
La transmisión de la moral cristiana desde el lenguaje religioso*

“En un mundo que encuentra un gran placer en la palabra sin fin, todo lo reduce a eso, Dios ha muerto en la locuacidad de sus testigos”
Gottfried Bachtl

The transmission of Christian morals through religious language

Leonardo Rojas Cadena

Resumen

Del diálogo entre religión y cultura surge la construcción de la moral en las comunidades e individuos. Estas elaboraciones se hacen presentes en los discursos y narraciones acerca de Dios, al tiempo que dan forma a los imaginarios religiosos con los que se reproducen estos discursos. En una sociedad en constante resignificación se plantea el problema para la teología moral de cómo responder, desde la fidelidad al Evangelio, al reto de la historia en continua construcción. Además, es necesario repensar cómo vivir y celebrar en las comunidades de fe la experiencia salvífica de Dios, revelada en Cristo por la acción del Espíritu Santo, para facilitar desde sus discursos y testimonios que dicha experiencia en la vida

moral de los creyentes logre transformar la realidad y construir humanidad.

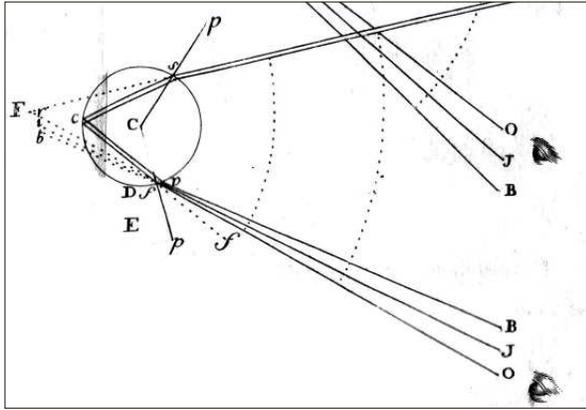
Palabras clave: Religión, cultura, moral, discurso, lenguaje religioso, experiencia de fe.

Summary

The construction of morality in communities and individuals arises from the relationship between religion and culture. These constructs are present in speeches and narrations about God and, at the same time, they shape the religious imageries of those who engage in these narrations. In a society that is constantly redefining significance, there is a problem for moral theology about how to respond, from the point of view of

LEONARDO ROJAS CADENA. Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Maestría en Educación y Desarrollo Humano, Universidad de San Buenaventura, Cali, Valle. Doctorando en Teología en Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor en el Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana, Cali, y del CIDEH en la Universidad de San Buenaventura, Cali. Correo electrónico: lrojas@puj.edu.co. lerojas@usb.edu.co.

* Texto originado en la investigación. El discurso teológico en la nueva religiosidad cristiana, Pontificia Universidad Javeriana Cali. 2005-2006 y presentado en el marco del seminario Doctoral de Teología sobre Temas controversiales de la moral fundamental dirigido por el P. Alberto Múnera SJ. (PUJ-Bogotá).



faithfulness to the Gospel, to the challenge of history which is in constant construction. It is also necessary to consider how to live and to commemorate in the communities of faith the salvation experience of God, revealed in Christ by the action of the Sacred Spirit, in order that through their speech and testimony the experience of the moral life of the believers is able to transform reality and form humanity.

Key words: Religion, culture, morality, speech, religious language, experience of faith.

Introducción

El pensamiento humano cobra forma, se materializa en las palabras y su uso. Todo en la vida pasa por el prisma del lenguaje, incluso, la experiencia religiosa, su vivencia y la fuerza de su mensaje. Cuando nos acercamos a las diferentes comunidades cristianas para poder establecer la relación entre el uso del lenguaje religioso y la moral, llama la atención, en un primer momento, las conexiones que se establecen entre el lenguaje y sus usuarios, los acentos en la significación y los usos, al igual que la relación entre los contenidos y las perspectivas de significación.

Como una segunda observación importante frente al tema, está el reconocer en el lenguaje religioso su carácter de “testimonio”: no es posible separar la palabra y la realidad, la persona hablante y la cosa hablada. Cuando se habla de Dios se parte de la fórmula “yo creo”, en sentido propio, como verbo “realizativo” y se excluye la duda. En el uso propio del verbo creer, el sujeto se compromete a

sostener la verdad de lo afirmado. Es por ello que las afirmaciones sobre Dios por parte de los creyentes suponen un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma.

Teniendo en cuenta lo anterior, se buscará en este texto presentar la construcción de la moral-religiosa como la actitud que surge del diálogo: religión-cultura que, a la vez, responde a una serie de imágenes que se hacen presentes en los discursos sobre Dios.

Para lograr el fin propuesto, se buscará una aproximación de la construcción moral, una conceptualización breve del fenómeno religioso y la presentación, tanto de las imágenes de Dios, que brotan del diálogo religioso cristiano, como de la cultura contemporánea y los discursos dominantes al respecto. La conclusión presenta, en el marco de la discusión contemporánea sobre especificidad de la moral cristiana, las consecuencias que se desprenden de la transmisión de la moral cristiana a partir del lenguaje religioso.

Aproximación conceptual

«En los tiempos primigenios, cuando los humanos éramos poquitos, las aldeas aún no eran globales y nos apiñábamos en tribus de unos cientos de individuos, la información fluía sin mediaciones. Los acontecimientos ocurrían delante de todo el mundo y el chisme suplía las ausencias circunstanciales. No había gente informada y desinformada, culta e inculta, sino avisados y distraídos. El grado de distorsión dependía de la capacidad de persuasión del hablante, de las entendederas del oyente y de los mitos que organizaban los cerebros. El lenguaje era —es— mágico. La palabra interviene en la realidad, no sólo la representa, refleja y refracta. Y existe la sospecha cada vez mejor fundada de que informar es una función secundaria del lenguaje».¹

La moral surge cuando el hombre deja su naturaleza puramente natural, y adquiere una de carácter social, cuando forma parte de una colectividad (De la Fuente, 2005). Esta relación es inseparable de la estructura social de la especie humana, ya que en

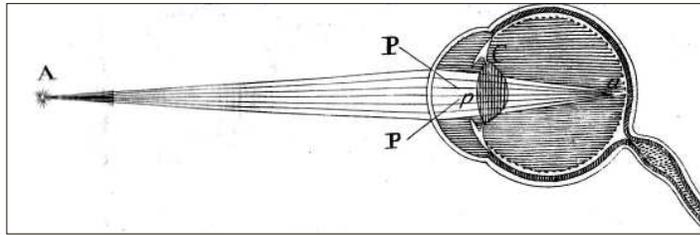
1. Roberto Hernández Montoya en “Breve Teoría de Internet”. <http://www.analitica.com/bitbliblioteca/roberto/teoria.asp>

función de la convivencia y de las relaciones interpersonales, nace la regulación propia del comportamiento moral. La moral, en el sistema social, se convierte en un parámetro de juicio en la evaluación de las acciones y hechos observables de las personas que pertenecen a una comunidad, de tal manera que traza unos límites aceptables de comportamiento en función de lograr la convivencia y permitir la reproducción de la vida humana en ese contexto.

