, se añadieron con frecuencia algunos cuantos principios fundamentales. Su función seguía siendo la misma: la mera ayuda a los sacerdotes para que puedan estar informados de todo lo perteneciente a sus obligaciones.

Sin embargo, no parece que el clero alcanzara siempre un nivel mínimo de conocimientos teológicos y morales para el cumplimiento de su ministerio. El hecho era demasiado evidente como para que los Padres conciliares, reunidos en Trento, no sintiesen la urgencia de una formación pastoral mayor para la administración del sacramento de la penitencia. La moral especulativa fue perdiendo vigencia, pues lo que más interesaba era la formación de los sacerdotes. Con *Las Instituciones morales*³, se intentó superar esa enorme deficiencia. En este sentido, los libros de texto que aún se utilizaban en la década de los 50 eran herederos legítimos de una tradición que se había hecho prioritaria en la enseñanza de la moral.

3. Los límites de una moral casuística

No se trata de analizar, desde la perspectiva que ahora tenemos, los esquemas de otros tiempos pasados. Pero sí hay que reconocer que semejante orientación no dejaba satisfechos a muchos de los que, por entonces, estudiábamos la teología moral. Lo menos que puede decirse es que la dimensión cristiana y evangélica quedaba por completo ausente. Si se utilizaba un texto de la Escritura era con la intención de probar, con el respaldo de la palabra de Dios, un comportamiento concreto que se juzgaba pecaminoso. No sería exagerado afirmar, como algunas veces he dicho, que la moral –muy alejada de la espiritualidad y del evangelio– se había convertido en un verdadero *pecatómetro* para señalar, con una exactitud precisa, cuándo un comportamiento debía considerarse lícito o inadmisible.

² Ver el interesante artículo de L. VEREECKE, *La réforme de l'église au Concile de Vienne*, en la obra del mismo autor *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori*, Collegium S. Alfonsi, Roma 1986, 57-108. También, P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge*, Nauwelaerts, Louvain 1962.

³ Cf. M. ZALBA, *Quid Concilium tridentinum contulerit ad theologiam moralem promovendam*, *Periodica*, 52 (1963) 419-457; L. VEREECKE, *Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*, en o. c. (n. 2), 495-508.

Hay que reconocer honestamente que la mera lectura de las obligaciones impuestas por los manuales provocaba sentimientos de rechazo y agresividad. Además de la buena voluntad, se necesitaba una cierta dosis de humor cuando se leía en los libros de texto, al hablar por ejemplo del ayuno eucarístico antes de comulgar, que no se quebrantaba al comerse las uñas de los dedos, tragarse el resto de comida que pudiera quedar entre los dientes, ingerir huesos de fruta limpios, hilos de seda o de lana, o sumir alguna gota de sangre que manara de las encías⁴. O cómo se podía cumplir con el precepto dominical, asistiendo a las diferentes partes de la Misa, aunque fuera en lugares distintos. Recuerdo todavía que uno de los entretenimientos, para hacer más llevadero el estudio, consistía en imaginar el número mayor de pecados graves que podría cometerse con un solo acto.

Por otra parte, toda la preocupación ética estaba centrada sobre el valor prioritario de la ley. Cualquier conducta tendría que estar regulada por sus exigencias para evitar el subjetivismo de quien no quisiera sentirse regulado por ellas. Su valor, aplicación o interpretaciones quedaban en manos de la autoridad. La docilidad y obediencia a lo que estaba mandado era el valor prioritario. Mucho más que las razones aportadas, la justificación de cualquier norma estaba garantizada por la fuerza de quien lo ordena. La palabra de Dios, interpretada muchas veces sin mayor rigor exegético, y, sobre todo, el magisterio de la Iglesia eran suficientes para una aceptación que no pedía mayores justificaciones. Eran momentos en los que las frecuentes alocuciones de Pío XII, sobre los diferentes problemas éticos, ofrecían la respuesta adecuada, sin que nadie se atreviera a discutir sus enseñanzas.

Con estas premisas, el rostro de la moral no resultaba demasiado atractivo y seductor. Para una mayoría de personas aparecía como un conjunto de leyes, preceptos, mandatos, prohibiciones, normas, exigencias, obligaciones..., que pesaba, a veces como una carga insoportable, pero que no había más remedio que aceptar para no romper la amistad con Dios, ni provocar sentimientos de culpabilidad. El peso de la ley era excesivo como para vivir con alegría las exigencias humanas y cristianas. Me impresionó el recuerdo que aún le quedaba a una persona adulta de sus años infantiles. Solía repetirle con frecuencia a su madre: «Mamá, yo soy muy buena, pero no soy feliz». La confesión no deja de ser dramática, ya que no existía otra alternativa que el sacrificio, la renuncia, la privación, el fastidio para conseguir una conducta buena y honrada, o buscar la felicidad por otros caminos que terminaban despertando la intranquilidad y el remordimiento interior.

⁴ Para que nadie crea que exagero, cf. A. ARREGUI-M. ZALBA, *Compendio de Teología Moral*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1958, 491.

4. *El peligro de una moral autoritaria*

Es comprensible que, hace ya mucho tiempo, Pascal se atreviera a escribir una frase que muchos podrían repetir en las circunstancias pasadas e, incluso, en las actuales: «Tú, Señor, puedes pedirnos que te amemos, pero tú no puedes pedir que amemos la moral». Es una confesión explícita del malestar y rechazo que provoca en el psiquismo la experiencia de la obligación que se impone, de la ley que coarta nuestra autonomía, de la culpabilidad que destroza la alegría del vivir.

Desde pequeños se enseñaba con toda exactitud –lo mismo que hacían los libros de texto– cómo debía ser nuestro comportamiento, pero apenas si se preocupaban en dar una explicación razonable de por qué hay que actuar de esa manera. En el fondo, quedaba siempre una motivación oculta, pero muy eficaz: era una condición indispensable para obtener el cariño insustituible de nuestros padres, la estima y el aprecio de las personas que nos rodeaban y, sobre todo, la amistad con Dios que, como creyentes, resultaba aún más importantes.

No existe exageración si se afirma que la moral de aquel tiempo se basaba en una estructura autoritaria que, como explica muy bien Fromm, se fundamenta en que sus determinaciones e imperativos no nacen por un juicio de valor sobre la conducta, por un convencimiento racional de que así hay que comportarse, sino por ser simplemente mandatos de la autoridad⁵. Su fuerza radica en las emociones de temor y admiración que despierta, no en el análisis motivado de sus contenidos. La buena conciencia se tiene por el mero hecho de haber obedecido a la autoridad, lo cual produce un sentimiento benéfico de seguridad y bienestar, al recibir su aprobación. Häring no dudó en afirmar que en la Iglesia ha existido con frecuencia una «neurosis de paternalismo»⁶.

