

MAGISTERIO ECLESIASTICO Y MORAL

Eduardo López Azpitarte

I. PRESUPUESTOS Y DISCUSIONES ACTUALES

Todo grupo religioso necesita de una autoridad para la defensa, salvaguardia e interpretación de la propia doctrina. La palabra de Dios revelada y el mensaje de Jesús constituyen el rico patrimonio del que la Iglesia se siente depositaria para transmitirlo incólume a sus fieles. El magisterio eclesiástico tiene como objetivo semejante finalidad¹. Que él pueda y deba ofrecer una orientación moral a la comunidad católica es una consecuencia de su misión salvadora. La Iglesia ha sido constituida como sacramento de salvación y dentro de su ministerio entra, por tanto, la enseñanza de aquellos aspectos relacionados con la fe y las costumbres.

1. *Necesidad del magisterio e insuficiencia de la revelación*

En el campo de la moral, más en concreto, el recurso a la Biblia no es suficiente como en otros códigos religiosos donde la conducta queda perfectamente reglamentada. Muchas afirmaciones éticas del Antiguo Testamento y algunas del Nuevo son fruto de una cultura determinada, en la que se expresó el autor sagrado y cuya formulación ya no tiene sentido para nuestro tiempo, aunque la idea de fondo conserve su valor actual. Todo ello exige un esfuerzo de interpretación para distinguir lo que es un dato cultural o una enseñanza permanente.

Por otra parte, hay que reconocer que para la mayoría de los problemas que hoy nos preocupan, tanto a nivel personal como colectivo, la revelación no ofrece ninguna respuesta concreta. Sería absurdo buscar en ella una valoración sobre los sistemas económicos, los métodos anticonceptivos, las técnicas de reproducción artificial o los trasplantes y donación de órganos. Sin embargo, la ética es también imprescindible en la realización del reino y para mantener la propia amistad con el Dios que nos salva.

Por todo ello, la Iglesia levanta su voz de alerta cuando descubre que determinados comportamientos se alejan del espíritu evangélico y

1. Para la historia de la palabra «magisterio» ofrece una abundante documentación Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*: RScPhTh 60 (1976) 84-98. También J. Doré, *L'institution du magistère*: RSR 71 (1983) 13-36; W. Kern - F. J. Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona, 1986, 192-237.

se convierten en una amenaza para el bien de las personas. Presenta el testimonio de una experiencia tradicional que pretende ahondar sus raíces en el *ethos* de Jesús para aplicarlo a las situaciones actuales. Es una función que le compete y que le está garantizada, con un grado diferente de seguridad, por la ayuda prometida del Espíritu.

Por eso su testimonio se hace vinculante y goza de una primacía y superioridad por encima de cualquier otra opinión. Todo fiel tendría que sentirse sensible a estas declaraciones, como una señal relevante que le obliga a revisar sus posturas anteriores y a reflexionar con afecto y sinceridad sobre los datos que se le aportan. Es un elemento que forma parte de la dimensión religiosa de la moral, ya que su existencia pertenece al mundo de la fe y su autoridad no nace como la de cualquier otro grupo humano.

El ambiente, sin embargo, en el que ahora vivimos ha provocado actitudes mucho más diferenciadas que las que existían en épocas anteriores. A nivel práctico, las estadísticas demuestran una disconformidad significativa entre lo que la Iglesia propone y lo que la gente practica². El fenómeno es un hecho constatable y habría que cerrar mucho los ojos para no verlo. Las causas de esta realidad serán múltiples y variadas, y cada uno subrayará aquéllas que estén más de acuerdo con su propia visión e ideología, pero en todas las posibles explicaciones habrá un mismo denominador común: la frecuencia excesiva con que se marginan e ignoran, en la práctica, las intervenciones eclesíásticas sobre temas referentes a la moral.

También las dudas y dificultades especulativas que han surgido últimamente sobre su actuación y fundamento lo han convertido en un punto de polémica y controversia. Sin necesidad de agotar la materia, conviene hacer unas cuantas reflexiones que ayuden a iluminar el tema en el ámbito concreto de la moral, ya que en la formación de la conciencia los católicos han defendido siempre el valor y la importancia de este magisterio.

2. *El planteamiento tradicional*

Era una consecuencia de los presupuestos teológicos que se admitían. Como la moral humana sólo resultaba cognoscible desde la fe, el magisterio de la Iglesia adquiriría también un relieve extraordinario. La ley natural entra dentro del depósito de la revelación, al menos de una manera indirecta, en cuanto que el cumplimiento de sus preceptos forma parte de la actual economía de la salvación y la persona se juega en ese campo, como hemos dicho, sus relaciones de amistad con Dios. Si la Iglesia debe conservar, defender y transmitir este depósito de la fe

2. Cf. J. P. Willaime, *L'autorité religieuse et sa pratique dans la situation contemporaine*: LumVie 180 (1986) 37-52; M. Vidal, *Crisis de adhesión a las normas de la moral católica*: SalTer 79 (1991) 205-215.

y guiar a sus hijos por los senderos de la verdad y del bien, la autoridad eclesiástica tiene la obligación y la capacidad de imponer una enseñanza ética, cuya justificación última no radica en los argumentos racionales aportados, sino en motivaciones teológicas de orden superior. La obediencia y docilidad a lo mandado constituyen una garantía mayor que cualquier otra justificación. La incapacidad humana para conocer con plenitud los valores éticos, sin la ayuda e iluminación de la fe, exige esta sumisión obediente a lo que sólo se comprende desde una óptica superior. La enseñanza de la Iglesia no tiene por qué apoyarse en otras razones. Su autoridad es suficiente para aceptar lo que diga, en el campo de la moral, aun cuando no parezca convincente³.

Pío XII sintetizó, como en otros puntos, una larga tradición que le había precedido. Cuando el papa, o las congregaciones romanas competentes para ello, expone su parecer sobre alguna doctrina discutida, tal enseñanza no puede tenerse ya como objeto de libre discusión. La misión del teólogo se reduce a indicar cómo ella se encuentra más o menos explícitamente contenida en las fuentes de la Escritura y de la tradición anterior⁴. La licitud de un posible disenso, aunque se admitiese en teoría, era prácticamente eliminada por la serie de requisitos exigidos y porque se ponía en guardia contra la presunción y soberbia del que se fía más de su propio parecer que del manifestado por la Iglesia, recordándose además la cuenta que un día dará ante el tribunal definitivo de Dios⁵. El magisterio ordinario, aunque no se trate de una doctrina enseñada como infalible, vincula de tal modo a la conciencia que no cabe ninguna otra alternativa sino la sumisión y obediencia a datos que se aceptan por la fe.

Hay un nexo teológico entre la revelación y las exigencias de la ley natural, pues el mismo Dios se nos comunica de esa doble manera. La creación y la fe forman una unidad dialéctica y articulada, como

3. J. Collantes, *Magisterio de la Iglesia y ley natural*: EstEcl 44 (1969) 45-67; E. Cofreces Merino, *La vinculación moral de las encíclicas*: Theologica 9 (1974) 59-87; C. Caffarra, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*: Anthropotes 4 (1988) 7-23.

4. Así se expresaba la encíclica *Humani generis*, en II. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona, 1963, 3885-3886; J. M. Mayeur, *Magistère et théologiens sous Pie XII*, en Varios, *Les théologiens et l'Eglise*, París, 1980, 113-120. Para la evolución del magisterio en los tiempos modernos, G. Alberigo, *Du baton à la misericorde. Le magistère catholique de 1830 a 1980*: LumVie 180 (1986) 17-36; J. M. Castillo, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, en Varios, *Teología y Magisterio*, Salamanca, 1987, 139-160.

5. Algunos testimonios de este tipo en I. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid, 1962, 704-711. E. Cofreces Merino, *a. c.* (nota 3), hace afirmaciones como éstas: «sus enseñanzas son autoritativas incluso para los no católicos y también para los no cristianos», p. 78. «La jerarquía se halla respaldada en sus decisiones morales por su autoridad doctrinal; no se apoya en el derecho ni en las normas legales, en principios o saberes técnicos», p. 86. En la misma línea, R. García Haro, *Magisterio, norma moral y conciencia*: Anthropotes 4 (1988) 45-71. El magisterio ordinario impide cualquier disenso, ya que no se puede obrar con dudas de conciencia y, cuando aquél propone una enseñanza, ya crea una duda lo suficientemente grave para actuar de otra manera. A. del Portillo, *Conciencia moral y magisterio*: SelTeol 28 (1989) 292-297; C.G. Extremeño, *La vocación eclesial del teólogo*: Studium 31 (1991) 3-26.

dos fuentes de conocimiento moral, y sólo la Iglesia está capacitada para interpretar e imponer los contenidos y límites de tales enseñanzas. La búsqueda de cualquier otro criterio no posee ninguna garantía para superar el error.

3. *Un nuevo intento de valoración*

Nuevas hipótesis han sido presentadas por algunos autores en contraposición a la enseñanza más clásica y tradicional. Según estas opiniones, nadie duda de que la Iglesia, constituida por Dios como guardiana y defensora de su palabra, tiene una función única e insustituible en la interpretación del mensaje. A ella pertenece decidir también si una tesis, que se presenta como un derecho natural, es conciliable o no con la enseñanza revelada. Pero cuando la Iglesia hace declaraciones sobre un contenido ético que no tiene ningún fundamento bíblico ni está relacionado con ninguna otra verdad de fe, esas afirmaciones, aunque se expresen de una forma solemne, pertenecen a una función pastoral y orientadora más que a un auténtico magisterio doctrinal. Sus palabras no serán absolutamente obligatorias, a no ser que el contenido de tales proposiciones se encuentre manifestado en la misma revelación.

La Iglesia, incluso, tendría el derecho y deberá pronunciarse, en algunas circunstancias, sobre determinadas exigencias de la ley natural, pero, al actuar así, no lo hace en virtud de su magisterio doctrinal, sino por una preocupación sincera y práctica para que oriente e ilumine la conciencia de sus fieles, cuando éstos no se hallen capacitados o surjan dificultades específicas para descubrir los valores en las múltiples y comprometidas situaciones humanas. En último término, realiza una función vicaria y, en ocasiones, de absoluta necesidad, pues ayuda al discernimiento de las conciencias opacas, aporta nuevos datos de peso importantes, llama la atención sobre aspectos que no conviene marginar, pero nunca podrá obligar a una absoluta sumisión de la voluntad y del entendimiento.

Se trata, por hipótesis, de una verdad sobre la que Dios no ha manifestado ninguna enseñanza particular y sólo queda el recurso a la razón humana, a la reflexión honesta sobre los datos que en ese momento se poseen, para deducir qué es lo que parece mejor. No se ve qué otros elementos pueden entrar en juego, fuera de la seriedad, honradez y esfuerzo humano, para que su doctrina —sobre todo, en problemas difíciles y complejos, discutidos, incluso, por los profesionales dedicados a su estudio— tenga un carácter autoritario y obligatorio. En este campo, no tiene otro fundamento para imponerse que la veracidad y autenticidad de su testimonio y de su razón. Sólo la propia conciencia deberá decidir, después de examinar también la doctrina del magisterio, pero sin una especial y mayor vinculación a sus enseñanzas. Estas no encierran un valor doctrinal y vinculante, sino que

son orientaciones pastorales para favorecer con posterioridad la propia decisión⁶. Sin negar la asistencia peculiar del Espíritu, que no excluye la posibilidad del error en el magisterio no infalible, temen que un fácil recurso al elemento sobrenatural se haga un tanto sospechoso, como si el Espíritu tuviese como tarea suplir la falta de argumentos o confirmar con su autoridad divina a lo que no posee otras justificaciones más convincentes.