Este punto de vista de lo que es moral, guarda íntima relación con la concepción de la vida, de la sociedad y de la historia que se tiene; de la pertenencia a una cultura, religión o ideología determinada, conducente a argumentar y razonar (justificar) el sentido normativo en el ámbito de las relaciones interpersonales, para terminar en juicios acerca de la moralidad de una acción determinada. La moral tiene como punto de partida el reconocimiento de diversas morales posibles, como visiones omnicomprensivas de la vida, del bien, de la historia, inclusive de la religión y de la filosofía misma.

La propuesta moral influye y se relaciona con la construcción ética, como actitud vital, en la medida en que los sujetos son enculturados y socializados dentro de contextos morales. La exigencia fundamental de la moral está fundada en las relaciones de intersubjetividad, de alteridad, en donde se reconoce la existencia real del otro ser en la sociedad, valorando su diferencia, pero afirmando su igualdad en cuanto es similar al "yo", en derechos, deberes, dignidad, humanidad. Esta experiencia permite la acción ética desde la experiencia moral y explica la moral como una actitud individual.

La religión, en este sentido, es un intento del ser humano por lograr armonizar su ámbito social desde la interpretación de la relación con el Dios trascendente; el hombre afligido por la angustia y el temor existencial, construye mitos, ritos y símbolos, que le permiten la tranquilidad y, a la vez, aceptar la idea de la muerte y las limitaciones propias con menor terror. La religión le proporciona coherencia a la vida, suministra un fondo de significados, da unidad a los acontecimientos,



tos, guía en sus decisiones y le da un sentido a la vida.

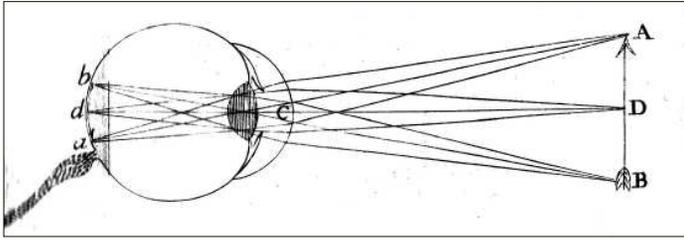
El fenómeno religioso en la cultura, en términos generales, presenta un rasgo común, que consiste en oponer lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida mundana. Las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de "sagrado". Dificultades de orden teórico, pero también de orden práctico (Eliade, 1981: 26). Lo sacro y profano, siempre están juntos, se manifiestan ambos y se presuponen el uno al otro y son ambivalentes.

La moral religiosa, y específicamente la cristiana, construida e interpretada por la comunidad, presenta a los creyentes la facilidad de descubrir los valores plenamente humanos vividos y plenificados en Jesús, el Dios Hijo. Es la opción plena "por el otro" manifiesta en el amor de Dios que vive. Es el Hijo el que plenifica la conciencia humana en la alteridad, que hace de la acción del hombre y de su historia un camino de trascendencia, que le permite, en forma escatológica, ir construyendo el reino de Dios "aquí y ahora".²

Aunque existe, entre religión y cultura, una cierta afinidad de origen, al ser la cultura el marco general, que envuelve la vida expresiva y consciente de los hombres, y nada hay que pueda desarrollarse al margen de ella, en la fe cristiana se da algo que hace más complicada esta relación entre el contenido y vida de fe y la cultura. La fe cristiana nace y vive inserta en la cultura semita y a medida que se extendía debía hacer el esfuerzo de insertarse en diversas culturas si de verdad quería ser universal, a veces no siempre con éxito (Mt. 28, 18-20).

La historia parece decir que el cristianismo no puede instalarse en ninguna cultura y tiene que estar continuamente revisando sus propias expresiones frente a los avances

2. Gran anuncio del Kerigma apostólico con el testimonio de la propia vida. Las cartas típicas de Pablo: (1Tes., Flp. 1 y 2 de Cor., Flm., Gal. y Rom.).



y cambios culturales. Cuando se ha apartado o, por el contrario, se ha identificado en exceso con determinados rasgos culturales, ha presentado enrarecimiento de su verdadero carácter religioso. Así se explican, a lo largo de la historia, algunas presentaciones “defectuosas” de la imagen de Dios y del mensaje de salvación.

Acercarse al lenguaje de las comunidades cristianas puede servir para entender, de qué manera ha dialogado la vida religiosa y la cultura, planteando, generalmente, un terrible desencuentro entre la religión y la cultura, que amenaza de manera muy radical la credibilidad y aun la comprensión misma de la fe en la actualidad, fruto de un largo, accidentado, conflictivo y doloroso proceso de la conciencia cristiana confrontada con el nacimiento del mundo moderno.

Con la entrada de la Modernidad, se enfrenta la cultura secular³ a la cultura religiosa, sintiéndose, esta última, responsable de la vida y tradición del mundo, frenada por la sacralización institucional, fiel a las formas del pasado. La ortodoxia, el fundamentalismo y el ataque sectario no han permitido una discusión serena y el diálogo en búsqueda conjunta de la verdad.

La novedad fue demasiadas veces sentida como amenaza y los intentos de cambio, como ataque a la pervivencia; “saltan a los periódicos como peligrosos descubrimientos para la fe”⁴ los cuales sirven de blanco para el ataque desde fuera y ponen, dentro, la fe en cuestión para muchos.

Los esfuerzos de renovación y avances son notables en algunos puntos. Sin embargo, por lo general, ha prevalecido el espíritu restaurador, es decir, la vuelta a las soluciones del pasado para responder a las preguntas del presente.

En resumen, el resultado es que, en nuestro contexto, se ha desarrollado un cristianismo inmerso en una auténtica revolución cultural, que dificulta la transmisión de la vida de fe, con dos consecuencias graves: 1) el proceso de asimilación de lo nuevo lleva muchos años —quizá siglos— de retraso; cosa que agrava las diferencias, pues, mientras para unos, la sensación de atraso resulta agobiante, para otros, todo avance representa alejarse de la verdad; 2) la inevitable penetración de lo nuevo fue desigualmente asimilada dentro de las comunidades de creyentes; lo cual ha provocado divisiones y conflictos hasta nuestros días (Torres, 2000: 8).

La primera responde a una lectura no actualizada de la Biblia y de la tradición; la segunda, se refiere a una incorrecta asimilación de la nueva realidad cultural. No obstante, ambos fenómenos llevan a las comunidades a una vivencia religiosa dentro de un doble movimiento pendular: se rechaza la vida social-cultural, luego no se responde a los problemas sociales contemporáneos propuestos desde la cultura, o termina perdiéndose en ella, y así su carácter religioso y de fe, como ya se había comentado. La consecuencia fue que, mientras el contexto cultural cambiaba radicalmente, la fe continuaba siendo comprendida y anunciada conforme a la letra del viejo texto.