En cualquier caso, lo menos que puede decirse es que la ética cristiana estaba muy alejada de aquella recomendación de san Juan: «No cabe temor en el amor; antes bien, el amor pleno expulsa el temor, porque el temor entrafña castigo; quien teme no ha alcanzado la plenitud en el amor» (1 Jn 4,18). Y mucho tiempo después, santo Tomás confirmaba esta misma orientación: «Así pues,

⁵ Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Martínez de Murguía, Madrid 1977³, y especialmente el análisis sobre la conciencia autoritaria en *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1971⁷, 157-172; M. ROVALETTI, *Conciencia y autoridad en el pensamiento de Erich Fromm*, *Revista Internacional de Sociología* 44 (1986) 547-561; M^a. J. GARCÍA COLLADO, *Falseamiento de la libertad y la obediencia*, *Sal Terrae* 78 (1990) 301-309; P. VALADIER, *La autoridad en Moral*, *Selecciones de Teología* 33 (1994) 193-200; E. LÓPEZ AZPITARTE, *La conciencia: entre el legalismo y la creatividad*, *Revista Agustiniiana* 40 (1999) 447-477 y *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, *Sal Terrae*, Santander 2003, cap. 5.

⁶ B. HÄRING, *La ética teológica ante el III milenio del cristianismo*, en AA.VV., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 19.

quien actúa espontáneamente actúa con libertad, pero el que recibe su impulso de otro no obra libremente. Por tanto, el que evita el mal no por ser un mal, sino por estar mandado, no es libre; pero quien lo evita por ser un mal, ese es libre»⁷.

5. Las consecuencias de un legalismo

No es extraño que en un ambiente, donde la ley ocupaba el centro de todas las preocupaciones éticas, el legalismo resultara asfixiante. Era el criterio más seguro para no caer en un subjetivismo peligroso. La conciencia solo tenía que someterse a tales exigencias legales, pues era la norma orientadora por excelencia. La teoría de las leyes puramente penales es un síntoma inequívoco de este predominio legal y de la multiplicación alarmante de las obligaciones jurídicas. Sus defensores partían de una constatación evidente: el ser humano no puede psicológicamente sentirse obligado por un cúmulo tan enorme de leyes que pesan sobre su conciencia. Sería imposible el cumplimiento de todas ellas, pues terminaría rompiendo la paz y tranquilidad interior por el agobio que produciría semejante tensión.

Por ello se encontró una salida ciertamente ingeniosa. Algunas de estas leyes no pueden obligar en conciencia a su cumplimiento, pero como existen y son de alguna forma obligatorias, sólo obligan a satisfacer la pena que se imponga, en caso de ser cogidos como infractores en la trasgresión. Era una confesión explícita del ahogo experimentado por este legalismo desbordante⁸.

La ética de situación apareció, por tanto, como un grito de protesta contra esta mentalidad. La conciencia no puede nunca quedar sometida a ninguna norma exterior, pues equivaldría a robarle su propia autonomía y dignidad. A ninguna persona se le puede imponer ningún límite en su actuación. El derecho a ejercitarla, de acuerdo con su personal decisión, se convierte, al mismo tiempo, en el criterio único y fundamental de conducta. Aunque no se negara la existencia del valor objetivo, había que dejar un margen amplio a la conciencia para que ella determinara, en último término, si era oportuno aplicarlo en cada situación concreta. La objetividad de los principios abstractos quedaba también fuertemente relativizada en sus aplicaciones particulares. El valor de la ley seguía sin tener mayor importancia, ya que la conciencia es la única que decide sobre la moralidad de su conducta.

La respuesta oficial se repitió con mucha frecuencia, como si fuera la preocupación fundamental en aquellos momentos. Pío XII estuvo especialmen-

⁷ *In epistolam II ad Corinthios*, cap. III, lect. III.

⁸ Así lo explica, por ejemplo, uno de los autores que se utilizaban en aquellos años, J. M. AUBERT, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, 262-267.

te preocupado por estas tendencias en muchos de sus radiomensajes. No se podía defender un sistema que eliminaba, de una forma más o menos radicalizada, los principios objetivos de la ética⁹. El miedo a los errores y desviaciones de la *nueva moral* impedía una mayor comprensión de esta doctrina, aunque no faltaron autores que quisieron extraer de ella aspectos olvidados de la ética tradicional y que merecían ser tenidos en cuenta como elementos enriquecedores¹⁰.

6. *Un malestar que ya estaba presente con anterioridad*

A pesar de la docilidad algo ingenua y descomprometida, la crítica contra estos manuales iba aumentando. La bibliografía de aquel tiempo es un claro testimonio de la conciencia cada vez más generalizada contra semejante orientación¹¹. Pero el malestar que se constataba en aquellos primeros años tenía otras raíces anteriores.

Baste recordar el gran esfuerzo que hizo la escuela de Tubinga para transmitir a la moral toda la riqueza bíblica y patristica, de la que andaba tan necesitada¹². El buen trabajo que se realizó no tuvo un eco excesivo fuera de sus fronteras. Tal vez el autor que mejor contribuyó con posterioridad a que estas ideas se extendiera fue F. Tillmann, con sus dos obras traducidas al castellano en aquel primer período del cincuentenario¹³. El seguimiento de Jesús aparecía como el eje principal de las exigencias cristianas. Un modelo que se alejaba bastante del que se imponía por entonces en la formación de los alumnos.

Los intentos de renovación no se paralizaron. Autores particulares o en grupo continuaron una labor de búsqueda, que posibilitara nuevos aires a una moral que languidecía. Estudios como los de E. Mersch, *Moral y cuerpo místico* (1941) y G. Guilleman, *La primacía de la caridad en Teología moral* (1952), y obras

⁹ Una buena síntesis puede encontrarse en J. FORD-G. KELLY, *Problemas de teología moral contemporánea*, Sal Terrae, Santander 1954, 99-109, donde apuntan con una mentalidad más abierta los temas que se discutían en aquella época.

¹⁰ Así lo hizo desde el principio otro de los autores al que le debemos también mucho en este proceso de renovación: J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Knecht, Frankfurt 1952, y en otras muchas publicaciones posteriores.

