REFLEXIONES SOBRE LA ESPECIFICIDAD DE LA MORAL DE SAN PABLO*

© Angel Rodríguez Luño

1. El debate acerca de la especificidad de la moral de San Pablo

Es ya habitual que las exposiciones científicas de la moral de San Pablo contengan una revisión, o al menos una breve referencia, al debate acerca de su especificidad cristiana. Las dos posiciones fundamentales son bien conocidas. Los que dan una respuesta negativa a la pregunta acerca de su especificidad, piensan que no hay en ella una novedad por lo que se refiere a los contenidos y a los criterios de juicio propuestos, sino sólo en la motivación y en el completamiento de normas de conducta de índole sustancialmente racional. Lo “cristiano” en la moral paulina consistiría en la más profunda comprensión y motivación de criterios éticos ya conocidos desde hacía mucho tiempo, criterios éticos “humanos” que ahora se ponen bajo el signo de la gracia de Dios en Cristo. En este sentido, para Bultmann las normas éticas válidas para los cristianos no tienen «ningún contenido nuevo», y en cuanto tales no requieren nada «que el juicio de los paganos no pudiera reconocer como bueno»¹. En esta línea se mueven algunos estudiosos de moral que extienden esa tesis al Nuevo Testamento en general. Para Mieth, en la determinación de los criterios concretos de conducta la ética racional es siempre determinante, por lo que la moral cristiana no es más que «una moral

* Artículo publicado in Trigo, T. (cur.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 707-715.

¹ BULTMANN, R., *Das Problem der Ethik bei Paulus*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 23 (1924) 138. Véase también CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991, pp. 354 ss.

autónoma en contexto cristiano»². Para Böckle «el *ethos* de la fe es profundamente humano y comunicable en su orientación antropológica. Lo que lo distingue no es la exclusividad de algunas normas, sino la actitud global, un nuevo *horizonte cognoscitivo* que ciertamente da un valor particular a las normas concretas de comportamiento»³.

Aun sin ignorar la complejidad del problema, son muchos los especialistas en moral bíblica que no comparten esta tesis, porque piensan que San Pablo no se limita a cambiar los horizontes y las motivaciones, y que la cristología influye también en la determinación de los contenidos concretos⁴. Después de proponer unas breves observaciones, fundamentadas sobre *Rm* 12, 2, *I Cor* 5, 12-13, y *Fil* 2, 15, Schrage afirma que «resulta poco verosímil que pueda apoyarse con alguna razón en Pablo aquella tesis esquizofrénica, según la cual los cristianos viven de la fuerza del nuevo eón, pero siguiendo los modelos y los criterios del mundo viejo»⁵.

2. Algunos criterios hermenéuticos de carácter general

Se puede intentar dirimir esta controversia a través de un estudio analítico de temas morales concretos de la moral paulina, estudio que aquí no es posible hacer. Pero sí cabe reflexionar sobre algunos criterios interpretativos que todo estudio histórico-crítico presupone y que, a nuestro juicio, son en buena medida determinantes para el problema que nos ocupa.

² Cfr. MIETH, D., *Autonome Moral im christlichen Kontext*, «Orientierung» 40 (1976) 31-34. La misma tesis en *Universale Werte oder Sonderethik? Wohin geht die Moralthologie?*, «Concilium», XXXVII/4 (2001) 522-527.

³ BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel Verlag, München 1977, p. 294 (la traducción es mía).

⁴ Cfr. SCHRAGE, W., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, pp. 238 ss. Ofrece una visión de conjunto del problema SCHNACKENBURG, R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Nuova edizione, Paideia, Brescia 1989, vol. I, pp. 17-30. Una importante monografía sobre el problema específicamente en San Pablo es la de HALTER, H., *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das proprium christlicher Moral*, Freiburg - Basel - Wien 1977. Cfr. también SPICQ, C., *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, 2ª ed., Paris 1962; MURPHY-O'CONNOR, J., *L'existence chrétienne selon Saint Paul* (Lectio Divina 80), Paris 1974; SCHLIER, H., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, 3ª ed., Paideia, Brescia 1995.

⁵ SCHRAGE, W., *Etica del Nuovo Testamento*, cit., p. 238 (la traducción es mía).

La negación de la especificidad de la moral paulina responde en muchos autores, sobre todo entre los estudiosos de moral, al deseo de subrayar la universalidad y la comunicabilidad de las normas morales, que deberían ser de suyo comprensibles sin presuponer el acto de fe. Sin negar la importancia del problema de la comunicabilidad⁶, desde el punto de vista de la verdad histórica parece innegable que ese problema no estaba presente en el horizonte mental de San Pablo. No consta que su preocupación apostólica fuera la de hacer comprender ciertas normas éticas a los que no creían en Cristo, sino la de anunciar a Cristo a los que todavía no le conocían, fundando nuevas comunidades cristianas en territorios en los que el evangelio no había sido predicado. Lo que las cartas del Nuevo Testamento nos muestran es la tarea que la fundación y la sucesiva dirección de esas comunidades supuso para los apóstoles, y muy particularmente para San Pablo: se hacía necesario alcanzar y transmitir una comprensión de la vida cristiana que, a la luz de las enseñanzas y del misterio de Cristo, permitiese regular la vida cotidiana de los creyentes, tanto en lo que se refiere a la ordenación interna de las comunidades cristianas como a su relación con el ambiente que les rodeaba⁷.