Es así como se han formado grupos selectos que se apartan del ambiente social y con frecuencia se oponen a él; y han surgido formas alternativas de vida que a menudo llevan a extremos lejanos a la realidad. Como características internas de estas comunidades, además de intentar mantenerse fuera del ámbito convencional de organización, suelen rechazar valores fundamentales como la libertad personal y la tolerancia, así como buscar, a veces en forma militante, con un entusiasmo exagerado, su propia visión; llevan un estilo de vida totalitario y absolutizado; se aíslan y crecen en una vida comunitaria rígidamente separada, que logra la supresión de la conciencia de los miembros; persiguen la exclusión de los que están fuera del grupo, así como cierta tendencia a controlar la sociedad o algunos de sus sectores.

3. La cultura secular, representada por los descubrimientos de la ciencia, por la renovación de la filosofía y por un inédito sentimiento de la libertad, de igualdad y autonomía, avanzaba decidida —a veces, incluso, con optimismo excesivo e ingenuo— hacia nuevos horizontes.

4. Y aun allí donde el avance se ha logrado, existe casi siempre una enorme reticencia a hacerlo público, por temor al “escándalo” de los creyentes.

Se está planteando, a la vez, un fenómeno que afecta al todo de la fe, llegando a las mismas raíces de su encarnación cultural. Son ellos (la lectura de la Biblia y de la tradición, y la asimilación de la nueva realidad cultural) los que, en definitiva, marcan las pautas de la comprensión, configuran el imaginario colectivo y determinan el estilo de la vivencia de fe.

Los avances exegéticos se han producido con una enorme lentitud, de modo que la nueva lectura de la Biblia, siguió en gran parte presa de la antigua mentalidad literalista; y los logros reales apenas fueron asimilados por la reflexión teológica, no por la conciencia general. Lo anterior llevó a la creación de la resistencia; curiosamente, fue primero protestante —pues la crítica parecía minar su principio fundamental de la *sola Scriptura*—, pero luego acabó siendo, ante todo, católica (Torres 1987, 57-88).

Por otra parte, la lingüística actual insiste más que nunca en que el significado depende intrínsecamente del contexto; de modo que al cambiar éste, una misma palabra puede adquirir un significado distinto.

Se debe reconocer que a pesar de ello, hay avances que se constituyen, por ahora, en una revolución callada y profunda, que está transformando el ambiente. Con todo, de momento mantiene una fuerte presencia que, alimentada por la literatura religiosa tradicional y por gran parte de las expresiones litúrgicas, no sólo configura la mentalidad general, sino que distorsiona también, en gran medida, la mentalidad teológica (incluso en bastantes casos en los que la vieja mentalidad ya ha sido superada en principio) (Torres, 2000: 12).

Toda lectura que se realiza de las expresiones de fe (tradicional o nueva) es forzosamente interpretación, cuya validez ha de justificarse en cada caso por la fidelidad a la experiencia originaria; se da un choque en el uso del lenguaje religioso con la realidad conocida, empírica, lo cual permite ir más lejos de ella y transfigurarla, lo que hace emerger una nueva significación gracias a la mediación de la imaginación. Es aquí

donde se presentan dos problemas que hay que señalar:

Primero, no siempre es posible separar, en las interpretaciones, los avances reales de los imaginarios y construcciones simbólicas inconscientes, y, en muchas ocasiones, elementos viejos aparecen incrustados en esquemas ya renovados; o, al revés, elementos nuevos intentan remozar una estructura decididamente caducada.

Segundo, en el mundo de la simbología es posible usar y entender mal los símbolos. Puede suceder que la persona quede atrapada en el significado literal que le impida trascender la materialidad empírica del símbolo. Entonces, detrás de un pretendido símbolo, se escondería una falsedad; por ejemplo, cuando se confunde a Dios con las imágenes que se construyen de él.

Si Dios es totalmente el Otro, la fe sólo puede expresarse con un lenguaje simbólico,⁵ pleno de imágenes y de narraciones míticas. El símbolo es una expresión espontánea del nivel pre-reflexivo, indicadora de la realidad. Este elemento simbólico del lenguaje religioso, surge necesariamente como una característica, que no puede ser pasada por alto cuando se quiere comprender los fenómenos expresivos y vividos de los contenidos de la fe, ya que el procedimiento del símbolo es acabar con el sentido “normal” del discurso descriptivo. A partir de aquí, es que se expresan en los discursos cristianos diferentes presentaciones e imágenes, que se pueden describir desde su insistencia en el discurso que, asumida, lleva a ciertas acciones prácticas en la vida de fe del creyente.

Revelación milagrosa y autoritaria

Discurso que domina la mayor parte del imaginario colectivo, el cual le da fuerza absoluta a la revelación; se entiende a la revelación como una serie de verdades literalmente “caídas del cielo” a través del milagro de la “inspiración”, operado en la mente de algún profeta o hagiógrafo. Son, por tanto, verdades inaccesibles a la razón, que hay que creer “porque el inspirado ‘nos dice que

5. Ricoeur define el símbolo como un signo o conjunto de signos donde un sentido primario o literal expresa otro sentido indirecto o figurado que sólo puede ser dicho y aprehendido a través del primero. El sentido segundo que se manifiesta en lo literal y se alza sobre él, es lo importante, pero no puede ser expresado si no es a través de lo literal (eso distingue el símbolo de la alegoría).

Dios le dijo”, pero sin que se disponga de la posibilidad de verificar su verdad.

Ni la razón, ni la razonabilidad son necesarias, la aceptación de las verdades es arbitraria por incontrollable. A primera vista esa disposición a aceptar todo puede parecer sumisión “humilde y religiosa”. En el fondo, acaba convirtiéndose en indiferencia.

Este discurso dificulta el diálogo fe-cultura, pues se ha creado la impresión de que entre ellas no puede mediar ningún tipo de razones compatibles, sino tan sólo la aceptación o el rechazo de la autoridad de la revelación y de sus “representantes”.

Puede generar en los creyentes un abandono repentino de la fe cuando se muestra incapaz de mantener el paso de la propia maduración psicológica y cultural, sin disponer de razones para responder a las dificultades en el mundo actual.

Intervencionismo divino

Este discurso remite a la relación de Dios con la subjetividad humana. El punto principal radica, en la asunción consecuente de la autonomía.⁶ El dualismo divino–humano, en una mentalidad más o menos mitológica, presenta la trascendencia lejana de la creación y, a la vez, dicha dualidad se compensa con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos “sobrenaturales”, precisando romper la legalidad creatural para no dejarla cerrada en sí misma bajo la mirada de un “Dios” distante y desinteresado.