¹¹ Como pequeños ejemplos de la crítica realizada, pueden verse: F. PETIT, *La décadence de la morale. Jalons d'histoire*, Supplément 4 (1951) 133-143; B. OLIVIER, *La morale de manuels*, Supplément 6 (1953) 380-400; D. CAPONE, *La morale dei moralisti*, *Seminarium* 23 (1971) 639-659; G. LECLERCQ, *Morale et casuistique*, *Mélanges de Sciences Religieuses*, 34/2 (1977) 254-270; J. M. AUBERT, *Morale et casuistique*, *Recherches de Sciences Religieuses* 68 (1980) 167-204; F. CITTERIO, *Appunti per un capitolo di storia della teologia morale: dal Tridentino al secondo Concilio Vaticano*, *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 495-539.

¹² Un buen estudio sobre su significado en K. H. NEUFELD, *La scuola cattolica di Tubinga*, en G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*, Bolonia 1996, III, 147-158. Su oposición a la moral casuística fue radical: cf. M. ALCALÁ, *La ética de situación y Th. Steinbüchel*, Instituto Luis Vives, Barcelona 1963, 58-64.

¹³ *El maestro llama. Explicación de la moral católica para laicos*, Dinor, Pamplona 1956; y *Elementos de la moral católica*, Dinor, Pamplona 1959. Cf. A. BONANDI, *Modelli di Teologia morale nel ventesimo secolo*, *Teologia* 24 (1999) 109-138.

conjuntas como *Morale chrétien et requêtes contemporaines* (1954) y *Pour un renouveau de la morale* (1964), aunque insistían cada uno en aspectos más determinados, lo que pretendían era darle a la moral otro rostro diferente que resultara bastante más atractivo y seductor. Fue sin duda la obra de B. Häring, *La ley de Cristo* (1954), la que dio un impulso nuevo y definitivo a estos aires renovadores¹⁴, aunque la inercia en las aulas continuaba con los esquemas tradicionales.

Y sobre todo el libro de J. Leclercq, *La enseñanza de la moral católica* (1954), manifestó con toda claridad las quejas y lagunas que muchos otros ya constataban. La lectura de estos manuales era incapaz de provocar un entusiasmo con su lectura, por la ausencia, fundamentalmente, de un talante más evangélico. Era un autor que había tocado muchos temas relacionados con la espiritualidad cristiana. Su sinceridad y crítica, con la que muchos estaban de acuerdo, no encontró ninguna acogida en los ambientes oficiales. Poco después se publicaba un duro artículo de condena en *L'Osservatore Romano*¹⁵ y la obra quedó retirada del público.

7. Las ilusiones frente al Vaticano II

El ambiente estaba preparado por la inquietud que existía. Cuando se conoció la convocatoria del Vaticano II, se esperaba con ilusión que este acontecimiento sirviera como punto de partida para un cambio que urgía. Las primeras impresiones no eran demasiado optimistas. Entre los diferentes esquemas presentados por Roma para su discusión, aparecía uno dedicado a la moral –*De ordine morali*–, pero con el mismo carácter conservador con que estaban redactados los otros. Se buscaba la condena de las nuevas teorías que fomentaban el relativismo, desvirtuaban el sentido del pecado y ponían en peligro la castidad cristiana¹⁶.

Como sucedió también con los otros esquemas preparatorios, este quedó también relegado, ya que su talante no parecía suficiente para una discusión posterior. Tampoco fue sustituido por ningún otro, como se hizo sobre otros temas¹⁷. Sin embargo, quedaron dos capítulos en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, sobre la familia y sobre la ética social, que abren un nuevo camino para la reflexión sobre los problemas morales. La recomendación que deja, como una tarea que queda por delante, se expresa con brevedad en este

¹⁴ La bibliografía sobre este insigne autor es inmensa, Me remito al excelente trabajo de M. VIDAL, *Un renovador de la moral católica. Bernard Häring (1912-1988)*, Perpetuo Socorro, Madrid 1999.

¹⁵ En el número del 2 de febrero de 1956, 3.

¹⁶ Puede verse en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series II. Praeparatoria. Volumen III. Pars I, Vaticano 1969, 24-53.

¹⁷ Los motivos que pudieran explicar este hecho están expuestos por PH. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, *Concilium* n° 75 (1972) 207-217.

pequeño párrafo: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo»¹⁸. La era de los manuales clásicos quedaba definitivamente superada.

Sin embargo, como sucede en estos momentos de cambio, se creó una situación difícil y complicada. Lo anterior ya no era válido para una enseñanza más actualizada, pero tampoco existían en esos momentos las nuevas publicaciones que reflejaran el talante del Concilio. Algún autor reconoció con posterioridad que su deseo de escribir algún texto de moral en aquellos años post-conciliares tuvo que abandonarlo por considerarlo demasiado prematuro¹⁹.

Era la confesión sincera del que poco después sería Prefecto de la Congregación para la Educación Católica: «Después del Concilio, la situación no ha dejado de deteriorarse. La deseada renovación del edificio moral ha constituido el objeto de grandes esfuerzos, pero no se puede realizar en un día. Durante este tiempo grandes sacudidas se han producido»²⁰. Hubo que esperar todavía algún tiempo para que empezaran a editarse las nuevas obras que sustituyeron a los textos anteriores²¹.

8. Las reflexiones surgidas en torno a la *Humanae vitae*

No cabe duda de que la publicación de la encíclica (1968) tuvo un fuerte influjo en los nuevos planteamientos que se comenzaban a realizar. La doctrina tradicional de la Iglesia sobre los métodos anticonceptivos provocaba ciertas dudas en amplios sectores de la Iglesia, por una serie de factores que no vamos ahora a explicar. Los cambios culturales y sociológicos pedían una nueva reflexión para adecuar las exigencias de otros tiempos a las situaciones actuales²². El mismo Pablo VI era consciente de esta dificultad. Aunque retiró la discusión del tema en el aula conciliar, como hizo con el celibato, aumentó la Comisión Pontificia, nombrada ya por Juan XXIII, para que se entregara al estudio y dis-

¹⁸ *Optatam totius*, n° 16. Dos de los mejores moralistas se encargaron enseguida de hacer un comentario: J. FUCHS, *Theologia moralis perficienda. Votum Concilii Vaticani II*, Periódica 55 (1966) 358-363, y B. HÄRING, *Theologia moralis speciali cura perficienda*, Seminarium 6 (1966) 358-363.

¹⁹ Cf. PH. DELHAYE, *Les points forts de la morale à Vatican II*, Studia Moralia 26 (1986) 6.

²⁰ G. M. GARRONE, *Introduction*, en AA. VV., *Enseignement de la morale*, Seminarium 11 (1971) 9.