A los católicos se les enseñó a ver no las razones de una proposición, sino la autoridad de quien la presentaba, pero insisten, al mismo tiempo, en que un deber de la autoridad es despertar precisamente la confianza en los súbditos, y cuando ésta desaparece, por las razones que sea, su magisterio pierde también credibilidad:

La autoridad de los maestros oficiales debe legitimarse a sí misma en su ejercicio, mediante la capacidad de discernimiento espiritual, que manifiesta la atención que presta a los datos oportunos, las preguntas inteligentes que haga y las respuestas coherentes que dé, el respeto que tenga a la evidencia y la sensibilidad para las objeciones, la consistencia que muestre con lo que otros maestros cristianos han enseñado y enseñan, su sintonía con el mundo concreto en que viven los cristianos, etc.⁷.

De ahí que se subraye por todos estos autores la necesidad de una valoración nueva del magisterio, sin negar, por supuesto, su servicio e importancia, pero donde desaparezca el carácter excesivamente autoritario de otras épocas y se convierta en un estímulo para la madurez y sinceridad de la propia conciencia.

4. *La doctrina del Vaticano II: una religiosa sumisión*

Esta teoría, sin embargo, que se aparta de la doctrina tradicional, no está de acuerdo con la que aparece claramente expresada en *Lumen gentium*. El problema de la autoridad del magisterio ordinario y la obediencia debida a sus enseñanzas estuvieron ya presentes en muchas de las propuestas presentadas para la preparación del concilio. Existía un cierto temor de que al magisterio no infalible no se prestara la suficiente atención, con el pretexto justamente de su no infalibilidad. Fueron bastantes las redacciones que se hicieron y varios también los documentos en los que se quisieron insertar los diferentes textos. Des-

6. El autor que más ha insistido en esta línea ha sido J. David, *Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage* Tournai, 1966, 95-125. Lo mismo E. Gutwenger, *¿Qué papel desempeña el magisterio en la fe de la comunidad eclesial?*: Conc 51 (1970) 42-57; A. Valsecchi, *Giudicare da se. Problemi e proposte morali*, Turín, 1973, 172-191; P. Huizing - H. Basset, *¿Fe o mandato? Problemas jurídicos en torno al magisterio eclesiástico*: Conc 117 (1976) 5-14; R. Simon, *Fundar la moral. Dialéctica de la fe y de la razón práctica*. Madrid, 1976, 213-215. Ch. Wacken - Heim, *Le magistère en ses connexions avec l'écriture, la tradition et la théologie*: LumVie 180 (1986) 95-107.

7. J. Komonchak, *Reflexiones teológicas sobre la autoridad doctrinal de la Iglesia*: Conc 117 (1976) 101.

pués de las diversas discusiones y enmiendas, se aprobó como definitiva la siguiente afirmación:

Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento de modo particular se debe al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aunque no hable *ex cathedra*; de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se haga suyo el parecer expresado por él según el deseo que haya manifestado él mismo, como puede descubrirse ya sea por la índole del documento, ya sea por la insistencia con que repite una misma doctrina, ya sea también por las fórmulas empleadas⁸.

Los comentarios posteriores no han sido del todo unánimes en algunos aspectos más secundarios. Por una parte, la naturaleza de la «religiosa sumisión» ha sido interpretada con matices algo diferentes⁹. Y por otra, el significado del término *mores* (costumbres), utilizado desde antiguo en los documentos de la Iglesia como objeto de su magisterio, además de los datos pertenecientes a la fe, ha tenido una explicación más o menos amplia, según se aplique a todos los campos de la ética humana, o sólo a las costumbres sobre las cuales no existía ninguna enseñanza revelada, como las indulgencias, los votos religiosos o la autoridad papal¹⁰.

Sin entrar ahora en estas discusiones y partiendo del planteamiento más tradicional que el Vaticano II confirmó y que se acepta hoy como doctrina oficial, las relaciones entre teología moral y magisterio sí pueden situarse en un nuevo contexto. Las enseñanzas de la Iglesia, incluso cuando hace declaraciones sobre contenidos éticos que no aparecen directa ni explícitamente en la revelación, exigen una sumisión y docilidad por parte del fiel católico. Sin embargo, semejante postura no está exenta de tensiones y conflictos que no pueden superarse exclusivamente con una llamada a la obediencia.

8. *Lumen gentium*, 25. Un buen análisis para las diferentes redacciones del texto a lo largo de su elaboración y de las discusiones mantenidas, tanto en las diversas Comisiones como en el aula, en U. Betti, *L'ossequio al magistero pontificio «non ex cathedra» nel n. 25 nella «Lumen gentium»*: *Antonianum* 62 (1987) 423-461.

9. A título de ejemplo, véase G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican*, I, Tournai, 1967, 323-324; U. Betti, *a. c.* (nota 8); F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, 1983, 153-173; C. Caffarra, *a. c.* (nota 3); G. Thils, *La nouvelle «Profession de foi» et Lumen gentium, 25. A propos de l'assentiment demandé*: *RThLxv* 20 (1989) 336-343; F. A. Sullivan, *Nota sulla nuova formula per la professione di fede*: *CivCat* 140/1 (1989) 130-139; A. Martínez Sierra, *Magisterio y teología*: *MiscComillas* 48 (1990) 3-19. Este autor afirma: «Asiente críticamente quien en una materia no definida admite la declaración doctrinal, pero descubre al mismo tiempo las sombras y posibles fallos, que a su juicio se encierran en aquel dictamen», p. 6.

10. Véanse estas interpretaciones diferentes en M. Zalba, «*Omnis et salutaris veritas et morum disciplina*». Sentido de la expresión «*mores*» en el Concilio de Trento: *Greg* 54 (1973) 680-714; P. Fransen, *A Short History of the Meaning of the Formula Fides et Mores*: *LouvSt* 7 (1979) 270-301; C. Caffarra, *a. c.* (nota 3); J. Fuchs, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Roma, 1984, 59-78; G. Mucci, *La competenza del magistero infallibile*: *CivCat* 139/3 (1988) 17-25; J. Coventry, *La autoridad de la Iglesia en el campo de la moral*: *SelTeol* 27 (1988) 109-110; L. Véerecke, *Theologie morale et Magistère avant et après le concile de Trente (13-17^e s.)*: *Suppl* 177 (1991) 7-22.

II. RELACIONES ENTRE LA TEOLOGIA MORAL Y EL MAGISTERIO

1. *La necesidad de una cierta tensión: un conflicto benéfico*

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»¹¹. La última Instrucción sobre este tema 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»¹².

La historia demuestra cómo tales discrepancias —con el dolor y sufrimiento que conllevan, a pesar de la buena voluntad— fueron fecundas para el progreso de una doctrina que terminará siendo confirmada por la misma Iglesia, o habrán servido por lo menos para clarificar mejor el depósito de la fe. Baste recordar, por referirnos sólo a algunos casos más recientes, cómo los teólogos contra los que se publicó la encíclica *Humani generis* de Pío XII, en el año 1950, se convirtieron poco después en los grandes renovadores del Vaticano II. Y las vicisitudes y condenas de aquellos autores que, por la época de los 40, se atrevieron a defender la dimensión unitiva del matrimonio frente a la doctrina tradicional que veía en la procreación el fin primario y más importante, mientras que ahora hasta el nuevo Derecho canónico ha dado por superada semejante formulación.

Y es que la elaboración del magisterio eclesial debe observarse desde una visión realista. Es lógico y comprensible que en su enseñanza no aparezca ninguna novedad especial o sorprendente. Cuando

11. *Theses de Magisterii ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione*, 9 (1975), en *Documenta* (1969-1985), Roma, 1988, 136. Cf. también: A. Múnera, *Magisterio y moral*: ThXaver 32 (1982) 237-282. H. de Lavalette, *Le dialogue difficile entre magistère et théologiens*: RSR 71 (1983) 287-294; O. Oviedo, *Teología y Magisterio*: TVid 26 (1985) 295-309; Ch. Duquoc, *Libertad cristiana e institución eclesial*: SalTer 78 (1990) 277-289; J. Losada, *Teología y Magisterio de la Iglesia*: REspT 49 (1989) 209-239; B. Häring, *Norma y conciencia*: SelTeol 29 (1990) 37-44.

12. Véase la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *La vocación eclesial del teólogo*, n. 25: Ecll 2483 (1990) 20-30; S. Cipriani, *Magistero e teologia: un difficile ma ineludibile rapporto*: Asprenas 37 (1990) 41-58; Ch. Duquoc, *Confesión y humillación. Economía de la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*: SelTeol 30 (1991) 201-206.

la Iglesia con su autoridad suprema expone una doctrina determinada, ésta suele llevar mucho tiempo presente en otros niveles de la misma institución. Entre lo que dice el pueblo, predicando los sacerdotes, escriben los teólogos, manifiestan algunos obispos, confirma una conferencia episcopal, aprueba un sínodo y proclama el papa tiene que darse inevitablemente una reducción progresiva. A medida que se asciende por esa escala, la opinión sostenida ha de adquirir una dosis de mayor firmeza y seguridad. Sería absurdo que una encíclica expusiera una enseñanza discutida y que no ha obtenido todavía un grado de suficiente solidez. Ni lo que un obispo enseña en su diócesis tiene que ser asumido siempre por todos los pastores de la nación. Ahora bien, cuando el magisterio supremo confirma lo que ya estaba, de una u otra manera, en la conciencia eclesial, supone el espaldarazo y confirmación definitiva de tales orientaciones. La novedad no consiste en el contenido de tal enseñanza, como si hasta ese momento se desconociera su existencia, sino en la aprobación y carta de ciudadanía que se le otorga.

Esto significa que para el avance y el progreso de la teología —y, en nuestro caso, de la moral—, la reflexión de los teólogos tiene que ir a veces un poco más allá de la doctrina oficialmente aceptada, como los primeros pasos e hipótesis que se ofrecen a la misma Iglesia para que ella dé su aprobación más adelante o manifieste sus dificultades concretas. En este contexto, la no aceptación o, incluso, las reservas contra algunos puntos no supone, al menos en todas las ocasiones, una simple y pura condena, sino que para la autoridad competente semejantes ideas teológicas o pastorales no lograron aún la garantía plena como para darles una confirmación definitiva. Afirmar, por tanto, que todo lo que se aparta algo de la enseñanza oficial supone siempre un desprecio del magisterio o una falta de identificación afectiva con la Iglesia me parece bastante arriesgado y poco de acuerdo con la realidad. Lo que todavía no se puede hacer o pensar, porque existen dudas y dificultades para su aceptación, no siempre supone una condena definitiva. El estudio y una toma de conciencia más profunda, tal vez, hagan posible una acogida posterior que, por el momento, no se considera oportuna¹³. «A menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y contingente»¹⁴.

La actitud de la Iglesia en este punto es algo distinta a la que se mantenía con anterioridad. Ya vimos cómo Pío XII reducía la función

13. Entre las *Proposiciones* presentadas por algunos sínodos, con una aprobación mayoritaria casi absoluta, y las *Exhortaciones* posteriores de Juan Pablo II existen diferencias, añadidas y omisiones significativas. Que el papa no las recoja plenamente sólo significa que no quiere, por diferentes motivos, confirmarlas con su autoridad, pero sería injusto y ofensivo decir que no es posible pensar como lo hace una asamblea de tanto peso y categoría, aunque no sea la doctrina oficial. Cf. E. López Azpitarte, *La familia: del Sínodo a la «Familiaris consortio»*; Proy 30 (1983) 23-48 y *El tema del pecado en los documentos del Sínodo del 83*, en *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada, 1986, 359-408.

14. *La vocación eclesial del teólogo*, n. 24.

del teólogo, recogiendo las afirmaciones de su predecesor, Pío IX, cuando afirmaba que «el más noble oficio de la teología es mostrar de qué manera la doctrina definida por la Iglesia se encuentra en las fuentes de la revelación»¹⁵. Cualquier otro intento quedaba al margen de su tarea y se consideraba como una infidelidad. Juan Pablo II presenta, sin embargo, una visión más abierta y estimulante. Lo ha recordado también de forma explícita y sin ambigüedades: 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»¹⁶.