El lenguaje utilizado se refugia en el “misterio” para no repensar a fondo el problema del mal como algo inherente a la finitud de la creatura. Incluso, el ser humano se atreve a “recordarle” las necesidades de los enfermos, de las víctimas del Tercer Mundo; podemos aun ofrecerle “dones” y “sacrificios” para que se anime a ayudar; y, finalmente, podemos continuar repitiéndole a coro que “escuche y tenga piedad”. Se trata de inercia y resistencia a comprender, se precisa cambiar el lenguaje en la relación con Dios. Se alimenta la imagen de un Dios pasivo y tacaño, a quien hay que suplicar y convencer, y que, encima,

por mucho que se le interpela, no acaba de escuchar ni tener piedad.

Autoritarismo institucionalizado

En una sociedad en donde se ha cultivado una lectura fundamentalista de la Escritura y de la tradición, para lograr mayor influencia social (en la vida de los creyentes) se mantiene y se refuerza la sacralidad de la autoridad y del orden social como tal.

Históricamente, se ha formado una mentalidad eclesiástica que, en lo político, tendía a identificarse con los sectores conservadores de la sociedad, y que, en lo social, propendía a aliarse con el orden establecido.

Hoy resulta cristianamente claro que la fidelidad al gran encargo evangélico del amor al prójimo, se logra sin abandonar la dimensión inmediata y asistencial, haciéndolo extensivo a la dimensión socio-política y al contexto mundial.

Aunque la lectura política en la cual la autoridad viene de Dios ha sufrido transformaciones en su desarrollo secularizado (efectivamente, esta autoridad tiene una representación y legitimidad a través del pueblo), respecto de la autoridad eclesiástica se mantiene una visión directa y literal, sin posible mediación de la comunidad. Es así como la Iglesia se ha convertido, en el nuevo contexto, en una institución anacrónicamente vertical y enormemente autoritaria. En el mundo contemporáneo una postura autoritaria no resulta comprensible, mermando gravemente la credibilidad y la legitimidad de la misión evangélica.

Espiritualismo y moralismo

Este discurso es la consecuencia de los anteriores, en donde el dualismo de la realidad religiosa divinidad–humanidad (sacro–profano) impide ver que la gracia no actúa aparte de la realidad humana, a base de intervenciones sobrenaturales. El discurso que se presenta está en función de subordinar la acción humana en “obediencia religiosa” a los mandatos de Dios. El pesimismo antropológico, asume su mejor representación en estos discursos... El extremo es la

6. En efecto, la nueva conciencia de la autonomía creatural lleva consigo la necesidad de pensar de nuevo la relación de Dios con el mundo natural y con la subjetividad humana: el primero aparece ahora regido por leyes propias, que hacen inconcebible un intervencionismo divino; la segunda, rechaza como alienante toda imposición autoritaria que, de algún modo, no dé razón de sí misma.

afirmación “el hombre sin la acción de Dios no es nada”.

Frente a la predicación de “la negación de sí mismo” se ha apoyado una espiritualidad enemiga del cuerpo y desconfiada de todo gozo, que optaba por la *fuga mundi* y por el *agere contra* como estilo global. Nace de esta manera, una mentalidad sacrificialista, que inconscientemente metía en el ambiente la creencia de que Dios estaba contento cuando veía sufrir al ser humano y que concedía favores a cambio de su sufrimiento gratuito o de sus sacrificios ascéticos que llevó, por parte de los incrédulos, a que se acusase al cristianismo de “enemigo de la vida” (Nietzsche).

Por lo que se refiere a la espiritualidad, existen elementos interesantes en su evolución: no sólo por la legitimación de una acogida de los instrumentos del psicoanálisis, sino, igualmente, por el hondo y creciente influjo de las psicologías de corte humanista, unido, a veces, al contacto con las tradiciones orientales que permiten la valoración y aceptación de la condición humana.

Significaciones desde la posmodernidad

La posmodernidad ha traído tres expresiones discursivas simultáneas en un extraño retorno de Dios al centro de la vida social y de la teología. Esta reentrada de “el Dios Escondido-Revelado” se presenta, primero, a través de aquellos ignorados, marginalizados, y colonizados por la gran narración de la modernidad; en donde el significado central del pensamiento contemporáneo sobre Dios es el rompimiento, a través de la realidad de Dios, del contenido moderno de “logos”.

De igual forma, se da un discurso en donde el hombre racionalista y pragmático, al no poder hacerse fuerte en lo puramente racional, parece más dispuesto a entregarse a lo irracional, que a abrirse a la trascendencia auténtica. Y entiende la religión, no como una vuelta a Dios, sino como un retorno al esoterismo, al ocultismo, a la superstición, en una desordenada floración de sectas de todo color.

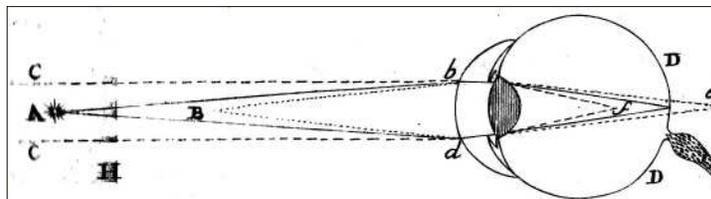
Otra forma actual del discurso religioso se caracteriza por relegar la cuestión de Dios, quedando como irrelevante; más aún, es simplemente inexistente frente a la humanidad, sus capacidades y sus problemas (“Falta Dios, pero no se le echa en falta”).

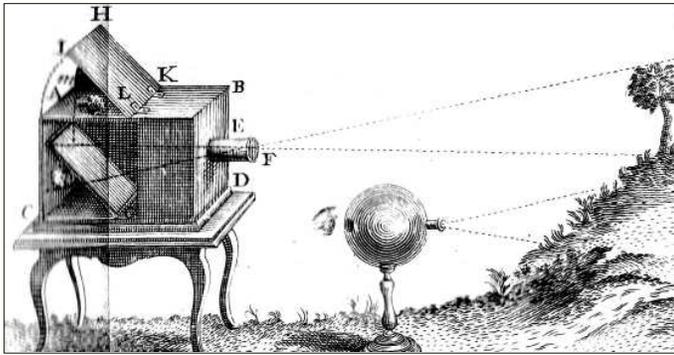
Del discurso de la fe a la vida de fe

El discurso expresivo y comunicativo de las experiencias de fe de las diferentes comunidades, como se presentó, son la suma de imágenes de Dios, diálogo cultural, aceptación o no de los esquemas mediatizados de evangelización y tipo de actitud asumida frente al lenguaje simbólico. El lenguaje desde su ambivalencia ofrece posibilidades para descubrir en común la verdad, y facilita recursos para tergiversar las cosas y sembrar la confusión; en cada discurso subyace en él una imagen de Dios, la cual hay que identificar.