²¹ La bibliografía sobre las publicaciones, después del Concilio, es muy abundante. Me remito al cap. 9 y 10 de M. VIDAL, *La Teología Moral después del concilio Vaticano II*, en su obra *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 517-572 (con abundante bibliografía).

²² El tema lo había tocado en: *Situación de la doctrina sobre el control de la natalidad*, *Proyección* 14 (1967) 49-55; *Doctrina conciliar sobre la regulación de nacimientos*, *Proyección* 14 (1967) 224-230; *En torno a la Humanae vitae*, *Hechos y Dichos* 45 (1968) 852-858. Puede verse un breve resumen en E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética actual*, Santander, Sal Terrae 2001, 181-192.

cusión de este problema²³. Y en varias ocasiones la animó a que aceleraran sus trabajos para poder dar una respuesta definitiva a las dudas que se habían creado. Los documentos de esta Comisión, que mayoritariamente se inclinaron por un cambio en la doctrina, hicieron creer a muchos que esta posibilidad estaba cercana.

No es extraño, por tanto, que cuando Pablo VI reconoce en su encíclica que no puede aceptar este nuevo planteamiento que le presentan, y reafirma de nuevo la doctrina tradicional, se produjera una cierta tensión en la Iglesia. Es cierto que algunos manifestaron su rechazo y malestar, pero otros muchos, aunque no llegaban a comprender las razones éticas de esta enseñanza, la aceptaron con un espíritu de obediencia al magisterio eclesiástico.

En esta situación difícil y complicada, muchas Conferencias Episcopales quisieron explicar a sus fieles el contenido, valor obligatorio y aplicaciones concretas de esta encíclica. Todas manifestaron su adhesión y animaron a su cumplimiento. Sin embargo, dos aspectos quedaron también subrayados y que, a mi manera de entender, pudieron dar pie a los nuevos planteamientos que empezaron a surgir²⁴.

9. La fundamentación de los valores éticos

El primero hacía referencia a la posibilidad de un disentimiento respetuoso cuando, después de una seria reflexión sobre la doctrina enseñada, el cristiano no llegara al convencimiento sincero sobre los argumentos en que se apoyaba. Con ello se subrayaba la importancia de una explicación ética convincente, que no todos pudieron comprender. Muchos daban por supuesto, sobre todo por las dudas creadas –a las que hizo alusión Pablo VI– que tuviera que considerarse como dato revelado, infalible o definitivo. Nadie podría considerarse infiel a la Iglesia, si una decisión de este tipo era adoptada con toda honradez y seriedad, analizando todos los datos aportados por el magisterio.

El segundo recordaba que el incumplimiento de lo prescrito –la apertura del acto conyugal a la vida– debería valorarse como éticamente negativo, pero no siempre como un auténtico pecado. Cuando el respeto a un valor entra en conflicto con otras obligaciones éticas, que se consideran más importantes y preferentes, ha de considerarse como aceptable, aunque no se cumpla con el ideal propuesto.

²³ El estudio más completo e interesante sobre todas las vicisitudes de la misma sigue siendo el de L. BUELENS-J. GOOTAERS, *Matrimonio católico y anticoncepción*, Península, Barcelona 1969.

²⁴ Sobre este punto publiqué, *La Humanae vitae en las enseñanzas del episcopado*, *Proyección* 16 (1969) 236-248.

No me detengo ahora en los comentarios y explicaciones que se hicieron para que estas consideraciones no fueran mal interpretadas por los fieles. Pero no cabe duda de que era una nueva forma de acercarse a la reflexión ética, promovida, en parte, por autores que empezaban a pensar con otros esquemas; y que fomentó, además, el que se continuara por este camino. Se trataba, en último término, de cómo fundamentar los valores éticos en la vida cristiana²⁵ y cómo aplicar esos valores a las situaciones concretas del creyente.

Los manuales de moral van a sufrir un cambio significativo. Hasta el concilio, el adjetivo que la especificaba como fundamental era porque en ella se recogía los conceptos básicos –ley, actos humanos, conciencia, pecado, etc.– que se utilizarán después en la reflexión sobre los problemas concretas. Desde ahora en adelante, la preocupación se va a desplazar hacia el cómo fundamentar la praxis cristiana, de qué manera se pueden justificar los valores que se ofertan como comunidad cristiana.

Dentro de los muchos y buenos manuales que se han escrito con posterioridad al Concilio, superando el casuismo anterior, no es posible encontrar la uniformidad de la época pasada. Las diferencias, entonces, no afectaban a los planteamientos de fondo, en los que todos coincidían, sino a la valoración algo diversa que podía darse sobre algunos hechos concretos. Ahora, sin embargo, existe una mayor diversidad, en función de los presupuestos anteriores a los que hacía referencia.

10. Hacia una autonomía ética

Es evidente que no podría adjetivarse una moral como cristiana, si no integrara toda la riqueza de la revelación y, sobre todo, la buena noticia de Jesús. El problema que hoy se plantea es cómo conjugar su fundamentación razonable y humana con la apertura a lo sobrenatural. Sin embargo, la insistencia y el énfasis que se ponga en cada uno de estos elementos dan lugar a un doble planteamiento, que se ha convertido en motivo de discusión por sus implicaciones prácticas.

Dentro del catolicismo se ha defendido siempre, contra otras posturas más extremistas, una complementariedad básica entre los datos que nos vienen de la palabra de Dios y los conocimientos de la inteligencia humana. No puede existir un antagonismo entre la fe y la razón. Estábamos, sin embargo, acostumbrados a darle una mayor primacía a la dimensión religiosa. La filosofía no goza-

²⁵ Un resumen de estas discusiones pueden encontrarse en mi libro, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Santander, Sal Terrae 1988. Resumido en *Selecciones de Teología* 29 (1989) 256-268. Como bibliografía posterior puede verse M. VIDAL, *o. c.* (n. 21), 539-549.

ba, en el ámbito teológico, de una entidad específica. Se la consideraba como una *ancilla theologiae*, como servidora y subordinada, cuya función consistía en confirmar los datos de la revelación. Lo importante radicaba en aceptar con docilidad aquello que la Iglesia enseñaba en su magisterio, como la única intérprete para aplicar a la realidad lo revelado por Dios.

En un mundo que se hacía cada vez más secular, la reflexión de los moralistas quiso insistir en que los valores éticos, al margen de que puedan descubrirse en la revelación, han de tener un fundamento razonable, que resulte válido también para los que no participan de nuestra fe. El paso para una ética autónoma quedaba abierto. Era el deseo por presentar una oferta que no quedara reducida al mundo de los creyentes. El rechazo a cualquier tipo de trascendencia hacía imprescindible buscar en la razón humana la explicación sobre la licitud o malicia de cualquier comportamiento.