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 confirmarla, porque no parecen aceptables los nuevos caminos, pero esa búsqueda requiere, con frecuencia, un tiempo de clarificación problemático y un esfuerzo de racionalidad y diálogo por parte de todos. Por eso, la fidelidad a la tradición y el cariño respetuoso al magisterio no suponen siempre una aceptación literal de su contenido. El amor apasionado de la verdad y la ilusión de hacerla comprensible impulsan más allá de lo oficialmente confirmado, aun sabiendo que se trata de una mera hipótesis, sujeta a discusión y abierta con docilidad al juicio posterior a la Iglesia. Mientras tanto, la preocupación, el dolor y la tensión entre los que tienen la obligación de proteger la verdad y los que intentan sinceramente una mejor interpretación y conocimiento de ella se hace inevitable. Ambos buscan una misma fidelidad a la palabra de Dios, pero desde perspectivas diferentes.

2. *Perspectivas del magisterio y de la teología*

Como guía y maestro de la comunidad cristiana, el magisterio pretende, sobre todo, transmitir a todos en su integridad la verdad revelada, conservarla como la herencia y el patrimonio más precioso que Dios ha dejado a los hombres y del que se siente depositario. Por eso, en sus enseñanzas se omiten los problemas que pertenecen más bien a las discusiones e investigaciones teológicas, cuando no está en peligro la fe o la moral del pueblo. Lo más importante es mantener el depósito de la revelación libre de todas las impurezas y novedades que pudieran adulterarlo o ser causa de una mala interpretación. En función de esta tarea se procura defender mucho más que renovar, repetir lo anterior más que inno-

15. Cf. nota 4. Allí mismo se encontrará la referencia al *Inter gravissimas* de Pío IX, J. A. Estrada, *De la dependencia a la libertad*: SalTer 78 (1990) 269-276.

16. Discurso a los teólogos en Altötting, *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Bonn, 1980, 171. Sobre este aspecto cf. R. McCormick, *El ministerio docente garantía de la unidad de la Iglesia*: Conc 170 (1981) 538-554; T. Goffi, *Magistero ecclesiale et etica cristiana*: RTMor 16 (1984) 431-439; A. Antón, *Magisterio y teología: dos funciones complementarias*: Seminarium 14 (1985) 383-398.

var y, si fuera necesario, asegurar una evolución homogénea, sin rupturas ni contradicciones que pudieran provocar extrañeza o desconcierto.

Por otra parte, al tener como destinatario la comunidad de fieles, su enseñanza conserva un sentido pastoral para que, en medio de las diferentes opiniones, el católico sepa distinguir lo fundamental y no le confundan otras explicaciones. Es lógico, por tanto, que en sus documentos no aparezcan ideas innovadoras, que no han sido todavía verificadas o que son objeto de estudio e investigación por parte de los teólogos. Por todo ello, y sin darle ningún sentido peyorativo a la palabra, revisten más bien un carácter conservador y se expresan de ordinario bajo la forma de condena o prohibición, pues son las fórmulas más explícitas y claras de manifestar su propio pensamiento. Lo que se propone de ordinario es señalar las posibles deficiencias o inexactitudes que pueden encontrarse en determinadas ideas o planteamientos.

El teólogo, por el contrario, intentará principalmente explicar y justificar esa misma verdad mucho más que transmitirla. Quiere hacerla inteligible y razonable al hombre y a la cultura de hoy, acomodarla a los actuales descubrimientos y sensibilidad. Le preocupa abrir nuevos horizontes de comprensión, profundizar cada vez más en el conocimiento del dato revelado o de las exigencias éticas que hayan de aplicarse a la realidad en la que vivimos. Esto hace que, en ocasiones, su pensamiento rebase la doctrina oficial, proponga hipótesis diferentes a las que se consideran más tradicionales y hasta que provoque una cierta inquietud y confusión en aquellos que por temperamento, formación o ignorancia se sientan desconcertados.

La armonía, la mutua influencia y la amigable colaboración entre ambas perspectivas ayudarían mucho a que la doctrina enseñada gozase siempre de la mayor credibilidad posible. Sin embargo, este ideal difícilmente se puede conseguir. Cuando se da una dialéctica entre objetivos diferentes, aun dentro de una misma finalidad, es comprensible que surja una cierta tensión y conflicto. También aquí, si únicamente pudiera decirse lo que está oficialmente aprobado por el magisterio, el avance y el progreso de la teología y de la moral quedarían paralizados, sin ningún dinamismo que los estimule. De alguna manera y con matices diferentes por sus peculiaridades específicas, podría aplicarse a la comunidad eclesial lo que el mismo K. Wojtyla afirmaba de la oposición solidaria y comprometida con el bien común:

El que proclama su oposición, no por ello rechaza su condición de miembro de la comunidad... Por el contrario, buscan su propio lugar dentro de la comunidad, buscan esa participación y esa actitud hacia el bien común que les permitiría conseguir una participación mejor, más completa y más efectiva en la comunidad¹⁷.

17. K. Wojtyla, *Persona y acción*, Madrid, 1982, 334. «Si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y oposición, pueden representar un factor y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo», o. c. (nota 12), n. 25.

Es cierto que la Iglesia no se rige por criterios democráticos, y la jerarquía, en un momento determinado, tendrá la última palabra, pero la experiencia nos demuestra que, si no hubiera sido por la «desobediencia» y oposición de los teólogos, el enriquecimiento progresivo de la misma doctrina se habría convertido en una simple posibilidad¹⁸. De igual modo que, sin las señales de alerta o las llamadas de atención por parte del magisterio, hubieran acaecido también otras consecuencias peligrosas. No se trata de equiparar, por tanto, ambas funciones, sino de insistir en la necesidad de un diálogo constructivo y respetuoso. El discurso de Juan Pablo II a los teólogos españoles en Salamanca insistió en la *creatividad y fidelidad* como características básicas del trabajo teológico por la doble dimensión que encierra. Como ciencia debe hacerse sensible «a las exigencias de la cultura moderna y a los problemas más profundos de la humanidad actual», pero como teología debe estar «dinámicamente integrada en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética»¹⁹. Para la complementariedad de este diálogo en el campo de la moral, sería conveniente tener en cuenta algunos aspectos importantes.

3. *Justificación y racionalidad de su enseñanza: la hermenéutica de los textos*

Puesto que la ética y los problemas más importantes del derecho natural no tienen una respuesta explícita en la Biblia, habría que insistir más en una fundamentación convincente y razonada, que no se apoye sólo en la simple autoridad. «Esta, en el caso concreto, no podrá nunca imponer actualmente una exigencia moral, cuando no logra hacer verdaderamente comprensible la justificación positiva de la exigencia presentada»²⁰. Sin esta condición será cada vez más difícil que el hombre de hoy, consciente de su autonomía y responsabilidad, preste con libertad su asentimiento. Si hay razones suficientes, éstas deberían explicarse en un lenguaje adecuado, para superar cualquier tipo de reticencias o indiferentismo que se han levantado con exceso en muchos ambientes católicos.

Ya no se puede imponer desde fuera y por una especie de coacción extrínseca y autoritaria una doctrina ajena a la estructura racional y valorativa en que se mueve la conciencia moderna. No es rechazo o rebeldía, cuando existe un profundo cariño a la Iglesia y un deseo sincero de alcanzar la verdad, sino un requisito que la misma Iglesia tendría que admitir, para defender su propia credibilidad y facilitar el asentimiento debido:

18. Cf. Varios, *Morale et transgression*: Suppl 140 (1982); J. M. Laboa, *Los cristianos incómodos*: SalTer 78 (1990) 291-302.

19. AAS 75 (1983) 259-284. Las citas en pp. 260 y 262.

20. K. Rahner, *Reflexiones en torno a la «Humanae vitae»*, Madrid, 1968, 35.

La acción ética de una persona adulta se ha de regir, ante todo, por la evidencia racional; y para ello hay que tener en cuenta, en primer término, el peso de los argumentos objetivos... Con la moral racional hay que proceder racionalmente²¹.

Ninguna enseñanza del magisterio es, por otra parte, intemporal, ni surge casualmente sin un contexto determinado. Todos sus documentos nacen en una fecha concreta y condicionados por las discusiones y datos existentes en ese momento. También ellos requieren a veces su correspondiente hermenéutica. La aceptación literal de una doctrina no es siempre la mejor forma de aceptación, pues corre el peligro de cerrarse a otros horizontes y de olvidar también otras verdades de las que tampoco es lícito prescindir²². Los comentarios hechos por muchas conferencias episcopales sobre *Humanae vitae* son un ejemplo ilustrativo y reciente. Es natural, como sucede con frecuencia en el análisis e interpretación de cualquier documento, que la unanimidad no sea absoluta sobre algún punto cuando se trata de explicarlo y comprenderlo. El pluralismo de opiniones en estos casos parece lícito y nadie debería defender su postura como la única verdadera y ortodoxa cuando en esas ocasiones no existe ningún tipo de condena oficial.

Además, si se admite lo que ya hemos explicado anteriormente, la moralidad de una acción sólo se halla en el juicio personal de conciencia, una vez que se han examinado los diferentes datos y se han tenido en cuenta también las consecuencias que se derivan. Lo que la Iglesia enseña, según la terminología que hemos empleado, son los valores pre-morales y abstractos, para cuya aplicación concreta se necesita el conocimiento y análisis de las restantes circunstancias. Podrá afirmarse, por tanto, que una conducta está mal en teoría —y de ordinario habrá que aceptarla como tal en la práctica—, pero nadie podrá decir que semejante comportamiento ha de considerarse siempre y en cualquier hipótesis el mayor mal posible, como si se tratara siempre de un valor absoluto que ha de mantenerse por encima de todos los demás, incluso sacrificando aquellos que se valoran objetivamente como más importantes y de mayor trascendencia²³.

21. F. Böckle, *Creer y actuar*, en J. Feiner - M. Löhrner, *ML V*, 103. Aun hablando de la teología, cuyo fundamento último es la fe, se afirma que «es necesario que el teólogo esté atento a las exigencias epistemológicas de su disciplina, a los requisitos de rigor crítico y, por lo tanto, al control racional de cada una de las etapas de su investigación», o. c. (nota 12), n. 9.

22. «En realidad el teólogo, que no puede ejercer bien su tarea sin una cierta competencia histórica, es consciente de la decantación que se realiza con el tiempo. Esto no debe entenderse en el sentido de una relativización de los enunciados de la fe. El sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal», o. c. (nota 12), n. 24.

23. J. Fuchs, o. c., 198-210; F. Böckle, *Le magistère de l'Église en matière morale*: RThLv 19 (1988) 3-16; E. López Azpitarre, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid 1991, 187-213.

4. La posibilidad de un disentimiento respetuoso

Esta tensión podría extenderse también a las relaciones entre la doctrina oficial y el juicio honesto, reflexivo y sincero de la propia conciencia que, a pesar de su buena voluntad, no comprende las razones justificativas de una enseñanza concreta. Es posible que tal incompreensión sea consecuencia de motivos interesados más o menos ocultos, de poca lucidez para analizar el problema con mayor amplitud, de insensibilidad para ciertos valores por una educación deficiente, o hasta de una autosuficiencia orgullosa que se cierra a otros puntos de vista. Pero es posible también que, después de un esfuerzo serio y honrado, continúe sin comprender la ilicitud de una conducta.

En tales casos, la misma doctrina de la Iglesia admite la posibilidad de un disentimiento respetuoso. Semejante postura no era ajena a la teología de otros tiempos, aunque era privilegio exclusivo de personas especializadas y sin que tuviera ninguna repercusión externa, pues siempre se exigía el llamado *silentium obsequiosum*, que impedía cualquier manifestación pública. Otros autores, aunque las razones contrarias fueran evidentes, sólo permitían el recurso a la Santa Sede, sin poder, mientras tanto, suspender el asentimiento, hasta que el mismo magisterio cambiara su enseñanza²⁴. La siguiente afirmación sintetiza el pensamiento más común de la teología actual:

El deber, en sí real, de una adhesión interna a las afirmaciones doctrinales no definidas del magisterio eclesiástico (L.G 25), no debe presentarse como si prácticamente se exigiera un asentimiento absoluto de fe, o como si en ningún caso le fuera posible al creyente dejar de prestar este asentimiento. A propósito de esta cuestión remitimos a la instrucción de los obispos alemanes, del 22 de septiembre de 1967, en la cual ese problema es tratado sincera y objetivamente²⁵.