Siguiendo a Marciano Vidal, quien presenta la interacción entre “moral falseada” e “imagen falsa de Dios”; se construyen significaciones de Dios en la vida de los hombres que van desde el Dios totalmente ajeno al ser humano, hasta el Dios que debe estar continuamente presente en la acción del mundo para que éste cumpla su fin (Vidal 2000: 143). Se trata de un dualismo entre lo totalmente santo y lo mundano. Visión dualista que organiza el espacio religioso: Dios, allá arriba, y el ser humano, acá abajo, lo sagrado y lo profano, lo que pertenece a Dios y lo que nos pertenece al hombre, la Iglesia y el mundo... marcan a fuego la vida espiritual, su resultado está en convertir la diferencia en distancia y la distinción en dualismo.

Se llega, incluso, a manifestar que el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios para salvar su alma. Tal comprensión induce una vida heterónoma





y alienada ya que conduce y mantiene a la persona en el infantilismo dependiente, en el miedo al castigo o en la búsqueda del premio, en la sujeción a los intereses de los poderosos. El acatamiento de los mandamientos de Dios, por parte del creyente, es obligatorio y lo hacen acreedor del premio eterno, y, en caso de fallo, se hace merecedor del terrible castigo del *infierno*.

Fruto del pesimismo antropológico, de la total imposibilidad del hombre de realización, de su marcado pecado, el cual lo determinase, éste llega al otro extremo del péndulo en el cual requiere de la presencia de Dios para su “salvación”. Es la necesidad exagerada de la gracia eficaz; aunque se predica una reducción elitista de la salvación eterna, al limitarse la intervención de Dios a los perfectos o a los mártires.

Estas imágenes, que brotan de los discursos religiosos, se afianzan en el fuero cognitivo de la actitud del creyente y se enriquecen y fortalecen desde la experiencia de la comunidad a la cual se circunscribe su vivencia de fe en una cultura determinada.

Para establecer una relación entre discurso religioso y moral, es importante distinguir aquí entre “religión” y “postura religiosa”, siendo la religión un sistema de creencias (discursos), preceptos, prácticas y rituales, y la postura religiosa, la forma como un individuo se identifica con la religión. El ser humano asume diversas actitudes⁷ frente al fenómeno religioso, atracción, miedo, temor, odio-aprecio, pero también repulsión, odio, desprecio, temor, ignorancia voluntaria, entre otros (Eliade, 1981: 41), lo cual manifestará en su acción cotidiana y en las significaciones dadas a la existencia.

La religión responde a cuestiones morales y, por lo tanto, está en función de la formación de actitudes morales. La función social de la religión está marcada por la consecución de relaciones sanas de convivencia entre los hombres y está fundamentada en su experiencia de fe. Sólo en relación, y a partir de la comunidad, es que la religión puede ayudar en la formación de las “intenciones” (propósitos e intereses de las acciones juzgadas) de los sujetos desde el mundo de significados, incluyendo la imagen de Dios, que comparte con el grupo al que pertenece. Parte de su labor se traduce en tratar de facilitar los procesos de armonización de las actitudes personales de los creyentes con las normas objetivas⁸ compartidas por la comunidad a la que pertenecen y que les permita aproximarse eficazmente desde sus creencias y actitudes a la realidad del mundo en el que habita.

Lo que está en juego, concluyendo esta parte, es la experiencia validada por el sujeto a través de su vida, sus creencias, sus valores, su sentido asertivo y confianza; su imagen de Dios. Las decisiones morales, las cuales se traducen en acciones, se originan en las personas al sopesar alternativas y consecuencias, a la luz de sus necesidades y creencias. La postura asumida frente a esta relación conlleva, en la decisión y en la acción, la tendencia hacia el relativismo moral o, en el otro extremo del péndulo, al legalismo moral.

En este punto, llaman la atención dos posturas de las comunidades cristianas, tanto en sus discursos, como en sus prácticas que son peligrosas: un control social dentro de la comunidad religiosa, que se convierte en factor de exclusión, y/o el autoritarismo en la presentación de las normas morales desde un contexto de poder, sin dejar espacio para el procesamiento cognoscitivo; ellas suelen llevar al mismo resultado: endurecer las creencias previas del creyente y reafirmar sus actitudes en contra de la norma objetiva.

Así, si la primera preocupación de las comunidades de fe es potenciar los procesos de razonamiento moral de las personas basadas en los valores, que transmiten las normas morales, se exige que se exprese un discurso, que respete la autonomía del ser humano y,

7. La actitud se entenderá como un principio de individuación que lleva a la acción en la cual se encuentran las cogniciones-creencias, en relación con el mundo afectivo y conativo (conductual) del sujeto que predispone a la acción como juicio valorativo. Es, pues, una serie de modelos de respuestas aprendidas y reforzadas por la experiencia.

8. Las normas objetivas se entenderán como declaraciones de valor, que proporcionan una información fiable y realista sobre las consecuencias de una acción y los medios para la consecución de un fin; posibilita estructurar nuestro comportamiento social y predecir las reacciones de los demás.

a la vez, se entable una verdadera relación de amistad, de preocupación por él, con todo lo que eso implica, incluso cambiando el lenguaje y las acciones fundamentados en imágenes equívocas y ambiguas de Dios (Rerahuer, 2003).

De la vida moral al debate moral

Los discursos y prácticas morales que de ellos se derivan, han generado diversas formas de vivir el cristianismo en diálogo con las culturas en donde se ponen en juego posturas antropológicas, cristológicas y ecle-siológicas, que al ser sistematizadas a través del “discurso” teológico, dejan ver que, así como se presenta diversidad en la vida en la practica moral, de la misma forma en la teología moral.

Al aceptar que la actitud moral es una construcción individual, la cual es alimentada por los discursos que expresan la fe de una comunidad y la imagen de Dios, que le subyace en diálogo con la cultura, obliga a evidenciar la existencia de un debate teológico acerca de la moral que refleja las consecuencias y problemáticas que surgen de esta vivencia por parte del creyente de los contenidos de fe, desde su actitud moral.

Las diferentes posturas en este debate tratan de defender elementos cuestionados o evidenciados como débiles en el discurso moral: la universalidad de la moral cristiana ontológica, el Magisterio Eclesial y su injerencia en la vida del hombre, su alcance universal, la identidad cristiana y la fidelidad a la palabra, la comunicabilidad de la moral cristiana en un mundo secularizado, tratando de fortalecer los lazos con una sociedad que se va alejando cada vez más de la fe cristiana en nombre de la razón.

El ámbito teórico pone de presente algo interesante que se ve, tanto en la actitud moral como en los diversos discursos religiosos y de fe; y es que la práctica moral cristiana tiene una especificidad, que la identifica frente a otros sistemas morales. Los planteamientos teológicos intentan establecer el fundamento y el alcance de dicha especificidad, bien desde la naturaleza del hombre (los ámbitos

de la opción y concreción humana), o desde la plenitud íntegra a partir de la novedad ontológica de la misma, los cuales responden a discursos de fe diversos.⁹

Existe un miedo profundo, en los discursos teológicos tradicionales, de devolverle a la razón su estatus en el mundo de la moral. Gran parte de los discursos se fundamentan en el dualismo de los espacios religiosos, dando primacía al carácter trascendente de la relación Dios–hombre, en detrimento de la autonomía, que permita entender la moral cristiana en su dimensión humana y social.