Por ello, cuando el Concilio demandaba que la teología moral se perfeccionara con una verdadera «exposición científica», prefirieron optar por una ética más autonómica. Era una forma de indicar que si los valores éticos pertenecen al mundo de la razón habrán de tener una justificación razonable y convincente. Un desafío importante en nuestra sociedad actual, al que aún no hemos respondido de una forma adecuada²⁶. Los problemas racionales nunca se solucionan con imposiciones autoritarias. Ningún católico podrá negar la importancia y el valor del magisterio de la Iglesia, pero éste no debería olvidar a qué personas dirige su enseñanza. La autoridad podrá exigir credibilidad cuando esté dispuesta a dar una explicación razonable de sus preceptos.

Si queremos vivir de una manera adulta, no basta la simple obediencia a la ley, el sometimiento a lo mandado por la autoridad. Es necesario que nuestro comportamiento tenga una motivación autónoma, que sepamos dar razón de nuestra conducta y explicar el porqué actuamos de una u otra forma. La justificación última sobre la bondad o malicia de una acción no se encuentra jamás en el hecho de que esté mandada o prohibida –salvo en el caso de leyes puramente positivas–, sino en el análisis y estudio de su contenido interno. Lo contrario no tiene ningún sentido humano ni evangélico, por muy acostumbrados que estemos a esta forma de vida.

11. Una exigencia tradicional

Cuando santo Tomás reflexiona sobre lo que significa la ofensa a Dios, lo hace con una visión antropológica y humanista impresionante: «Dios no se sien-

²⁶ Cf. J. M^o MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995, especialmente los capítulos 7 al 9; y J. ANDONEGUI, *Los católicos ante la ética moderna*, Lumen 47 (1998) 297-325 y 403-438.

te ofendido por nosotros si no es porque actuamos contra nuestro propio bien»²⁷. Lo cual significa que la pecaminosidad de cualquier conducta se fundamenta en su carácter deshumanizante. Si algo se califica como éticamente inaceptable, cualquier creyente que desee actuar con una conciencia adulta tiene derecho a pedir las razones de esa autodestrucción.

El mismo Ratzinger recordaba hace poco que «el Papa no puede imponer preceptos a los fieles católicos porque así lo quiera o porque lo considere útil. Este concepto contemporáneo y voluntarista de la autoridad no hace sino deformar el verdadero sentido teológico del papado»²⁸. Y Juan Pablo II ha insistido también en que «el proceso educativo lleva a la fase de *autoeducación*, que se alcanza cuando, gracias a un adecuado nivel de madurez psicofísica, el hombre empieza a *educarse él solo*»²⁹.

Todos sabemos que, hoy en día, muchos creyentes no acaban de comprender los motivos de ciertas prohibiciones. En ocasiones, es posible que la falta de sensibilidad, intereses o prejuicios interesados impidan una lucidez de juicio para captar una verdad propuesta, pero son también muchos los que aman y se consideran comprometidos con la Iglesia y se sienten incapaces, sin embargo, de comprender determinadas enseñanzas. Es demasiado cómodo achacar estas dificultades a la mala voluntad o a la poca afeción hacia la Iglesia –que, sin duda, también existen–. El descubrimiento de la verdad no se consigue mediante una votación democrática para obtener una mayoría, pero cuando la crisis no se supera habría que reflexionar también sobre las razones que la provocan. La recepción no es necesaria para la validez, pero es muy importante para la eficacia de la doctrina³⁰.

Se requiere, por tanto, un esfuerzo mucho mayor para que, en nuestra pastoral, no sólo se recuerde lo que es obligatorio, sino que sepamos enseñar los motivos más profundos de semejante valoración. Lo que sucede es que, con mucha frecuencia, no estamos capacitados y «dispuestos siempre a dar razón a

²⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 122.

²⁸ J. RATZINGER, *Gewissen und Wahrheit*, en AA.VV., *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tubinga-Basilea 1992, 305. Ver también J. M. MARDONES, *¿Existe también una manipulación religiosa?*, *Sal Terrae* 72 (1984) 521-536; M. REVENGA SÁNCHEZ, *Percepción de la educación familiar y desarrollo del razonamiento moral en el adolescente*, Complutense, Madrid 1992; J. A. GARCÍA-MONGE, *Psicología de la sumisión y psicología de la responsabilidad en la Iglesia*, *Sal Terrae* 84 (1996) 21-34; y L. ARRIETA, *El poder en la Iglesia. ¿Poder para dominar o para servir y liberar?*, *Sal Terrae* 84 (1996) 35-51.

²⁹ *Carta a las Familias*, n° 16. Puede verse en *Ecclesia*, n° 2674 (1994).

³⁰ Cf. H. VORGLIMMER, *Del «sensus fidei» al «consensus fidelium»*, *Concilium* n° 200 (1985) 5-19; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos», *Cuando el pueblo de Dios tenía voz y voto*, *Sal Terrae* 84 (1996) 97-106; y A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y Eclesiología I y II*, *Gregorianum* 77 (1996) 57-95 y 437-469.

todo el que os pida una explicación» (1 Pe 3,14), ni a tener «un hablar bien fundado e inatacable» (Tim 2,8).

12. Una insistencia diferente

Para otros, sin embargo, esta nueva orientación está llena de peligros y ambigüedades, que solo se consiguen superar cuando el énfasis se coloca en la verdad revelada, tal y como la Iglesia la concretiza en su magisterio. Poner a la razón humana como medio para el discernimiento ético es un intento casi imposible. Son muchos los errores históricos que se han cometido por este camino para caer de nuevo en los mismos engaños. La ética requiere ineludiblemente la experiencia de la fe, como la única garantía y fundamento para acertar.

Sin llegar al pesimismo extremo de la teología protestante clásica, la vigencia de lo humano no tiene apenas relieve. El deseo de hacer comunicables los valores evangélicos no debe realizarse en el ámbito de la razón, pues el mensaje de Jesús quedaría reducido a unos esquemas humanos y, además, con pocas posibilidades de éxito por las divergencias existentes en la solución de los problemas. La disyuntiva puede parecer demasiado radical: o se acepta la revelación o se cae en una moral sin fundamento y con excesivos errores.