Los obispos alemanes, a los que se refiere la nota anterior, antes incluso de la publicación de la encíclica *Humanae vitae*, habían tocado ampliamente este punto para que los católicos no pusieran «en contingencia su fe o su incondicional confianza en el magisterio eclesiástico». Tras proclamar la necesidad de una obediencia, aun en los casos de decisiones no infalibles, añaden:

Aquel que, en su opinión particular, crea poseer ya la opinión que la Iglesia alcanzará en el futuro, deberá preguntarse objetivamente ante Dios y su conciencia, si sus conocimientos teológicos especializados son de tal amplitud y de una suficiente profundidad que le permitan apartarse, en la teoría y en la práctica, de la enseñanza que la Iglesia presenta como provisional. Semejante caso puede

24. I. Salaverri, o. c. (nota 5).

25. K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*, en Varios, *Sacramentum mundi* IV, Barcelona, 1973, 394. La Comisión doctrinal de la *Lumen gentium* no quiso ser más explícita en este punto y se remitió «ad probatos auctores», *Acta synodalia*, III, 8, 88, n. 160.

darse ciertamente con fundamento, pero la presunción subjetiva y la precipitación en formarse un juicio tendrán que asumir toda su responsabilidad ante Dios²⁶.

Después de publicarse la encíclica no tienen inconveniente en hacer la aplicación a este caso concreto:

Sabemos que muchos son de la opinión que no se pueden aceptar las afirmaciones de la encíclica sobre los métodos de control de natalidad. Estamos convencidos de que aquí se da el caso de excepción, del que hablábamos en nuestra carta del año pasado.

Es la misma respuesta ofrecida por otras conferencias episcopales. Alguna lo expresa con absoluta claridad:

Que ninguno, por tanto, sea considerado como mal católico por la sola razón de un tal disentimiento²⁷.

No se trata, entonces, de un acto de insumisión, desobediencia o rebeldía, sino de una opción respetable y lícita, como reconocimiento a esa autonomía de la conciencia que, después de una seria reflexión y responsable ante Dios, se decide respetuosamente por otra alternativa.

5. *Condiciones básicas y fundamentales*

Hablar con claridad de este disentimiento, como un elemento que forma parte de la relación fieles-magisterio, tiene sin duda serios peligros, y por ello preocupa a la jerarquía por el miedo de que llegue a convertirse, como decía Pablo VI, en un «lugar teológico»²⁸. Hay demasiada desafección hacia la Iglesia y sus enseñanzas para fomentar más aún con este recuerdo semejante postura. Por eso, «la exigencia crítica no puede identificarse con el espíritu crítico que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios»²⁹. Pero también es verdad que se trata de un dato recogido por la teología y que no se debe encubrir, aunque todos necesitaríamos hacer un esfuerzo para disminuir los riesgos y suavizar al máximo estos conflictos.

Superar ciertas agresividades o esa indiferencia afectiva es una primera condición indispensable para acercarse al documento y comprender su mensaje. El conocimiento de esta doctrina se reduce para la mayoría a los resúmenes de prensa, que, como es natural, acentúan lo más llamativo y sensacionalista. Aunque no tergiversen la verdad, se

26. DocCath 65 (1968) 324.

27. Las referencias de estas citas y otras parecidas pueden verse en E. López Azpitarte, *Moral del amor y de la sexualidad*, en *Praxis cristiana* II, Madrid, 1988, 449-457.

28. Exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*, en *Insegnamenti di Paolo VI XII*, Roma, 1974, 1293.

29. *La vocación eclesial del teólogo*, n. 9.

hace, lógicamente, una lectura parcializada y expuesta, a veces, con una dosis de ironía y negativismo. Si en cualquier herejía existe una verdad que ha sido deformada, me imagino que no será tan difícil hallar un poco de luz y de orientación en lo que viene de la propia Iglesia. Y ese deseo sincero de información, análisis y estudio, efectuado desde un amor sincero y abierto al magisterio, hay que reconocer que falta, por desgracia, con demasiada frecuencia.

Disentir no es tampoco optar por una de las diversas opiniones existentes, en función de los gustos personales o de las simpatías experimentadas hacia las ideas o autores que las defienden. Ya hemos dicho que la autoridad del magisterio está por encima de la de cualquier teólogo, como la única doctrina oficial. Apartarse de ella será lícito cuando, después de conocerla y confrontarla, se hace difícil el sincero convencimiento personal³⁰.

Por otra parte, lo que antes era exclusivo de algunos técnicos en la materia —los únicos que tenían un conocimiento más científico— hoy se ha generalizado, pues en nuestro ambiente social los temas éticos suelen afectar de inmediato a la vida de muchas personas y son divulgados ampliamente por los medios de comunicación y la amplia bibliografía. Los expertos en el campo moral no se limitan exclusivamente a los teólogos de profesión. Bastantes problemas éticos están relacionados con la técnica y las ciencias, y los seculares interesados por el tema pueden llegar a formarse un juicio maduro y responsable. Por ello, si existen disentimientos poco personales, como producto de otras presiones externas o actitudes interiores, sin apenas reflexión ni responsabilidad, es posible también que, en otras ocasiones, tal decisión se realice con estudio, seriedad y amor.

CONCLUSION

Es comprensible que la autoridad insista en la obediencia incondicionada para evitar las interpretaciones subjetivas y las tensiones que

30. Es un punto aceptado hoy por la mayoría de los moralistas. Cf., por ejemplo, K. Rahner, *Teología y magisterio*: *Proy* 28 (1981) 21-33; G. A. Gardin, *Magistero della Chiesa e morale cristiana*: *Credere Oggi* 12 (1982) 63-76; A. Múnera, *a. c.*; T. Goffi, *a. c.*; X. Thévenot, *Magistère et discernement moral*: *Etudes* 362 (1985) 231-244, resumido en *SelTeol* 25 (1986) 113-118; J. Famecée, *La fonction du magistère ecclésial en morale*: *NRTh* 107 (1985) 722-739; B. Leers, *Moralistas e Magistério*: *REB* 45 (1985) 520-560 y 706-738; R. Simon, *a. c.*; J. Mahoney, *Magisterio y teología moral*: *SelTeol* 26 (1987) 293-298; L. Orsy, *Magisterium Assent and Dissent*: *ThSt* 48 (1987) 473-498; F. Böckle, *a. c.*; J. Coventry, *a. c.*; Ch. E. Curran-R. A. McCormick, *Moral Theology VI, Dissent in the Church*, Mahwah, NJ, 1988; J. R. Flecha, *Estatuto eclesial del teólogo moralista*: *Moralia* 10 (1988) 445-466; J. Losada, *a. c.*; O. de Dinechin, *Devant l'autorité de l'Eglise en matière morale*: *Cahier pour Croire* 43 (1989) 28-33; F. A. Sullivan, *a. c.*; J. M. Lahidalga, *El «caso Häring» como pretexto: la conciencia rectamente formada*: *Lumen* 38 (1989) 417-437; G. Mattai, *Magistero e teologia: alle radici di un dissenso*: *Asprenas* 37 (1990) 27-40. Algunas opiniones significativas y opuestas, en R. McCormick, *¿Se puede disentir en teología moral?»: SelTeol* 28 (1989) 245-255.

pueda provocar. Si he hablado de esta posibilidad es por tratarse de un punto que forma parte de la misma teología católica y porque tampoco se pueden ocultar los problemas, aunque resulten molestos. Pero con más fuerza se habrá de repetir que el que se sirva y utilice este planteamiento para actuar por su cuenta, excluir los datos que el magisterio aporta, y mantener una actitud de disentimiento frecuente, no ha comprendido tampoco el sentido de esta enseñanza. Las exageraciones y las faltas de sintonía eclesial suelen tener otras raíces más profundas, aunque se quieran encubrir con justificaciones aparentes.

La verdad es una conquista lenta y afanosa que nunca termina y todos —cada uno desde su propia tarea y responsabilidad— estamos comprometidos con esta misión. Las posibles dificultades, de las que hablábamos al principio, habrá que superarlas con una comprensión mutua y llena de cariño³¹, pero ¿existe algún amor sin tensiones y sufrimientos?

BIBLIOGRAFIA

Además de la citada en las notas, puede consultarse: A. Aud, *Le magistère incertain*, Montreal, 1987; S. O'Riordan, *The Teaching of the Papal Encyclicals as a Source and Norm of Moral Theology*: StMor 14 (1976) 135-157; J. Schuster, *Ethos und Kirchlicher Lehramt*, Francfort M., 1984; Varios, *Magistero e morale*, Bolonia, 1970; Varios, *Teología y magisterio*, Salamanca, 1987; Varios, *De relationibus inter Magisterium et Theologiam*: Seminarium 41 (1990) 281-462.

31. Cf. J. A. Estrada, *Obispos y teólogos: un documento importante*: RazFe 221 (1990) 95-105, donde analiza un interesante documento de la Conferencia episcopal de Estados Unidos, sobre *Responsabilidades doctrinales: elementos para promover la colaboración y resolver los equívocos entre los obispos y los teólogos*.

METODOLOGIA DE LAS CIENCIAS MORALES

Fabriziano Ferrero

El significado etimológico del término nos remite a las palabras griegas *metá* (hacia), *hodós* (camino) y *lógos* (tratado), con la idea de *tratado del camino a seguir*. En sentido amplio, puede aplicarse a todo lo que el hombre necesita para hacer o decir con orden las cosas. Usado técnicamente, se refiere a la ciencia del método, es decir, a aquella parte de la ciencia en general (*metodología general*) o de una ciencia, disciplina o saber en particular (*metodología especial*), que es necesario tener en cuenta para lograr su misión específica. Más que exponer la naturaleza del objeto o de la ciencia, explicita operativamente cómo acceder a las cosas para convertirlas en objetos de saber y de ciencia. Es lo que, como ciencia del método, trata de hacer la *metodología moral* en el campo de las disciplinas morales.

Las funciones características de la metodología especial pueden reducirse a cuatro: *orientación pedagógica* del profesional para el estudio, la investigación y la enseñanza de la correspondiente disciplina; *justificación de la naturaleza, estructura y originalidad epistemológicas del saber específico* a que esa disciplina se refiere; exposición sistemática del *proceso lógico* que supone la investigación científica sobre su objeto propio; presentación de las *técnicas* a emplear en ese tipo de investigación y en la comunicación de los resultados a que va llegando el investigador.

La importancia y la originalidad de la moral hacen cada día más evidente la necesidad de una metodología propia para su estudio¹. En más de una ocasión la diversidad de las respuestas ante la problemática contemporánea se debe, casi exclusivamente, a los diferentes estilos de vida de que parte el moralista, y a las características del método por el que, consciente o inconscientemente, ha optado para el estudio de los problemas morales. La «conciencia metodológica» tiene un

1. Ya en el siglo XVIII, Alfonso M. de Ligorio hacía resaltar la importancia y la dificultad de la moral. De ella, en efecto, depende «el buen régimen de las almas», y es «muy difícil, en primer lugar, porque supone un conocimiento general de todas las otras ciencias, oficios y artes; después, porque abarca materias muy diversas y muy diferentes entre sí; y también, finalmente, porque consta de un gran número de leyes positivas». Cf. R. P. Hermanni Busembaum, *Theologia moralis*. Nunc pluribus partibus aucta a R. P. D. Alphonso de Ligorio, I, Roma, 1757, 23. En nuestros días llama la atención el número de vocablos y el espacio dedicado a la problemática metodológica en F. Compagnoni - G. Piana - S. Privitera (eds.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, 21990 (en adelante: NDTM), según tendremos ocasión de indicar.

alcance epistemológico y hermenéutico, previo a cualquier discurso científico². Por eso, sin método no es posible conseguirlo ni, mucho menos, pretender un diálogo interdisciplinar.