Ninguno de los discursos y modelos teológicos discute, lo que Tomás Trigo llama “Principio de la creación en Cristo”, pero dicho principio debe ser entendido desde una postura antropológica que permita la comprensión del ser humano en su complejidad e integralidad.¹⁰ También es claro, en los diferentes discursos y en el debate, la importancia que cada uno de los autores le quiere dar al sujeto moral (bien desde su autonomía, o desde la perspectiva de sujeto agente) ya que es, este sujeto, quien permite comprender la acción moral concreta en su especificidad.

Es en la vida concreta donde se resuelve la salvación de los seres humanos, no hay salvación en abstracto. Es en la vida existencial, operativa, en donde se da la gracia y, por lo tanto, la salvación. Se trata de vida en su relación con la vida moral lo cual constituye, a la vez, el problema alrededor de la existencia de diversas formas de acceso a Dios y de la posibilidad de salvación fuera de la confesión explícita de fe en Jesucristo. El debate plantea que si la moral cristiana responde en su especificidad a la confesión consciente y explícita de fe en Cristo, cierra toda posibilidad de salvación del ser humano, a través de otras experiencias de fe y vivencias morales que le son propias por el hecho de ser “creatura”.

En todos los discursos cristianos se presentan como meta de la moral el designio de Dios, el cual se hace presente en la historia de la humanidad en Jesús; donde toda la realidad está en el designio de Dios y, por lo tanto, teológicamente retornará a Dios, lo cual

9. El planteamiento del debate moral está alrededor de definir si todo ser, por el hecho de existir, es moral, fundamento de Moral Natural y el ontologismo que fundamenta, a la vez, el hecho de la autonomía moral, o si, por el contrario, es en el seguimiento consciente de Cristo que se da la posibilidad de una moral específicamente cristiana, caso de la moral específica.

10. Las construcciones conceptuales antropológicas, las cuales generan distinciones (materia y el espíritu, naturaleza y persona), sólo responden a la dimensionalidad del mismo ser humano para su comprensión, lo que no indica dualismos al estilo aristotelotomista, el cual es otro estilo de comprensión del hombre desde componentes.

sólo es posible a través de y en Cristo. Se trata de la espacio-temporalización de Dios Hijo, “el Verbo se hizo carne y puso su tienda entre nosotros” (Jn 1, 14). Lo que es problemático es su interpretación, vivencia y expresión discursiva en las comunidades de fe.

Se está planteando un problema de comprensión cristológica y, a la vez, trinitaria. La trascendencia infinita del ser humano reside, o en que cada ser humano es Dios Hijo, por constitución y naturaleza, o en un acontecimiento transformador ontológico sacramentalizado. La pregunta es de qué manera se logra y se realiza la filiación divina en el ser humano, ¿es sólo Dios Hijo por adopción?

Si el comportamiento moral es relacional, su fundamento es antropológico y ontológico, presentando al ser humano como imagen trinitaria de Dios (1Jn 5, 7ss). Su objeto es la relación con el otro, en el amor. Al desbordarse el Dios Padre en Dios Hijo, tienen un mismo dinamismo al darse totalmente (El amor del Padre y del Hijo, en sentido activo, es el mismo). Lo que se llama Espíritu Santo no es otra cosa que el amor constitutivo y unitivo y cohesionador de la realidad Dios. Por eso Dios es amor.

La realidad intrínseca de la Trinidad se hace presente en la vida de los seres humanos. La filiación “adoptiva” hace que el dinamismo trinitario sea constitutivo en su realidad humana y, por lo tanto, posea en sí mismo la realidad, que une a Dios Padre con el Dios Hijo que es el amor. Nadie puede amar sin el amor que posee. El amar supone autodesbordarse, es inevitablemente altérico en todas las dimensiones del ser humano en el espacio tiempo (político, económico, social, etc.).

La moral queda enmarcada en esta realidad trinitaria (antropológica más que normativa), desde donde resultan los actos puntuales. El ser humano puede llegar a ser Dios Hijo, en forma procesual, de manera adoptiva. Ser lo que es Dios Hijo, en todo el sentido de la palabra (Jn 5, 19): comunicación, entrega, resplandor, impronta de Dios, pero humanamente, como sucede en Jesús,

“luego, quien me ve a mí, debe estar viendo al Padre” (Jn 14, 7).

Se trata de percibir, desde la experiencia de fe, el sentido mismo de la acción moral, la cual sólo se descubre en la vida trinitaria, donde el camino de comprensión sólo se conoce desde la revelación: el Dios Padre, que nos ama en su hijo y nos comunica su espíritu (1 Jn 4, 13–16). Este es el centro de los discursos que, en el cristianismo, expresan la fe.

La existencia cristiana fluye de la vida trinitaria. Cristo, centro de la historia de la salvación (Gal 4, 4), no es comprensible sin el dinamismo salvífico trinitario; en Cristo se encuentran Dios y el Hombre (Col 1, 15). Rom 8, 29 es ejemplo de la realización humana (“los conoció y predestinó...”). La Trinidad es el misterio fontal, cuyo contenido da significado y consistencia a todos los demás misterios cristianos. Es esta experiencia de Dios, la que lleva a plantearse a la Trinidad como el contenido de la Revelación. La Trinidad, en cuanto estructura básica, tiene como funcionalidad, no sólo la experiencia cristiana, sino la comprensión de la realidad.¹¹

El discurso cristocéntrico se ha convertido en la forma de representar la moral cristiana en el mundo actual (Vidal, 2000: 126). Jesús se convierte en el camino de la moral cristiana de tal manera que, el sujeto humano llamado por Dios en Cristo, es constituido persona;¹² el cual, “en comunión ontológica y sacramental con Cristo resucitado y con la fuerza del Espíritu, puesta en existencia dentro del mundo y de su historia, obra frutos de vida para el mundo en la tensión escatológica de la historia de la salvación” (Vidal, 2000: 144). De ahí que la vida moral tenga una estructura, a la vez trinitaria, cristocéntrica y místico- sacramental.

Jesús, ser humano idéntico al hombre en todo, se vació de su realidad divina para asumir la realidad de ser humano, total y solamente humano, para que la divinidad no le haga trampa a la humanidad (*Kénosis*). La experiencia de fe proclama que ese hombre, totalmente humano, es Dios Hijo encarnado, Dios Hombre. La fe apostólica es anunciar la

11. De la comprensión del Dios Padre es que se puede significar la fraternidad cristiana como fundamento de la comunidad de los creyentes; orienta la praxis de los cristianos en sus relaciones interpersonales, tanto hacia afuera, como hacia dentro del grupo. Tiene dos ámbitos de realización: la comunidad cristiana y la sociedad humana en general.