Es comprensible que, a diferencia de la postura anterior, las consecuencias que se deducen sean diferentes. Una moral iluminada por la fe, en primer lugar, tiene que admitir la existencia de contenidos éticos que resultan inalcanzables para el que no la posee. A la persona que no es creyente le falta un instrumento necesario para conocer la verdad moral y garantizar su existencia objetiva.

El magisterio de la Iglesia adquiere también, en segundo lugar, un relieve mucho mayor. Si la moral se encuentra tan vinculada con el mundo de la fe, la autoridad eclesiástica tiene la obligación y capacidad de imponer una determinada enseñanza ética, cuya justificación última no radique en los argumentos racionales aportados, sino en motivaciones teológicas de orden superior. La obediencia a lo mandado es una garantía mucho mayor que cualquier otra justificación humana. Su enseñanza no tiene por qué apoyarse en otros motivos, ya que su autoridad es suficiente para creer lo que diga, aunque no parezca del todo convincente.

13. Doble metodología con matices diferentes

Cualquiera que conozca la bibliografía actual sabe muy bien que la doctrina oficial, por razones fácilmente comprensibles, se inclina más por una moral de fe. La revelación no tiene una tarea que algunos consideran decorativa, como realidad complementaria que motiva, ayuda, confirma, facilita o corrige los valores conocidos por la razón. Su importancia es primaria y absoluta, como el

único punto de apoyo válido, más allá de cualquier otro esfuerzo. La moral forma parte de una cosmovisión cristiana más amplia, que sólo se hace comprensible desde la revelación. Existen determinados comportamientos o exigencias aparentemente irracionales, que no se explican por ninguna argumentación humana. Sólo desde una óptica sobrenatural, que incluye también la dimensión escatológica, es posible captar el sentido pleno de la vida y de tantos otros acontecimientos frente a los que el individuo se siente desconcertado y sin ninguna explicación. Juan Pablo II ha subrayado en algunas de sus últimas encíclicas la prevalencia de esta dimensión sobrenatural.

Incluso, aunque una enseñanza no haya sido declarada como infalible, se le da un carácter definitivo, porque la Iglesia no ha podido equivocarse, gracias a la asistencia del Espíritu, cuando una doctrina concreta reúne determinadas condiciones. Es una forma de darle una mayor autoridad religiosa a problemas que pertenecen al ámbito de la racionalidad ética³¹. El mismo intento que existió por quitarle a las Conferencias episcopales su valor magisterial, para dejarlo en mano de cada obispo en su diócesis, indica también el deseo de restar autoridad a una institución que pudiera entrar en conflicto con el magisterio de Roma o lo interpretara y matizara de forma diferente³².

La otra visión cree, sin embargo, que el mismo Concilio confirma su insistencia en la autonomía personal. Aunque se siente depositario de la palabra de Dios, sabe que no posee «siempre la inmediata respuesta a cada cuestión»³³, e invita a los cristianos que se unan «a los demás hombres en la búsqueda de la

³¹ Sobre este punto puede verse: CH. DUQUOC, *Confesión y humillación. Economía de la Instrucción romana sobre la vocación eclesial del teólogo*, *Selecciones de Teología* 30 (1991) 201-206; W. C. SPOHN, *Comentarios sobre teología moral: magisterio y moralidad*, *Selecciones de Teología* 32 (1993) 349-355; F. J. VITORIA CORMENZANA, *Frondosidad y credibilidad del Magisterio de la Iglesia*, *Iglesia Viva* n° 182 (1996) 95-98; J. WALDENFELS, *Infalible. Reflexiones sobre la obligatoriedad de las enseñanzas de la Iglesia*, *Selecciones de Teología* 36 (1997) 131-140; F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la palabra*, San Pablo, Madrid 1997; A. ANTÓN, *I teologi davanti all'istruzione «Donum veritatis»*, *Gregorianum* 78 (1997) 223-265; J. F. CHIRON, *L'autorité du Magistère infallible de l'Église catholique romaine lorsqu'il se prononce sur des vérités non révélées. Dossier Théologique*, *Revue d'Éthique et Théologie Morale*, n° 216 (2001) 35-48.

³² El rechazo de este proyecto fue bastante unánime. Cf. A. NAUD, *Dans le prolongement du Colloque du Salamanca. Le magistère des Conférences épiscopales*, *Sciences et Esprit*, 41 (1989) 93-114; A. ANTÓN, *El munus magisterii de las Conferencias episcopales. Horizonte teológico y criterios de valoración*, *Gregorianum* 70 (1989) 741-778, donde critica también este intento por reducir su valor. Sin embargo, en una Instrucción posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe, después de afirmar el valor magisterial de cada obispo en su diócesis, solo indica que «las conferencias episcopales contribuyen a la realización concreta del espíritu (affectus) colegial», *La vocación eclesial del teólogo*, n° 19. Puede verse en *Ecclesia* n° 2483 (1990) 20-30. Ver también L. ÖRSY, *Las Conferencias episcopales y la fuerza del Espíritu*, *Razón y Fe* 241 (2000) 153-164; y F. A. PASTOR, «*Authenticum episcoporum magisterium*». *Las conferencias de obispos y el ejercicio de la «potestas docendi»*, *Periodica de Re Canonica* 89 (2000) 53-71.

³³ *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 34.

verdad y en la solución de tantos problemas que surgen en la vida individual y social»³⁴. Cuando los asuntos no están del todo clarificados, aunque se pueda dar un toque de atención, no conviene decir la última palabra como algo definitivo. De la misma forma que cualquier documento ganaría mucha credibilidad si quedara elaborado a través de un diálogo donde tuvieran cabida otras voces que enriquecieran las perspectivas. Una doble forma de fundamentar la praxis cristiana que ha de diferenciar, con matices significativos, la metodología del trabajo ético.

Pero hay otro punto que ha tenido mayor trascendencia: la aplicación en la práctica de los valores descubiertos, al margen de cómo se hayan logrado conocer.

14. *Ética deontológica y teleológica*

La misma *Humanae vitae* fue también el punto de partida. Aunque para muchos no resultara convincente la argumentación propuesta, su doctrina se aceptó en muchos ambientes por un sentimiento de sumisión a la autoridad del magisterio, aunque no se dejó de subrayar sus dificultades³⁵. Todas las Conferencias Episcopales insistieron en este punto, pero algunas, con formulaciones algo diferentes, aportaron algún complemento. El hecho de que la anti-concepción fuese un desorden ético no significaba que, en todas las ocasiones, hubiera que considerarlo también como un pecado. Es posible que por cumplir con el valor ético exigido por la encíclica se pusieran en peligro otros valores éticos que son también obligatorios en la vida de la pareja. La elección del mal menor para evitar otros que se consideraban aún más graves, era la única alternativa posible.