Esto resulta especialmente importante para la moral si se tienen en cuenta los riesgos de reduccionismo a que están expuestas las formas concretas de presentar su metodología propia, la función que ésta parece llamada a desempeñar en la reflexión ética, y las exigencias de la cultura actual. Es lo que nos ha movido a tratar los temas que siguen.

I. RIESGOS DE REDUCCIONISMO EN LAS FORMAS CONCRETAS DE PRESENTAR LA METODOLOGIA MORAL

Examinando los programas universitarios, los manuales de ética filosófica y teológica, las exposiciones sistemáticas sobre temas metodológicos y la forma práctica de abordar la problemática contemporánea, nos parece descubrir algunas exposiciones que pueden llevar a una visión parcial o distorsionada de la metodología moral. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se limitan a exponer:

— las normas y técnicas para el trabajo científico y para la presentación de los resultados así obtenidos en el campo de la moral. En realidad se trata de una metodología general con información y documentación complementarias sobre temas éticos;

— la epistemología moral o la «especificidad de su estatuto epistémico que, al mismo tiempo, constituye el principio de su identidad y de su diferenciación como ciencia concreta»³;

— la filosofía y teología de la praxis ética⁴;

— la relación de la ciencia y de la tecnología moderna con la moral, pero limitando la función de las primeras al planteamiento de los problemas y de los interrogantes éticos de nuestros días. Se da por incuestionable que es imposible hablar de ética sin tener en cuenta el resultado de las ciencias modernas pero, después, se reduce su influjo a los efectos cuantitativos de las mismas sobre el conocimiento y sobre el dominio de la naturaleza, sin explicitar las repercusiones que están llamadas a tener en la estructura lógica de la moral.

A nuestro modo de ver, la función del método en las disciplinas morales no puede reducirse a uno solo de estos aspectos si quiere llegar a suscitar una conciencia metodológica específica en el moralista. Esta exigencia se desprende de la naturaleza misma del objeto propio de las disciplinas morales y de la interdependencia que están llamadas

2. Cf. G. Penzo, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Roma, 1985.

3. S. Privitera, *Epistemologia morale*, en NDTM, 326.

4. A. Molinaro, *Etica filosofica ed etica teologica*, en NDTM, 358-369.

a tener entre sí para estudiarlo adecuadamente. Por otra parte, esta interdependencia es tan evidente en el campo de la moral, que podríamos aplicarle lo que decía Karl Jaspers sobre la relación entre ciencia y filosofía en general:

No es posible trazar una línea divisoria entre lo científico y lo filosófico. La filosofía nace de la entraña misma de la investigación científica, y el proceso científico debe mantenerse siempre abierto a una visión filosófica explícita. Entre el momento empírico y el momento filosófico hay una relación intrínseca. Si el empirismo imparcial lleva a los auténticos confines de la reflexión filosófica, del mismo modo, la conciencia filosófica hace posible una auténtica impostación de la investigación científica⁵.

Precisamente por eso, si el objeto propio de las ciencias morales, de la ética filosófica y de la teología moral es el mismo y, además, tiene que ver con la praxis (social, política y religiosa), la metodología propia para su estudio ha de ayudarnos a descubrir todo el proceso de su apropiación intelectual, la interdisciplinaridad de los saberes que se ocupan de él, y la función praxica que éstos deben tener cuando el objeto pasa de la apropiación intelectual a la opción práctica de la conciencia. Pero, entonces, ¿cuál es la función del método en las disciplinas morales?

II. FUNCION DEL METODO EN LAS DISCIPLINAS MORALES

La materia de la metodología general de las ciencias... no tiene líneas exactas de demarcación. Sería también inútil, como es evidente, buscar una definición de la materia de la metodología de las ciencias en la que estuvieran de acuerdo todas las personas implicadas. Seguramente es más apropiado indicar la clase de problemas que interesan a la metodología general de la ciencia, así como los que, en opinión de los científicos, deberían interesarle⁶.

Pues bien, la metodología moral, como ciencia del método en las ciencias, saberes y disciplinas morales, está llamada a procurarles (lo mismo que la metodología propia de cualquier otra ciencia, disciplina o saber) los principios generales, las normas prácticas y las técnicas operativas que les permitan definir:

- el objeto propio;
- el estatuto epistémico en que se apoyan como ciencias, saberes y disciplinas específicamente morales;
- la estructura epistemológica que todo ello supone;

5. Cita de G. Penzo, *o. c.*, 13.

6. J. Topolsky, *Metodología de la historia*, Madrid, 1982, 21. En F. Ferrero, *Ciencias morales (metodología)*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral (DETM)*, Suplemento a la 3ª edición, Madrid, 1978, 1262-1277, hemos intentado sintetizar las funciones de la metodología y una posible aplicación de las mismas a las ciencias morales.

- las técnicas y los instrumentos de información, documentación e investigación en general de que pueden servirse;
- las disciplinas con que están llamadas a dialogar de una manera especial;
- las exigencias pedagógicas y didácticas para el estudio, la investigación y la enseñanza de estas materias;
- las exigencias prácticas para una adecuada presentación de los resultados en el campo de la investigación y de las exigencias pedagógicas;
- los modelos en que todo esto se ha ido concretando a lo largo de la historia.

Tradicionalmente, muchos de estos aspectos se han venido exponiendo en la introducción general y en los tratados fundamentales de la moral. Hasta nuestros días, sin embargo, tales exposiciones no han tenido la estructura propia de una metodología especial, en parte por falta de una verdadera conciencia metodológica, y en parte, también, por la configuración histórica a que ha estado expuesta la moral fundamental.

III. PERSONALIDAD, ACTITUDES Y PREPARACION PROFESIONAL DEL MORALISTA

Al hablar de la metodología especial, se corre el peligro de quedarse en las leyes, normas y técnicas que supone, olvidando que la cuestión del método se refiere, sobre todo, al camino interior que debe seguir el investigador para llegar al objeto propio de su ciencia⁷. La ciencia del método no puede reducirse a paradigmas formales. Tampoco es independiente de la personalidad de quienes tratan de hacerla:

El científico es, por esencia, un *observador* que se pregunta permanentemente por las características estructurales y funcionales de lo observado: estudia y deduce por medio de un proceso lógico de concatenación de ideas, formas y experiencias⁸.

Por eso, proyecta sobre la ciencia las necesidades y pasiones que está viviendo. Su actividad científica tiene mucho de un «arte» y de una «habilidad» que van más allá de las leyes y de las técnicas manuales. En ella y en la opción metodológica se reflejan la vida, las intuiciones y los compromisos del investigador. Hacia la verdad, el bien, la belleza y la bondad se va con toda la personalidad, y son muchos los caminos que para ello se pueden seguir⁹.

7. Cf. G. Penati, *Sapere antropologico e linguaggio. Introduzione critica all'onto-teologica*, Brescia, 1990.

8. A. Pérez de Vargas, *Ciencia (quehacer de la)*, en DETM, Suplemento a la 3.^a edic., 1251.

9. Cf. M. Polányi, *Conocenza personale*, Roma, 1990, original de 1958.

En realidad, los tratados de metodología no son otra cosa que la sistematización de los caminos que con este fin se han ido haciendo. Cada maestro ha formulado el suyo y lo ha propuesto a los demás. Es como se han ido formulando las exigencias metodológicas fundamentales en la búsqueda de la verdad. En nuestros días, sin embargo, existe una conciencia muy clara de su condición histórica. Esto nos ha llevado a descubrir las limitaciones del «método científico» heredado del pasado, la provisionalidad de la misma estructura lógica del saber, y la interdependencia de las ciencias, todas ellas llamadas a desempeñar su misión en unas coordenadas culturales muy precisas. Algo muy parecido a lo que observamos en el lenguaje¹⁰. Por eso, para continuar el quehacer científico, cada investigador tiene que descubrir el camino que él mismo está llamado a seguir en la realidad histórica en que se encuentra.

Todo esto nos lleva a plantear de un modo espontáneo la cuestión de los presupuestos éticos en la opción metodológica, sobre todo cuando se trata de las disciplinas morales. ¿Hasta qué punto es posible iniciar un camino que sea capaz de llevar a la verdad, al bien, a la belleza y a la bondad, cuando se ha optado ya, al menos de un modo práctico, por valores, ideales y criterios extraños, si no contrarios, al sistema cultural en que se inicia el proceso de búsqueda? La respuesta negativa a esta pregunta hizo que la apologética clásica considerara la «santidad de vida» como un criterio de verdad. A ello se debe también el alcance epistemológico que se concede hoy a la personalidad, a la salud psíquica y a las opciones prácticas del investigador. Precisamente por eso, la metodología moral tiene que ocuparse también de clarificar la misión del moralista y de orientarle pedagógicamente en el desempeño práctico de la misma. Esto resulta especialmente necesario en un momento como el nuestro en que el hombre se encuentra con unas responsabilidades éticas que nunca había imaginado. De ellas depende ya, en gran parte, el futuro de la humanidad y del cosmos. Por eso se pide al moralista una personalidad que esté a la altura de la misión social que en este contexto se le confía y una preparación profesional adecuada a los problemas morales de nuestro tiempo.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que esa misión está íntimamente relacionada con los problemas humanos y con las personas, profesiones, grupos e instituciones que se ocupan de ellos, es lógico suponer que la personalidad y la psicología del moralista están llamadas a hacer propios los ideales y las exigencias más características de quienes deben ocuparse de este tipo de problemas. Salud psíquica, madurez personal, capacidad de observación y conciencia crítica de la realidad y de sí mismo, visión integral de las situaciones y de la reali-

10. D. Composta, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Ciudad del Vaticano, 1990, pone de relieve las «fuentes remotas» y los condicionamientos históricos del método que subyace en la «moral nueva», aunque sea desde un punto de vista predominantemente negativo.

dad, coherencia de vida, respeto profundo de la persona y de todo lo verdaderamente humano, honradez a la hora de abordar los problemas de investigación, serían algunas de ellas.

También necesita el moralista una constante renovación científica que le permita un discernimiento crítico ante la herencia moral del pasado y ante las presiones socio-culturales del momento, para llegar a opciones éticas responsables. Sólo así será capaz de reformular las actitudes fundamentales del quehacer humano.

Finalmente, para lograr cuanto precede, ha de tener: un bagaje cultural equiparable al de los hombres de ciencia de su tiempo y de la región en que está llamado a trabajar; una visión personal de la orientación que van tomando las ciencias morales; una constante puesta al día sobre los problemas morales que más preocupan a sus contemporáneos; una especialización progresiva, ya que tampoco es posible una verdadera preparación científica en el campo moral sin limitarse a un sector concreto; una síntesis personal de los criterios fundamentales para dar una respuesta, aunque nada más sea provisional, a los problemas más urgentes del momento: para el moralista, problematizar sin ofrecer respuestas a los problemas que plantea, es un modo de ser infiel a la función social que se le ha confiado. La escucha y la meditación de la palabra de Dios desde la vivencia personal de las inquietudes de sus contemporáneos son las que harán de él un auténtico teólogo. De este modo será capaz de encuadrar los problemas morales, las orientaciones de los moralistas y su misma respuesta personal en la evolución histórica de la moral.

IV. EL OBJETO PROPIO DE LA MORAL

El objeto propio de la moral lo constituye la *moralidad*. Una realidad que, de alguna manera, reflejan las actitudes y las formas de comportamiento que adoptan las personas y los grupos en las diversas culturas y en los distintos momentos de su historia. En torno a esta categoría general, emergen otras más concretas que van explicitando los distintos aspectos del objeto propio de que se ocupan las ciencias, disciplinas o saberes morales. Al conjunto podríamos denominarlo *universo moral*. En él se incluyen todas las cuestiones relacionadas con las áreas temáticas que suelen distinguirse en la literatura moral¹¹:

— origen, naturaleza y estructura del universo moral: categorías básicas, dinamismo propio y elementos fundamentales de la vida y del comportamiento moral, etc.;

11. Tenemos en cuenta la *proposta di lettura sistematica*, que hace el NDTM, pp. XIX-XX y 1543-1546. Con ella trata de indicar las «áreas temáticas» y una lectura sistemática de «los vocablos del Diccionario que, a pesar de estar ordenados con criterios alfabéticos, se proponen cubrir de un modo completo el conjunto de cuestiones relacionadas con la teología moral, tanto fundamental y general como especial».