12. Por eso el contenido del Reino de Dios no puede ser otro que la apertura del hombre a la acción de Dios, para obrar como Él: dándose, y esto sólo se logra en comunidad. Luego, el seguimiento de Cristo se entiende como el proceso de transformación interior, realizado por la Gracia, que conduce a una forma de vida propia de discípulo o seguidor de Jesús.

divinidad a la humanidad. Pablo lo confiesa en todo igual, menos en el pecado constitutivo, que es ser Dios Hijo (pecado negación de la filiación divina).

La persona de Jesús es el camino a través del cual “irrumpe” el Reino. Jesús realmente anunció un Reino de Dios. Sin embargo, este concepto de Reino de Dios, depende del concepto de Dios que se tenga, de la comprensión de su manera de obrar; para ello Jesús elaboró el concepto de Dios a partir de su experiencia. Para Jesús, el Reino es percibir con diafanidad la voluntad de Dios, es meterse dentro de él mismo para sentir a Dios mismo. El reino es el motivo y contenido del seguimiento. Por eso, la moral de la “radicalidad” en Jesús y la exigencia de “perfección” relativizan la fuerza de las “normas externas”. La norma la interioriza el creyente y la convierte en ley interior.

Se parte del hecho de que es imposible conocer en sí a Dios, pero sí podemos saber cómo obra: *Kénosis* (es un Dios que abandona su lugar para ir a buscar al hombre para que la gente se relacione con Él) y misericordia (manera típica como Dios ama). Su obrar consiste en inclinarse sobre los seres humanos débiles y hacer comunidad con ellos para levantarlos: encarnación. La misericordia es el amor sirviendo, tocando la miseria humana con inmediatez.

“Dios sale de sí para darse creando, Dios se trasciende en la creatura al crearla, convirtiéndolo, a su vez, la creatura en poder creador trascendente en los demás. Esto significa que el hombre, en quien Dios vive, debe, a su vez, vivir en función incondicional del otro que es su hermano” (Gustavo Baena).

Por eso, es desde la imitación de las virtudes, a la manera de Jesús, como se llega al modelo de vida propuesta por Jesús. El seguimiento se entiende, entonces, como fidelidad a las características, experiencia de Dios, de Jesús y a sus proyectos. Se trata de la implantación del Reino, extendiendo en el tiempo su misión, por eso se entiende el discipulado como seguimiento. La vida moral en el seguimiento, es un proceso de transformación interior en el cristiano, realizado por la “Gracia”, que conduce a una

forma de vida propia del discípulo, y que no implica solamente darle el peso normativo y absoluto a ciertos mandatos en cuanto a la vida moral se refiere.

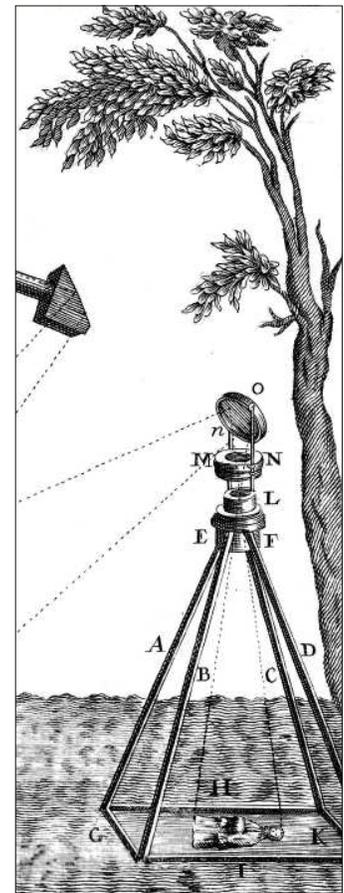
De todos modos, conviene notar que no son fáciles de erradicar las inercias, los restos, los reflejos condicionados, que se han ido incrustando en el inconsciente cristiano, poblando de extraños fantasmas su imaginario; más aún, que siguen siendo alimentados por el lenguaje corriente, por las lecturas más o menos clásicas y por gran parte de las oraciones heredadas. Ritualismos y normatividades que intentan conducir y manipular la existencia humana. Frente a eso nada más eficaz que la idea clara y la palabra directa. Seguir a Cristo, no es cumplir unos mandatos, es un estilo de vida, es una actitud moral de respuesta al llamado de Dios, para ser anunciadores y signos del Reino de Dios.

Lo que hagan los cristianos de hoy, en virtud de aparentes criterios, no basta para concluir que el cristianismo nada tiene ya que decir al hombre de hoy y su vida moral, o que está pasado de moda y mandado a recoger. La vida del cristianismo tiene que ir desarrollándose continuamente según su contexto histórico en el seguimiento de Jesús, suponiendo esto que los discursos utilizados en las comunidades de fe permitan reflejar, en forma clara y directa, el sentido y significado de la vida moral en el seguimiento de Jesús.

La vida moral pone de relieve el compromiso de transformar la realidad en la cual converge la experiencia de fe, la comprensión y vivencia cristiana. “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (*Gaudium et Spes* 22): a esa conformación ontológica ha de corresponder la conformación ética, por ello Jesús es el principio ontológico y ético de la existencia cristiana.

A manera de conclusión

La discusión planteada a partir de los discursos y el debate moral, ayuda a sistematizar una teología moral, que responda al mensaje cristiano de la moral y al contenido de fe que supone la salvación predicada por Cristo,



en un mundo complejo, elaborando nuevas comprensiones de la existencia del cristiano, en un orbe en constante resignificación, sin renunciar a los principios teológicos de la fe cristiana; lo cual no implica inmutabilidad y absolutos morales frente a la acción histórica del ser humano.

Nuevamente se plantea la pregunta sobre la posibilidad de una genuina experiencia de Dios en donde Él se comunica en Jesucristo, de una manera absoluta e irrevocable, y, a la vez, sí es posible que las comunidades de fe logren facilitar, desde sus discursos y su testimonio, dicha experiencia en la vida moral de los creyentes.

En su núcleo fundamental, la actitud creyente se presenta como el reconocimiento de una trascendencia personal que otorga un sentido último a la vida, a la sociedad y a la historia, que se ha elaborado en la existencia misma de los seres humanos, en contextos concretos y apoyados en los discursos expresivos de las comunidades que habitan. Se vive desde la más profunda raíz de la persona, a la que esa realidad trascendental interpela y afecta incondicionalmente.

La actitud creyente, además, se expresa en todos los niveles de la persona: la razón y la palabra, la decisión y la acción, la relación con los demás y con las cosas... Creer, en el lenguaje cristiano, es confesar la fe, amar al prójimo, comprometerse. Y, desde su raíz, consiste en una particular forma de vivir, en una peculiar forma de ser que brota de la opción radical de asumir la existencia como un don y vivirla, como una respuesta; es una opción ética en la propuesta moral cristiana. Creer es, antes que nada, existir dialogalmente. De la fe como encuentro y como relación dialogal, surge la fe como compromiso en el mundo, en la historia y con los demás.