Frente a la ética tradicional de orientación deontológica, que analizaba exclusivamente la naturaleza de la acción, se comenzó a plantear otra de tipo teleológico³⁶. Además de la naturaleza, que sigue teniendo la primacía, existen algunas circunstancias y consecuencias que pueden variar la moralidad de una conducta. El mismo Pablo VI, en un discurso pronunciado pocos días después de su publicación, citaba expresamente a G. Martelet como un buen intérprete de la *Humanae vitae*³⁷. Parece que tomó parte en su redacción y fue el inspirador

³⁴ *Ib.*, nº 16.

³⁵ *La familia: del Sínodo a la Familiaris consortio*, Facultad de Teología, Granada 1982.

³⁶ Sobre estos puntos traté en *La moralidad de los anticonceptivos: discusiones actuales*, Proyección 31 (1984) 199-202; y *Magisterio de la Iglesia y problemas éticos: discusiones actuales*, Razón y Fe 213 (1987) 371-381. Con mayor amplitud en o. c. (n. 23), 198-205, o en *Nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003, 158-177.

³⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 527.

de la Declaración hecha por la Conferencia episcopal francesa. Su pensamiento era explícito: «La cuestión es, entonces, la siguiente: la encíclica, al denunciar en la contracepción la existencia de un desorden objetivo del amor, ¿condena, por ello mismo, a los esposos que recurren a tal desorden porque en su situación particular les parecen un mal menor? A esta pregunta debemos contestar decididamente que *no* por la sencilla razón de que la encíclica no puede querer hacer lo contrario de lo que la Iglesia debe hacer en general»³⁸.

Sin entrar ahora en las discusiones que surgieron con esta orientación, para nadie es un secreto que Juan Pablo II ha ido repitiendo por todas partes, de una manera constante, la validez y vigencia de la doctrina tradicional sobre este punto: la objetiva inmoralidad de los métodos artificiales para regular los nacimientos. En todo su magisterio la condena ha sido explícita y reiterada, sin ningún asomo de duda o vacilación. Su pensamiento lo ha expresado, con una fuerza mayor aún, en algunos de sus más recientes discursos y documentos, donde negaba la posibilidad de un conflicto de valores, tal y como lo hemos explicado. La encíclica *Veritatis splendor*, al condenar una ética teleológica, supondría también la condena de este nuevo planteamiento.

Los problemas no han quedado solucionados por completo con su publicación. Todos estamos de acuerdo en sus verdades básicas y fundamentales, que no suscitan ninguna crítica seria o rechazo, pues los interrogantes o dificultades que plantea parecen hacer referencia a posturas mucho más radicales que las que se aceptan dentro de una teleología moderada³⁹. Es más, la solución concreta de algunas situaciones difíciles sería la misma tanto en una fundamentación deontológica como teleológica, aunque las explicaciones aportadas no coincidan en todo. Diferencias que se encuentran también entre los mismos defensores de la ética tradicional.

15. La situación actual

Lo que no se puede negar es que sigue existiendo hoy en la Iglesia una doble visión sobre los problemas éticos. Una más clásica y tradicional, que tiene mayor aceptación hoy dentro de la jerarquía. Se temía que los aires nuevos que aportó el Concilio hubieran podido convertirse en una tormenta. Frente a esta situación había que enderezar el rumbo que se había hecho demasiado ambiguo

³⁸ G. MARTELET, *La existencia humana y el amor. Para comprender mejor la encíclica Humanae vitae*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 136-137.

³⁹ Cf. mi trabajo, *La Veritatis splendor en el contexto actual de la ética cristiana*, Proyección 41 (1994) 95-107. Como ejemplo significativo de una interpretación diferente, pueden verse los dos comentarios: AA.VV., *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994; y AA.VV., *La Teología Moral en fuera de juego. Una respuesta a la encíclica «Veritatis splendor»*, Herder, Barcelona 1995.

y peligroso; cortar un exceso de pluralismo que provocaba desconcierto y amenazaba con otras consecuencias que terminarían siendo perjudiciales. Con las diversas intervenciones de la autoridad, los puntos discutidos han quedado aclarados y las interpretaciones que no se acomodan al magisterio también han sido condenadas.

Hay que reconocer que no todos comparten esta valoración. Existe la impresión de que se ha dado un paso atrás, una especie de regresión hacia posturas más tradicionales y conservadoras. El panorama optimista, que se abrió con el Concilio, se ha oscurecido con exceso; las esperanzas se quedaron a medio camino y bastantes de las intuiciones primeras han terminado por difuminarse. Ya han surgido voces autorizadas que desearían una nueva asamblea, porque son muchos los temas aún pendientes sobre los que convendría reflexionar de nuevo.

Es posible que haya habido equivocaciones o intentos de avanzar con imprudencia, pero sería una salida demasiado cómoda explicar que todo ello es fruto de la perversión, de falta de humildad, de un orgullo autosuficiente o de cerrarse a la voluntad de Dios y no vivir la comunión eclesial. La separación de *buenos* y *malos* se realiza con demasiada facilidad, olvidando que los malos de tiempos pasados fueron reconocidos y alabados por la propia Iglesia en momentos posteriores.

La lectura de las páginas anteriores podría crear en algunos una mala impresión. Después de todo el tiempo transcurrido no se ha logrado reconstruir aún una moral, que se abandonó por inadecuada, pero que permanece demasiado dispersa, sin formar un cuerpo de doctrina unitario. La síntesis armoniosa de épocas anteriores parece ahora muy fragmentada. Para no perder la ilusión y el optimismo, conviene echar una mirada hacia la historia que, como la mejor maestra, nos puede enseñar algo sobre lo que ahora estamos viviendo.

16. La riqueza del conflicto

No creo exagerado afirmar que vivimos una época parecida a lo que ya ocurrió en la Iglesia al comienzo y mediados del siglo anterior. Los nuevos avances en el campo de la Escritura constaron mucho trabajo integrarlos en su doctrina. Lo mismo que la renovación teológica, en la década de los 50, provocó otra serie de condenas y prohibiciones. En ambas reformas, bastante creyentes pagaron la osadía de abrir nuevos caminos: libros prohibidos, teólogos apartados de sus cátedras o condenados al silencio. Sin embargo, cuando ahora se leen los numerosos documentos publicados, en aquellos años, contra las nuevas aportaciones bíblicas es inevitable una sonrisa de benevolencia. O alegra saber que los teólogos sospechosos fueron los renovadores del Vaticano II, y hasta la propia Iglesia les reconoció sus méritos y los servicios prestados con dignidades ecle-

siásticas. Gracias al sufrimiento, paciencia y fidelidad de estos que intentaron abrir nuevos caminos, la propia Iglesia terminó enriqueciéndose con su trabajo.