— metodología propia de las disciplinas morales: fuentes; cuestiones epistemológicas; relaciones de la moral con la teología, con la filosofía y con las demás ciencias, disciplinas y saberes; historia de la vida moral y de la reflexión ética, etc.;

— praxis, soporte humano (individual o social), contexto (geográfico e histórico) y condicionamientos socio-culturales de tipo económico, social, político, psicológico, religioso (universo sacro), normativo, ideológico, etc., que supone el universo moral;

— moral de la vida física, biológica, humana, familiar, social, económica, política, religiosa, cristiana (especificidad de la moral cristiana), profesional, etc.

Es a lo que se deben los «conceptos fundamentales», los «temas-clave» o las «categorías básicas» de la ética teológica» por los que optan los diccionarios enciclopédicos y los tratados de moral. En cambio, las disciplinas que se ocupan de este universo moral constituyen lo que ordinariamente denominamos «ciencias morales». La diversidad de niveles (antropológico, fenomenológico, lógico o filosófico, teológico) y la atención especial a cada uno de ellos han ido dando origen a su diversidad y a una auténtica interdependencia entre las mismas.

Pero en este contexto tenemos que hacer una mención especial de la *ética teológica*. Desde una perspectiva metodológica, se justifica, en primer lugar, por la dimensión trascendente de la vida cristiana y, después, por la luz nueva que puede aportar la revelación a las ciencias morales. A eso se debe, precisamente, el que la ética teológica tenga un objeto propio, unos contenidos específicos y una metodología especial, cualesquiera que sean los presupuestos epistemológicos de que se quiera partir. De hecho, una *metodología moral* que se proponga tener en cuenta el nivel teológico de las realidades morales (aunque cada vez sea más discutible su separación de los restantes niveles), debe partir de la *realidad nueva de las cosas en Cristo (indicativo cristiano)* y de la *luz nueva* que, para conocer la primera y la segunda creación, han supuesto las *diversas manifestaciones de Dios*, hasta su culminación en la plenitud de los tiempos. De ahí es de donde brota el *imperativo cristiano*, como exigencia moral específica del creyente, y la *praxis cristiana*, como respuesta práctica a las mismas.

En las distintas fases (analítica, sistemática, práctica) del proceso metodológico para el estudio de la moralidad desde una perspectiva teológica, la *Biblia* y el *magisterio* aparecen como *fuentes* de un *saber* sobre la moralidad. De este modo, el moralista cristiano cuenta con una mediación peculiar a la hora de afrontar los problemas éticos de nuestros días. En qué consista «la especificidad de la ética cristiana» es uno de los problemas que, al menos desde 1966, vienen planteándose los moralistas cristianos¹².

12. Cf. Composta, *La nuova morale e i suoi problemi*, 15, 25, 31, etc.; M. Benzerath, *Biblio-*

A pesar de su objeto propio, las disciplinas teológico-morales tienen muchos elementos comunes con el resto de las disciplinas teológicas. Como ellas, tratan de lo moral en su relación con Dios y con las cosas divinas, y suponen un esfuerzo racional por clarificar, conceptualizar y justificar, desde ese punto de vista, la fe y la vida cristiana a la luz de la palabra de Dios. Implican, pues, una sabiduría, que viene de la fe, pero también la mediación de las disciplinas, ciencias y saberes relacionados con lo moral.

Pero todavía podríamos añadir otro elemento común a todas las disciplinas teológicas: la espiritualidad, entendida como experiencia cristiana de Dios desde la realidad histórica en que está llamado a vivir el teólogo y desde la mediación que supone para su fe el universo cultural de referencia con que se acerca a la realidad como creyente y como investigador. A esta experiencia es a la que siguen la reflexión, la conceptualización y la justificación de la fe y de la vida cristiana.

V. FASES Y DESARROLLO DE LA REFLEXION MORAL

Supuestas las exigencias fundamentales de la metodología general, creemos que cuando se trata de la reflexión moral, sobre todo al estudiar problemas reales de nuestros días, es necesario seguir un camino propio. Se debe a la originalidad de la pregunta moral. Trataríamos de resumirlo en los criterios que indicamos a continuación.

El método, la lógica y el desarrollo de la investigación moral deben seguir, en cuanto sea posible, el orden impuesto por las estructuras concretas de la realidad o del problema que tratamos de estudiar. Y esto, porque el «problema» o la «pregunta» moral: *qué hay que hacer*, constituye el punto de partida de la reflexión ética. Ahora bien, esta pregunta nos remite a una experiencia de vida o a una cuestión teórica que todavía no han sido integradas de un modo armónico en nuestro universo cultural de referencia, y que, por lo mismo, se presentan como «problema». Podemos plantearlo en virtud de una revisión de los conocimientos anteriores o a partir de los interrogantes nuevos que surgen de la realidad. La capacidad de interrogarse y de replantear las cuestiones dadas ya como definitivamente resueltas es el punto de partida para el perfeccionamiento de la moral. Esto solamente puede lograrse estando profundamente encarnados en la realidad.

Por cuanto acabamos de decir, el planteamiento del problema es fundamental para la investigación. De él dependen, en efecto, el método y las técnicas para formularlo, clarificarlo, resolverlo y presentarlo a los demás. Por eso es necesario tener en cuenta la contextualización, la complejidad, la novedad y los interrogantes éticos que supone.

Para todo ello se hace imprescindible el análisis de la realidad contemporánea desde una perspectiva científica e interdisciplinar, que nos permita una descripción (global, fenomenológica, socio-cultural, histórica) del problema en cuestión, su explicación contextual, y un estudio comparado del mismo teniendo en cuenta sus manifestaciones históricas y geográficas, las soluciones que se le han ido dando en cada época histórica y en cada área cultural, y el modo como se ha integrado en los diversos sistemas morales (filosóficos o teológicos).

Hecho esto, podríamos pasar ya a una valoración ética del problema y de las soluciones que se han dado al mismo, para terminar con la demostración, verificación, justificación o validación de los supuestos teóricos en que debería apoyarse la solución que nosotros adoptamos.

Dadas las características del universo moral y la importancia que en él tiene el nivel teológico, este momento de la reflexión moral puede ser enriquecido mediante la confrontación crítica de los resultados obtenidos con la tradición bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento, con la praxis cristiana de los diversos momentos históricos, con las directrices del magisterio, con las aportaciones de las ciencias modernas y con las exigencias de la praxis actual.

VI. OBJETIVOS FUNDAMENTALES DE LA FUNCION TECNICA EN UNA METODOLOGIA MORAL

Sin tratar de exponer aquí los aspectos prácticos de esta función de la metodología en las ciencias morales, sí quisiéramos indicar los objetivos fundamentales que implica. Los hemos dividido en cuatro sectores, que nos limitamos a enumerar.

a) Información y documentación: sobre los centros de investigación moral, sobre las publicaciones más importantes (especialmente cuando son de carácter periódico o de investigación sistemática), sobre los problemas, teorías, sistemas y orientaciones morales de mayor actualidad, sobre el estado actual de la investigación moral, y sobre las posibilidades que todavía se ofrecen al investigador en este campo.

b) Subsidios prácticos para la formación y formulación de categorías, cuestiones, esquemas, diagramas, etc., que nos permitan un estudio sistemático de la moralidad en sus diversos niveles, en su contexto sociocultural y en las fuentes históricas, bíblicas y magisteriales.

c) Aplicación teórica y práctica de las diversas técnicas a las distintas fases de la investigación moral.

d) Pedagogía de la formación y de la educación moral, que afecta simultáneamente al método, a los contenidos teóricos y a las formas prácticas de comportamiento. Por su importancia práctica, habría que añadir un capítulo especial sobre el estudio de la moral en los seminarios, en las universidades, en las clases de religión, en los grupos profesionales, etc.

VII. LA MORAL Y LA MISION DEL MORALISTA

La reflexión moral y el quehacer del moralista en el mundo de nuestros días suponen y exigen una conciencia muy viva de la «novedad» y del «cambio de paradigmas» que ha experimentado el universo cultural, en que estamos inmersos, en virtud de un cambio «epocal».

Esto quiere decir que el moralista, para encontrar la verdad, debe ser consciente de que la realidad en que se le plantean los problemas morales pertenece a una época histórica que todavía es vivida como «nueva», en el sentido propio del término. El «antes» y el «después» del cambio epocal constituyen parte de su experiencia histórica. No han tenido lugar en un «pasado histórico», más o menos lejano y más o menos real, sino en su «presente». Por otra parte, este presente no pertenece ya al final de la época anterior sino al comienzo de la nueva.

Desde un punto de vista metodológico es sumamente importante esta conciencia del vértice («antes» y «después») y de la «vertiente» de la época histórica en que se vive, sobre todo a manera que se va generalizando hasta hacerse popular, con repercusiones prácticas en todos los sectores de la vida diaria.

Es cierto que no todos viven ya lo que la nueva época histórica supone, ni es posible una completa uniformidad en su descripción. Sin embargo, parece claro que, entre otras cosas, lleva consigo un cambio de paradigmas culturales y la conciencia progresiva de que este cambio afecta simultáneamente a la comprensión de la realidad, a los problemas con que nos encontramos y a la formulación de las respuestas que tratamos de darles. Por eso, los cuestionamientos que nos hacemos ante la realidad, inmersos en esa cultura que ha sido capaz de formular paradigmas nuevos, son profundamente distintos de los que se hacían en la época histórica anterior con formulaciones aparentemente iguales.

Pues bien, muchas veces los conflictos ante la problemática moral contemporánea se deben a la diversidad de lecturas sobre las preguntas en que dicha problemática se expresa. Es lógico que quienes las leen desde el universo cultural de referencia en que se formularon las respuestas del pasado, busquen en éstas una solución a los problemas del presente. En realidad se trata del mismo contexto. Para ellos, el mundo todavía no ha cambiado. Por el contrario, quienes vivan ya la «novedad» del presente (experimentando cómo las palabras, los hechos, las personas y las mismas cosas son y significan algo distinto), los problemas forman ya parte de un mundo diverso. A ellos no puede responderse repitiendo las soluciones de otros contextos, aunque la experiencia del pasado puede inspirar nuestra búsqueda. Las preguntas, los problemas, los interrogantes que vayamos formulando han de inscribirse y leerse, ante todo, en el contexto de una época histórica nueva.

Cuanto acabamos de decir hace todavía más difícil el estudio de la problemática moral contemporánea y pone más en evidencia la necesi-

dad de una opción metodológica y de un diálogo interdisciplinar a la hora de intentarlo. En efecto, no resulta fácil decir *qué es lo que hay que hacer* en un momento de cambio como el que estamos viviendo. Por otra parte, constituye una urgencia ineludible para el moralista. Es su vocación específica como profesional del *deber* y de las *responsabilidades éticas* en cada momento histórico. Por eso, precisamente, es tan delicada y tan importante.

Además, en nuestros días, quienes están llamados a prestar este servicio en la comunidad civil o religiosa tienen que hacerlo científicamente si quieren desempeñar adecuadamente el papel que se les ha confiado. La importancia social de su misión les impone la responsabilidad ética de realizarla con las garantías que se piden hoy a cualquier profesional. Y una sociedad, caracterizada por el predominio de la ciencia y de la tecnología, no puede prescindir de las aportaciones y de las exigencias que éstas suponen cuando se trata de las instancias éticas llamadas a regirla.