Es sólo en la comunidad, y desde ella, que se puede vivir la experiencia de fe, lo cual lleva a llamar la atención sobre dos aspectos que, por ahora, se mencionan al haber sido planteados con anterioridad: la búsqueda de un nuevo lenguaje y de una nueva forma simbólica. El lenguaje de la fe ha de permitir el entendimiento entre los miembros de la comunidad cristiana. Se hace necesario, a su

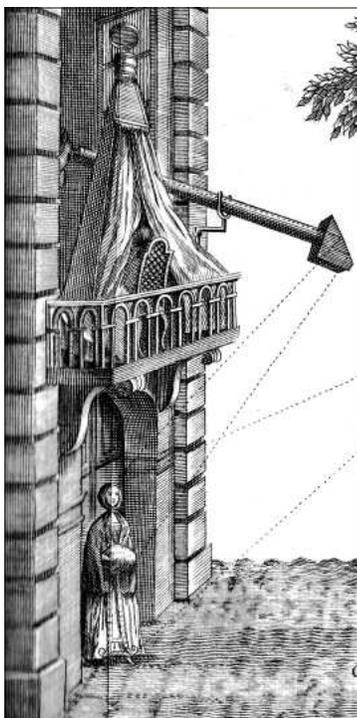
vez, recuperar el símbolo, que es el lenguaje propio de las religiones, de la teología y, por ende, de la transmisión de la fe. Como decía Paul Ricoeur, el símbolo da qué pensar, más incluso que las formulaciones doctrinales. La polisemia del símbolo libera a la fe de univocidad del lenguaje realista en el que suele caer el lenguaje dogmático.

La transmisión de la fe implica dar a conocer contenidos objetivos (teología), generar prácticas religiosas (dimensión celebrativa), educar en opciones fundamentales irrenunciables, fomentar la construcción de actitudes morales, promover prácticas sociales y compromiso público. En este campo se han dado pasos importantes, que constituyen las luces de la transformación de la fe. ¿Por qué, entonces, resucitar y mantener el lenguaje y las imágenes que han causado tanto daño? El equipaje de imágenes opresivas se ha dejado atrás. En la apertura que sigue, un sentido de la presencia sacra emerge e invita a la experiencia de fe desde y en la vida.

Los contenidos a transmitir ya no se pueden identificar desde estas nuevas dimensiones con los dogmas. Ellos no se desvirtúan en la medida que son síntesis de fe formuladas en el lenguaje y con las categorías propias de una época, que deben ser cuidadosamente contextualizadas, debidamente interpretadas y oportunamente actualizadas.

La transmisión de la fe debe ir acompañada de prácticas religiosas, y es en el tipo de prácticas religiosas, donde se verifica la autenticidad o inautenticidad de la transmisión de la fe. Sin prácticas religiosas, la fe se queda en una entelequia o en una operación mental, por lo tanto, deben expresar la experiencia profunda y radical de gratuidad de la fe, que permite la liberación del hombre en la comprensión de la voluntad divina.

La moral cristiana y la praxis de fe, obligan al ser humano a asumir su propia libertad; perder el miedo a esta libertad, es el fin de una ética para un desarrollo humano. El miedo a la libertad se va perdiendo en la medida en que se comprende y se reconcilia con la propia realidad histórica, social, familiar y psicológica. Cuanto menor es la experiencia de ser amados tal como somos, más ardua es



la reconciliación. Ya no se tratará de hacer la voluntad de Dios interpretada, sino de vivir la experiencia de Dios que permita autónomamente interpretar dicha voluntad de Dios, esto significa asumir la propia historia, deshacer esta tarea de siglos consistente en introyectar el desprecio que llega a justificar la propia dominación. Todavía somos enemigos de nosotros mismos (Zubiri).

Todo ello supone una “moral”, que continuamente se disuelve a sí misma, se critica, se reformula y transforma; está atenta a la vida, a la dirección y exigencias que brotan de la realidad. Una moral que no puede imponerse uniforme y masivamente. Mientras haya historia, las posibilidades de humanización del hombre siguen abiertas e indeterminadas.

Si se olvida el lenguaje existencial e histórico, se hace imposible comunicar el lenguaje de la fe. Se impone la tarea de “preservar, frente a las objetivaciones del lenguaje científico, el lenguaje que comprende, y frente al lenguaje de lo disponible en la tecnología, el lenguaje que abre las posibilidades”. Recuperar el lenguaje de los símbolos, que no es unívoco y atañe a la existencia de cada persona y apela a su libertad creadora.

Finalmente, contribuirá a legitimar el lenguaje religioso, el apoyo de una praxis coherente, como un modo irrenunciable de comprobar la significatividad del lenguaje. Lo que decimos resulta creíble por lo que hacemos.

Ser discípulo o seguidor de Jesús es compartir su vida y su destino, “seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana” (*Veritatis Splendor* n 19). “Adherirse a la misma persona de Jesús”. De ahí que la vida moral del cristiano, haya de ser conjugada, no con los verbos “escuchar” o cumplir un mandamiento, sino con el verbo “adherirse” a una persona (n 20). Lo que Jesús evidencia en el ser humano, como vivencia, es

la conciencia de Dios en la vida, la soberanía de Dios en una criatura, y esta soberanía sólo se logra si el ser humano se abre a ella. La encarnación es el caso de un Dios, que para crear al ser humano lo crea habitando en el interior del hombre, haciendo comunidad con él hasta la muerte.

Bibliografía

- BAENA, Gustavo. *El pueblo de Dios en la revelación. Breve síntesis de Teología en la Biblia*. Universidad Javeriana. Bogotá Colombia.
- DE LA FUENTE AGUILAR, José Guadalupe. *Curso en línea Filosofía III*. Universidad de Guadalajara. Visitado 30 de nov de 2005. <http://www.emagister.com/curso-linea-filosofia-iii-etica-cursos-661368.htm>.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. España: Cristiandad. 1981.
- JAMES, Edwin Oliver, “La organización ritual”. En: *AAVV, Mito, Rito y Símbolo. Lecturas antropológicas*, Quito: Instituto de Antropología Aplicada. 1994.
- RERAHUER, Stephen. “Norma subjetiva y objetiva: La fuerza de la experiencia personal”. Del Libro: *Ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*, Editorial Perpetuo Socorro, Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid 2003.
- RICOEUR, Paul. *La relación filosofía-fe y la interpretación del lenguaje religioso*. 2001.
- TORRES QUEIRUGA, Andres. *Crear de otra manera*. Sal Terrae, 2000.
- _____. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.
- TRIGO, Tomás, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Eunsa, España, 2003.
- VIDAL, Marciano. *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la Ética*. Desclée de Brouwer S.A. Bilbao. 2000.
- IOANNES PAULUS PP. II *Veritatis Splendor*. Carta Encíclica. Ciudad del Vaticano, Agosto de 1993.