Quiero decir que los conflictos y tensiones que ahora vivimos en el campo de la moral, ya se vivieron anteriormente en otros campos de la teología. Las crisis no implican siempre una pérdida lamentable. Son momentos que posibilitan nuevos y mejores avances.

Hace ya algunos años, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento sobre la relación entre la teología y el magisterio, donde hablaba de la inevitable tensión entre ambas funciones. La autoridad de esta Comisión impide catalogar a este fenómeno como un acto de rebeldía o como un gesto falto de amor hacia la institución eclesial. Lo valora, en primer lugar, como un hecho que no tiene nada de anormal o extraordinario: «No es extraño ni hay que esperar que pueda solucionarse alguna vez por completo en esta tierra». Y lo considera, además, como algo positivo y enriquecedor, «pues no supone enemistad o auténtica oposición, sino un esfuerzo vital y estímulo para cumplir juntos, en forma de diálogo, el propio oficio de cada uno»⁴⁰.

Una Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe repite la misma idea: «Si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden presentar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo»⁴¹.

Lo recordaba Juan Pablo II, en su discurso a los teólogos en Alemania: el teólogo «debe hacer nuevas propuestas... pero no son nada más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas tendrán que ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que las pueda aceptar toda la Iglesia»⁴². El conflicto se hace así inevitable por ese *hasta que*, cuando las hipótesis y nuevas soluciones no encajan por completo con las más tradicionales, que aún deben conservarse como doctrina oficial. A lo mejor será necesario confirmarlas, porque no parecen aceptables tales propuestas, pero esa búsqueda requiere, con frecuencia, un tiempo de clarificación problemático y un esfuerzo de racionalidad y diálogo por parte de todos.

⁴⁰ *Theses de Magisterii ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione*, 9 (1975), en *Documenta (1969-1985)*, Editrice Vaticana, Roma 1988, 136. Cf., además, el breve, pero realista, comentario que a continuación se inserta, p. 155.

⁴¹ Véase la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *La vocación eclesial del teólogo*, n° 25, *Ecclesia*, n° 2483 (1990) 20-30.

⁴² *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, 171.

17. *También las trasgresiones pueden ser positivas*

Si el cambio y la evolución son necesarios, para no caer en una esclerosis lamentable, la esperanza que siempre queda es que no falten nunca los cristianos incómodos, los teólogos *rebeldes*, los insatisfechos que no pierden la ilusión de buscar nuevos horizontes, a pesar de los recelos provocados⁴³.

Repetir exclusivamente y al pie de la letra lo que el magisterio afirma, como hoy se vuelve a decir y se quiere imponer, impediría cualquier posibilidad de avance. Antes de que la autoridad oficial apruebe una nueva orientación, esa idea ha tenido que gestarse con anterioridad en otros niveles inferiores. La historia demuestra, según hemos dicho, cómo tales discrepancias fueron fecundas para el progreso de una doctrina, que puede terminar siendo confirmada con posterioridad, o habrá servido, por lo menos, para clarificar mejor el depósito de la fe.

Por eso, no toda trasgresión, –es decir, avanzar un poco más de los límites, cuando no está en peligro el depósito de la fe– es algo condenable. Es la lógica e inevitable tensión entre la autoridad, que busca defender la unión e intenta mantenerla con la docilidad y obediencia, y la nueva fuerza que se despierta como una amenaza peligrosa, pues viene a romper el equilibrio existente y la cohesión conseguida.

Cualquiera que analice un poco la historia, incluso la más reciente, tendrá que admitir que los cambios han sido fruto de los hechos consumados. Lo que al principio se consideró un gesto de indisciplina o desobediencia, una conducta propia de personas rebeldes e inobservantes, termina por imponerse más tarde como algo normal y confirmado por la misma autoridad. Muchos santos y todos los revolucionarios fueron molestos, sospechosos y criticados por las autoridades competentes, ya que resultaban peligrosos para los esquemas teológicos, culturales o políticos del momento. Con el paso del tiempo y la valoración histórica sólo nos queda ahora la cosecha de aquella siembra que agradecemos, pero dejamos en el olvido el dolor, los conflictos y el esfuerzo que supuso, cuando fueron condenados como traidores, iluminados, locos o equivocados.

⁴³ Recomiendo la lectura de J. VITORIA, *Los conflictos en la Iglesia*, Sal Terrae 80 (1992) 775-784; J. M. LABOA, *Los cristianos incómodos*, Sal Terrae 78 (1990) 291-302, y *Teólogos bajo sospecha*, Sal Terrae 84 (1996) 107-116; B. HÄRING, *La disidencia en la Iglesia*, Éxodo n° 36 (1996) 47-53; E. LÓPEZ AZPITARTE, *De la obediencia a la transgresión*, Razón y Fe 233 (1996) 579-591; W. BEINERT, *Diálogo y obediencia en la Iglesia*, *Selecciones de Teología* 39 (2000) 61-70; y S. DEMEL, *Libertad de expresión y obediencia cristiana: ¿la cuadratura del círculo?*, *Selecciones de Teología* 41 (2002) 59-68.

18. Conclusión: mirar el futuro con optimismo

Nada de lo apuntado hasta ahora es motivo para fomentar la desilusión. Al contrario, hay que mirar el horizonte con optimismo. Tengo la impresión de que, en un futuro cercano, muchos de estos problemas quedarán solucionados con una visión más unitaria y completa. Como nos sucede ahora con problemas anteriores, cuando echamos la mirada hacia atrás, nos resulta difícil comprender por qué se dieron tantas tensiones, condenas mutuas, desconfianzas que parecían insuperables. No es fácil en cada momento histórico tener la suficiente perspectiva para valorar lo que, de verdad, es importante, y aquello que resulta más secundario. Los cambios se hacen dolorosos, mientras se están viviendo pero, cuando el tiempo pasa, ya nadie se acuerda del dolor y precio que hubo que pagar por ese avance.

Estoy convencido de que la crisis que afecta hoy a la moral –y más, en concreto, a todos los temas relacionados con estos planteamientos básicos– se irá superando, como sucedió con otras crisis vividas con anterioridad. Entonces, nos daremos cuenta de que las diferencias no eran tan grandes como se sospechaban. El trabajo sincero de unos y de otros, con el sufrimiento inevitable, habrá hecho posible una nueva visión.