Esto quiere decir que el moralista tiene que proceder científicamente: cuando toma conciencia de la problemática moral y de los interrogantes éticos del pasado o que están viviendo sus contemporáneos; al intentar analizarlos y comprenderlos; cuando busca una respuesta a los mismos desde los valores, ideales y criterios de comportamiento que defiende; cuando cree haber llegado a la forma adecuada de vivirlos y trata de verificar su validez práctica; y, en fin, siempre que desea justificar ideológica o religiosamente la solución a que ha llegado y el proceso que ha seguido para descubrirla. Las ciencias de lo moral, la ética filosófica o teológica, lo mismo que la más sencilla moral práctica, no pueden prescindir de las exigencias científicas de nuestros días si quieren ser técnicamente válidas y éticamente responsables. Gracias a ellas, será posible que los fenómenos y los problemas morales se conviertan en objetos de conocimiento y de ciencia, queden abiertos a la reflexión filosófica, se dejen iluminar por las instancias teológicas y terminen integrándose en un comportamiento ético plenamente responsable. Explicación científica, tecnificación de la investigación, diálogo interdisciplinar y apertura a la trascendencia filosófica y teológica, serían algunas de las exigencias en que todo ello podría resumir, de acuerdo con cuanto hemos tratado de exponer en las páginas anteriores.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografía especializada sobre metodología moral puede hallarse en las introducciones generales a los grandes manuales de ética filosófica y teológica, en los tratados de moral fundamental, en las historias de la moral y en los diccionarios enciclopédicos relacionados con estas materias. Para su puesta al día, véanse, entre otros, los estudios que indicamos a continuación.

Información bibliográfica

M. Benzerath, *Bibliographie sélective en Théologie morale (1984-1988)*: StMor 17 (1989) 219-772; F. Compagnoni-G. Piana-S. Privitera (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, 1990 (en adelante: NDTM); M. Vidal, *Diez años de teología moral. La temática moral en las revistas en el decenio 1980-1989*, Madrid, 1990.

Temas metodológicos

S. Bastianel, *Autonomia e teonomia*, en NDTM, 70-82; D. Capone, *Sistemi morali*, *ibid.*, 1246-1254; R. Cavado, *Morale dell'Antico Testamento e del Giudaismo*, *ibid.*, 770-786; D. Composta, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Ciudad del Vaticano, 1990; F. Ferrero, *Ciencias morales (metodología)*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, suplemento a la 3ª edición, Madrid, 1978, 1262-1277; *Id.*, *La opción metodológica en el quehacer actual del moralista cristiano*: *Moralia* 8 (1986) 29-43; *Id.*, *La opción metodológica en las disciplinas teológico-morales: de los «tratados fundamentales» a una «metodología específica»*, en *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo*, Milán, 1989, 163-179; R. Fabris, *Morale del Nuovo Testamento*, en NDTM, 786-800; U. Galeazzi, *Letica filosofica in Tommaso d'Aquino: dalla «Summa theologiae» alla «Contra gentiles»*, Roma, 1989; A. G. Matanic, *La spiritualità come scienza*, Cinisello Balsamo, 1990; A. Molinaro, *Etica filosofica ed etica teologica*, en NDTM, 358-369; S. Privitera, *Epistemologia morale*, en NDTM, 325-349; *Id.*, *Esperienza morale*, *ibid.*, 349-354; *Id.*, *Etica descrittiva*, *ibid.*, 354-358; *Id.*, *Etica narrativa*, *ibid.*, 369-374; *Id.*, *Etica normativa*, *ibid.*, 374-381; *Id.*, *Metaetica*, *ibid.*, 749-755; *Id.*, *Parenesi*, *ibid.*, 880-887; *Id.*, *Principi morali tradizionali*, *ibid.*, 987-994; *Id.*, *Relativismo*, *ibid.*, 1.086-1.091; G. Trentin, *Magistero e autorità*, en NDTM, 675-681; L. Verecke, *Storia della teologia morale*, en NDTM, 1314-1338.

Fundamentación filosófica y teológica de la moral

G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, 1990; G. Alberigo, *Sviluppo e caratteri della teologia come scienza: Cristianesimo nella Storia* II (1990) 257-274; F. Alberoni, *Le ragioni del bene e del male*, Milán, 1981; A. Ardigò-F. Garelli, *Valori, scienza e trascendenza*; I: *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani*, Turín, 1989; II: *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale*, Turín, 1990; E. Berti-A. Da Re-G. De Rita, *Etica oggi*, Padua, 1990; E. Berti, *La razionalità pratica: modelli e problemi*, Génova, 1989; S. Bastianel, *Specificità della morale cristiana*, en NDTM, 1271-1278; A. Da Re, *Il ritorno dell'etica*, Padua, 1990; K. Demmer, *Opzione fondamentale*, en NDTM, 854-861; P. Eicher, *La théologie comme science pratique*, París, 1982; R. García de Haro, *Legge, coscienza e libertà*, Milán, 1990; R. M. Hare, *Pensiero morale*, Bolonia, 1989; H. Jonas, *Il principio della responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Turín, 1990; E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Milán, 1985; A. Livi, *Filosofia del senso comune: logica della scienza e della fede*, Milán, 1990; S. Maffettone, *Valori comuni*, Milán, 1989; I. Mancini, *Lethos dell'Occidente*, Génova, 1990; G. Penati, *Sapere antropologico e linguaggio. Introduzione critica all'ontoteologia*, Brescia, 1990; M. Pangallo, «*Habitus*» e *vita morale: fenomenologia e fondazione ontologica*, Nápoles-Roma, 1988; G. Penzo, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Roma, 1985; A. Poppi, *Per una fondazione razionale dell'etica*, Cinisello Balsamo, 1989; A. Rodríguez Luño, *La scelta etica: il rapporto fra libertà e virtù*, Milán, 1990; *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo*, Milán, 1989; P. Valori, *Valore morale*, en NDTM, 1416-1427; K. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, Bolonia, 1989.

FUNDAMENTACION DE LA ETICA TEOLOGICA

Marciano Vidal

La moral *vivida* (*ethica utens*, en lenguaje de san Alberto Magno) tiene su fundamentación y su justificación en la moral *pensada* (*ethica docens*). Cuando la moral pensada se refiere al ámbito de la racionalidad, entonces nos encontramos con la construcción de la *ética* o *moral filosófica*. En un capítulo de esta obra se aborda directamente este tema de la «ética filosófica».

Tanto la moral vivida como la moral pensada pueden realizarse dentro de un universo de convicciones religiosas, articulando así un proyecto de *moral religiosa*. Una forma cualificada de moral religiosa, por razón numérica de seguidores y por su valía interna, es la *moral cristiana*. Sobre esta moral religiosa cristiana es sobre la que reflexiono aquí, tratando de hacer una propuesta de fundamentación, la cual, por exigencias obvias, ha de ser una *fundamentación teológica*.

Explicitado el contenido de la presente reflexión, adelanto los aspectos que selecciono para un tratamiento más específico. Son estos tres: en primer lugar, constato la toma de conciencia actual sobre la necesidad de una fundamentación teológica para la moral cristiana; en segundo lugar, expongo los planteamientos actuales sobre esta cuestión; por último, ofrezco mi propia propuesta acerca de la fundamentación teológica de la moral cristiana.

I. TOMA DE CONCIENCIA ACTUAL SOBRE LA NECESIDAD DE LA FUNDAMENTACION TEOLOGICA DE LA MORAL CRISTIANA

Desde una consideración histórica, la reflexión teológico-moral ha experimentado desde la segunda mitad del siglo XX, y de modo particular a partir del concilio Vaticano II, la necesidad de una variación tan profunda que la ha situado en un cambio de época.

Lo que define una época en la historia de la teología moral es el macromodelo de que ésta se sirve para formular el contenido de la moral cristiana. El progresivo, y actualmente definitivo abandono del modelo casuístico ha supuesto la búsqueda de otro modelo alternativo.

Ahora bien, la variación del macromodelo teológico-moral proviene de la necesidad de adaptar el discurso moral a la nueva situación interna de la teología y a las cambiadas situaciones de la realidad

socio-histórica. La variación o crisis de la ética teológica puede ser definida como un intento de *ajuste*, tanto interno (reajuste teológico) como externo (respuesta ante el reto de la Modernidad). Este ajuste tiene una concreción: la toma de conciencia sobre la necesidad de la fundamentación teológica de la moral cristiana¹.

1. *La búsqueda de la «identidad teológica» perdida*

La presentación de la teología moral en los años anteriores al concilio Vaticano II padecía un déficit de caracterización teológica. Aunque se venía autotitulando desde hacía siglos con el pomposo título de *theologia moralis*, sin embargo la realidad ofrecida no alcanzaba las cotas exigidas para pertenecer al saber estrictamente teológico. La llamada teología moral:

- se reducía con frecuencia a prontuarios, más o menos desarrollados, de casos morales;
- se encontraba desvinculada de la síntesis teológica general, llegando a situarse como parte contra-distinta de la «dogmática»;
- se organizaba según los postulados metodológicos del Derecho, siguiendo el proceso de una creciente «juridización».

Uno de los principales empeños de la moral posconciliar ha consistido en devolver la identidad teológica a la moral cristiana. El concilio Vaticano II expresó el deseo de que se tuviese «especial cuidado en perfeccionar la teología moral» y que para ello se lograra una «exposición científica» (OT 16). Más recientemente, la Congregación para la Educación Católica ha formulado la necesidad de clarificar el «estatuto epistemológico» de la teología moral².

De acuerdo con esas orientaciones, la reflexión teológico-moral ha pretendido, por una parte, constituirse en auténtico *saber ético*, con todas las exigencias de criticidad teórica y con todas las garantías de plausibilidad socio-cultural. Por otra parte, busca la identidad *cristiana de su objeto y la genuina razón teológica* de su discurso.

La configuración de la ética teológica no debe conducir a la ruptura de ésta con todo el conjunto del saber teológico. Aunque no se le pueden negar peculiaridades de método y de contenido, la ética teológica comparte con el resto de los tratados teológicos las mismas «fuentes», el mismo «cauce» histórico y las mismas exigencias metodológicas y temáticas.

Esta vinculación con el conjunto del saber teológico postula no sólo destacar las conexiones de la moral con las restantes áreas teológicas, sino también articular un saber de auténtica *interdisciplinaridad*

1. Sobre la renovación de la teología moral en la segunda mitad del siglo xx, ver: M. Vidal, *La teología moral. Renovación posconciliar y tareas de futuro*, en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1986, 201-234; W. Nethoefel, *Moraltheologie nach dem Konzil*, Gotinga, 1987; R. A. McCormick, *Moral Theology 1940-1989: an Overview*: ThSt 50 (1989) 3-24.

2. *La formación teológica del futuro sacerdote*, Ciudad del Vaticano, 1976, n. 96.

teológica. Si la ética teológica no puede tener credibilidad científica si no trabaja interdisciplinariamente con las bases racionales de la ética, tampoco puede pretender la validación teológica si no juega conjuntamente en el equipo del saber teológico.

En conexión con la tarea anotada se encuentra la que se refiere al problema del método teológico-moral. La justificación crítica de su estructura reflexiva es una tarea primordial de la ética teológica. Se trata de un quehacer nada fácil y sumamente complejo; en efecto, abarca un amplio espectro de problemas: desde la justificación de los juicios de valor hasta la coherencia de una ética con pretensiones religiosas y universales como es la ética cristiana, pasando por la problemática de la interdisciplinariedad, del lenguaje moral, de la estructura de la normatividad ética, etc.

Para conseguir la cualificación metodológica que le corresponde, la reflexión teológico-moral tiene que estar atenta a los planteamientos de la ética filosófica a fin de asumir de ellos los aspectos que le atañen. Por otra parte, también ha de atender a las formulaciones metodológicas de la teología en general. Solamente así podrá configurar un método adecuado para su propio y específico saber³.

El empeño por devolverle a la teología moral la identidad teológica perdida ha conseguido, en términos generales, su objetivo. La moral es considerada, y de hecho funciona, como una ética *teológica*. Se configura como un saber crítico y específico sobre el compromiso moral de los creyentes. Por eso, en la etapa posconciliar han sido tratados con seriedad, y con amplitud, y con suficiente éxito los temas: *relación entre moral y religión* (dimensión religiosa de la moral), *relación entre fe cristiana y moral* (articulación de la moral en el conjunto de la existencia cristiana), *especificidad e identidad* de la moral cristiana (peculiar aportación de la moral cristiana).

La recuperación por parte de la reflexión teológico-moral de la «identidad teológica» perdida es un signo cualificado de la toma de conciencia actual sobre la necesidad de la fundamentación teológica de la moral cristiana. Una necesidad que se encuentra actualmente bastante bien satisfecha.

2. *La respuesta a los retos de la Modernidad*

La necesidad de fundamentar críticamente la moral cristiana proviene de las exigencias internas del mismo saber teológico-moral en cuanto tal, según he expuesto en el apartado precedente. Pero, esas exigencias internas se han visto aumentadas por el apremio de los restantes saberes y por la nueva manera de entender y de vivir la realidad humana.

La Modernidad, en su doble vertiente de situación vivida y de saber crítico, se ha convertido en juez insobornable de la plausibilidad

3. Ver el capítulo de esta obra dedicado a «Metodología de las ciencias morales», pp. 221-232.

del discurso teológico-moral. En el intento de respuesta al reto de la Modernidad, la ética teológica ha conseguido elevar las cotas de su criticidad interna y de su plausibilidad externa, si bien no ha logrado alcanzar todos los objetivos deseables.

El balance del diálogo de la ética cristiana con la Modernidad⁴ ofrece *elementos positivos*, entre los cuales es preciso destacar los siguientes:

— La teología moral ha aceptado el diálogo con las corrientes de pensamiento cercanas a los planteamientos humanistas (o antihumanistas) de la existencia personal: vitalismo (Bergson, Ortega y Gasset), ética de los valores (Hartmann, Scheler), existencialismo (Sartre), personalismo (Buber, Mounier), filosofía reflexiva (Lévinas, Ricoeur).

— Pocas tendencias filosóficas han producido tantos estudios sobre la ética en el siglo XX como la filosofía analítica. Pues bien, desde hace algunos años la ética teológica ha tratado de «asimilar» las aportaciones de la ética analítica manteniendo una confrontación crítica con ellas. Los ámbitos en los que más se manifiesta este influjo son el del lenguaje moral, el de las normas y el de los juicios morales.

— Pero donde se constata la mayor reacción de la ética teológica ante el reto de la Modernidad es en la *recepción* de la filosofía de la razón práctica de Kant. No en vano sobre el discurso ético actual se proyectan de manera decisiva las sombras de Hume y de Kant. El primero con la permanente advertencia sobre el peligro de la «falacia naturalista» y el segundo con la exigencia de la «autonomía» para toda ética que pretenda ser crítica. Si bien el tema de la falacia naturalista no ha recibido mucha atención por parte de los moralistas; en cambio la exigencia crítica de la autonomía constituye el pilar sobre el que pretende apoyarse la ética teológica.

Como en otro artículo de esta obra se aborda expresamente la relación entre Modernidad y moral cristiana⁵, baste con dejar constancia aquí de la importancia que ha tenido el diálogo de la reflexión teológico-moral con los retos de la Modernidad en orden a tomar conciencia de y de responder a la necesidad de la fundamentación crítica de la moral cristiana.

3. *La configuración del nuevo tratado de «Moral fundamental»*

La recuperación de la identidad teológica y el diálogo con la Modernidad han aportado a la teología moral las dos fuerzas básicas con las que ha realizado la labor de justificación y de fundamentación de la moral cristiana. Ese trabajo se ha concretado en la configuración de

4. Cf. Varios, *Modernidad y ética cristiana*, Madrid, 1981; E. Menéndez Ureña, *Ética y Modernidad*, Salamanca, 1984.

5. Ver supra, pp. 107-144.

un tratado nuevo dentro de la síntesis teológico-moral. Es el tratado de la *Moral fundamental*.

En la estructura temática de la *Suma teológica* de santo Tomás se encuentra el origen de la división bipartita de la teología moral en «general» y «especial». La *II pars*, en la que el Aquinate concentra de modo admirable el contenido moral del saber teológico, se subdivide en dos subpartes, I-II y II-II: «La ciencia moral, tratado de los actos humanos, debe exponerse primero en universal (I-II) y después en particular (II-II)»⁶.

Esta manera de dividir la moral fue retenida fielmente por los comentaristas de la *Suma* y por los moralistas de orientación tomista desde el renacimiento tomista del siglo XVI hasta el final de la etapa pos-tridentina. También fue asumida por los manuales de moral casuista, dominando de este modo el panorama de la moral católica desde Trento hasta el Vaticano II.

Mientras que en la Moral especial se trataban los problemas concretos y diversificados de la vida moral cristiana, en la Moral general se abordaban las cuestiones generales del obrar moral. En cuanto parte primera de la moral, la Moral general establecía los «principios» según los cuales se solucionaban los casos concretos: principios de responsabilidad, principios de la conciencia, principios de la obligatoriedad de las leyes, etc. Por eso se denominó también: tratado «sobre los principios» (en latín: *De principiis*).

La Moral general no tenía por cometido fundamentar críticamente la moral cristiana, ni en el sentido de saber ni en el sentido de compromiso vital. Se daba por supuesta la existencia justificada de la moralidad cristiana en la doble vertiente indicada. Lo único que interesaba era analizar las estructuras generales de todo obrar moral. En la Moral general se establecía una especie de *lógica moral* que tenía aplicación directa para la solución de los problemas concretos de la Moral especial.

La nueva situación del cristianismo (abandono del ideal socio-histórico de «cristianidad» y aceptación de la sociedad secular y pluralista), así como los cambios metodológicos operados dentro del saber teológico (diálogo con los saberes humanos y necesidad de encontrar la plausibilidad socio-histórica para las afirmaciones cristianas), han hecho deslizar el tratado tradicional de la Moral general hacia el tratado de Moral fundamental, de reciente configuración.

Desaparecida la vigencia indiscutida e indiscutible del cristianismo dentro de la realidad socio-histórica según los ideales de la vieja cristianidad, los cristianos tienen la ineludible tarea de justificar ante ellos y ante los demás la coherencia crítica de sus opciones éticas. Esta justificación supone una seria *fundamentación* de la moral cristiana dentro del pluralismo teórico y práctico de proyectos éticos de la sociedad actual.

6. ST I-II, q. 6c.

Por otra parte, el saber teológico-moral tiene que someterse a la crítica permanente de su constitución en cuanto saber. La pretensión de saber ha de ser validada por la teología moral en dos momentos complementarios: en cuanto saber *ético* y en cuanto saber ético de *signo teológico*. Como es obvio, únicamente la fundamentación crítica de la moral puede dar cumplida respuesta a esa petición de validación.

Los dos cometidos indicados son suficientes para exigir la configuración de un tratado al que le corresponde, en sentido estricto, el nombre y la realidad de Moral *fundamental*. Y no se crea que es superfluo este tratado porque se suponga la existencia del tratado teológico general de la Teología fundamental. La ética teológica precisa una justificación crítica especial que no se aporta en la llamada Teología fundamental.

El tema de la fundamentación de la moral cristiana ocupa un puesto de primera importancia en la escala de intereses de los teólogos moralistas actuales. En los últimos decenios han aparecido diversos intentos de dar contenido a este nuevo tratado de «Moral fundamental», distinto del tratado tradicional de «Moral general». No se ha llegado a un acuerdo pleno acerca del contenido específico y de la organización temática del tratado; sin embargo, los intentos en este campo pertenecen a lo más valioso que ha producido la reflexión teológico-moral después del Vaticano II⁷.

II. LOS PARADIGMAS DE FUNDAMENTACION EN LA REFLEXION TEOLOGICO-MORAL ACTUAL

1. *Visión panorámica*

Existe una gran riqueza de aproximaciones y de planteamientos sobre la fundamentación de la ética teológica. Baste recensionar las siguientes opciones⁸:

— Ante la situación de penuria religiosa a que quedó reducida la moral casuista católica y la moral racionalista protestante, surgió una fuerte corriente de autores católicos y protestantes que trataron de revitalizar la moral cristiana tratando de fundamentarla sobre las

7. Para conocer el estado de la cuestión, pueden verse los siguientes boletines bibliográficos: R. Gallagher, *Fundamental Moral Theology 1975-1979*: StMor 18 (1980) 147-192; H. de Lavalette, *Bulletin de Théologie Pratique. Théologie morale fondamentale*: RScRel 70 (1982) 447-477; A. Galindo, *Los manuales de Moral fundamental. Arquitectura de una moral nueva*: Salmant 32 (1985) 207-221; H. Wattiaux, *Problèmes de morale fondamentale. Réflexion sur les ouvrages récents*: RThLv 19 (1988) 474-484; A. Bonandi, *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*: ScuolCat 115 (1987) 449-494; Id., *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale*: *Ibid.* 117 (1989) 27-76.

8. Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes I: Moral fundamental*, Madrid, ©1990, 241-253.

bases religiosas de la identidad cristiana. Como muestra de la moral católica es de destacar a D. Capone para quien la fundamentación de la moral cristiana radica en la «cristificación ontológica y sacramental»⁹. Entre los autores protestantes hay que recordar a P. Tillich¹⁰.

— Algunos moralistas sitúan el comportamiento moral cristiano dentro de la estructura religiosa de la *llamada-respuesta* (diálogo Dios-hombre) y tratan de entenderlo y, en cierta medida, justificarlo desde ese presupuesto¹¹.

— El clima personalista de la cultura y del pensamiento occidentales ha entrado también en la comprensión de la moral cristiana. Existe una fundamentación *personalista* de la ética teológica. Tal es la orientación de B. Häring. Aunque su esfuerzo gigante por renovar la teología moral católica se sitúa en otros múltiples campos, el modelo de su fundamentación moral puede ser visto a través de su interés por introducir en la moral cristiana el personalismo bíblico-teológico¹². Esta impronta personalista, de gran riqueza humana y cristiana, se advierte en otros proyectos de fundamentación de la moral cristiana¹³.

— La inserción del *ethos* cristiano en el *contexto de la situación socio-histórica* origina una fundamentación de la moral cristiana en la que se da particular relieve a la base antropológica, a las implicaciones socio-históricas y a las corrientes de pensamiento actual¹⁴.

— El diálogo con la ética racional del análisis lingüístico y la cuasi-identificación de la moral con la normatividad ha llevado a algunos moralistas a fundamentar la moral cristiana en la *justificación lógica* de las normas y del discurso normativo¹⁵.

— La realización de lo *auténticamente humano* constituye la justificación y el objetivo de la moral cristiana, según cualificados moralistas¹⁶.

— Otros subrayan que la búsqueda de la fundamentación de la moral cristiana ha de tener en cuenta el *carácter histórico* de la realidad humana¹⁷. Para otros, el *carácter dialógico* ha de ser la perspectiva prevalente en el planteamiento de la teología moral¹⁸. Otros des-

9. D. Capone, *L'uomo è persona in Cristo*, Bolonia, 1973, 11; cf. *Il mistero del Cristo e la fondazione della teologia morale*: Asprenas 16 (1969) 331-356.

10. P. Tillich, *Moralidad y algo más*, Buenos Aires, 1974.

11. A. Günthör, *Chiamata e risposta*, 3 vols., Alba, 1974-1977; E. McDonagh, *Dio chiama, l'uomo risponde*, Turín, 1976.

12. B. Häring, *La moral y la persona*, Barcelona, 1973.

13. Varios, *Corso di morale I*, Brescia, 1983; E. López Azpitarte, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, 1991.

14. J. M. Aubert, *Vivre en chrétien au XX siècle*, 2 vols., Mulhouse, 1976-1977; E. Chia-vacci, *Teologia morale I: Morale generale*, Asís, 1977.

15. W. Korff, *Teologische Ethik*, Friburgo Br., 1975; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf, 1980.

16. J. Fuchs, *Für eine menschliche Moral I*, Friburgo Br., 1985.

17. K. Demmer, *Deutung und Handeln*, Friburgo Br., 1985.

18. H. Rotter, *Cristliches Handeln*, Viena, 1977.