Hay otro criterio interpretativo general todavía más importante para los autores que dan una respuesta negativa al problema de la especificidad. Consiste en pensar que la vida y la experiencia moral se puede interpretar cumplidamente en términos de adecuación entre acciones singulares y normas que a ellas se refieren, de manera que la consistencia y la originalidad de una figura moral (es decir, de un determinado conjunto más o menos orgánico de enseñanzas morales, como puede ser la “moral de San Pablo”) habría que estudiarla atendiendo a las normas (referidas a acciones) que se proponen y al

⁶ Se pone de manifiesto, por ejemplo, en el n. 36 de *Veritatis splendor*.

⁷ Podemos ilustrar el punto de vista paulino con *1 Cor 5, 9-13*: «Os escribí en mi carta que no os mezclaseis con los fornicarios. Pero no me refería, ciertamente, a los fornicarios de este mundo, o a los avaros o a los ladrones, o a los idólatras, pues entonces tendríais que salir de este mundo. Lo que os escribí es que no os mezclaseis con quien, llamándose hermano, fuese fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón. Con éstos, ni comer siquiera. Pues ¿por qué voy yo a juzgar a los de fuera? ¿No juzgáis vosotros a los de dentro? A los de fuera los juzgará Dios. ¡Echad de entre vosotros al malvado!». Debe notarse la distinción entre “los de dentro” y “los de fuera”; las diferencias éticas que existen entre ambos grupos y los problemas que plantea; la declaración de no querer ocuparse ahora de “los de fuera”, sino sólo de la salud moral de la comunidad cristiana.

modo en que se justifican. Este punto de vista es propio de buena parte de la reflexión ética actual; más concretamente, de lo que se suele llamar “ética de la tercera persona”⁸. Pero ese principio es del todo extraño a la ética antigua: desde luego prácticamente a la totalidad de la ética griega (sólo los cirenaicos podrían ser en cierto sentido una excepción)⁹, y pienso que también a la moral veterotestamentaria; mi convicción es que también es del todo extraño a la moral de San Pablo. Hasta el siglo XIII incluido, el saber ético se configura como una investigación, filosófica o teológica, sobre el bien humano global. Se quiere saber cuál es el bien de la vida humana considerada como un todo (la felicidad de los griegos, la bienaventuranza de San Agustín), y no cuál es el bien o el deber-ser de la acción singular considerada aisladamente, como un átomo moral. Las acciones singulares son también objeto de interés, pero en cuanto parte constitutiva de un estilo de vida que es el mejor y el debido o, si se trata de acciones negativas, de un tipo de vida que debe ser rechazado. Ni siquiera los escépticos griegos abandonan esta perspectiva¹⁰.

Si hay que afrontar el estudio de la especificidad o, mejor, de la peculiaridad de la moral de San Pablo, hay que examinar ante todo su respuesta a la pregunta acerca del bien global del hombre. Esto es el objeto principal de las preocupaciones éticas de los contemporáneos de San Pablo, y lo seguirá siendo todavía durante muchos siglos. Después, en un segundo momento y en ese contexto, se podrá afrontar adecuadamente el estudio de los criterios éticos concretos propuestos por San Pablo para la vida cotidiana. La respuesta paulina a la pregunta ética fundamental, la pregunta por el bien de la existencia humana considerada como un todo, es su soteriología, su enseñanza acerca de la acción salvífica de Dios en Cristo y por tanto acerca de la salvación humana, que representa una novedad respecto a la experiencia moral platónica, aristotélica, estoica o epicúrea¹¹. También es novedosa con

⁸ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, 4ª ed. completamente renovada, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 55-60 y la bibliografía allí citada.

⁹ Cfr. el completo estudio de ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

¹⁰ Cfr. por ejemplo SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1993, I, 25. Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, cit., pp. 134-137; ANNAS, J. – NARNES, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985.

¹¹ La dificultad, por no decir imposibilidad, de separar la moral paulina del resto de su teología es tesis sostenida por la mayoría de los estudiosos. Cfr. por ejemplo, FURNISH,

relación a la experiencia religioso-moral veterotestamentaria e intertestamentaria, aunque en este caso hay que afirmar a la vez una fuerte continuidad. No se olvide que San Pablo tiene también la sincera conciencia de estar confirmando la ley de Moisés¹².

Un tercer criterio interpretativo general sobre el que querríamos llamar la atención del lector estriba en la idea de la mutua exterioridad entre moral humana y moral cristiana y, en último término, entre razón y fe. Estos dos elementos, el “humano” y el “cristiano”, podrían estar el uno junto al otro, incluso en perfecta contigüidad, pero sin integrarse. Un criterio de conducta que, al menos considerado abstractamente, se puede justificar mediante la investigación racional no se podría considerar como *propriamente* cristiano, es decir, no podría ser un contenido *proprio* del mensaje apostólico que se recibe con la fe. Esta idea tampoco es paulina, como puede mostrar una reflexión atenta. En la primera Carta a los Corintios San Pablo, en un contexto polémico, contrapone la sabiduría de la cruz a la sabiduría de este mundo¹³.

V.P., *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville - New York 1968, pp. 13, 98, 110; DUNN, JAMES D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 604-608. Vale la pena transcribir algunas de las conclusiones a las que llega Furnish: «The evidence in Paul's letters clearly demands a broadened and flexible conception of what “exhortation” is and involves. Consequently, the usual division of the letters into “theological” and “ethical” parts and the tendency to make a similar distinction within Paul's preaching as a whole are rendered highly questionable» (p. 98). «In summary, when applied to Paul's letters the categories of “theological” and “ethical” tend to confuse rather than clarify. The apostle's ethical exhortations are expressed in a wide range of stylistic forms and appear in virtually every chapter, from first to last. It is inaccurate to say either that this concern is primarily theological and secondarily ethical, or the reverse, that it is primarily practical, secondarily theoretical. His concern is, in a word, *evangelical*: to preach the gospel» (p. 110). En términos más generales dice Cullmann que «es del todo inconcebible en el cristianismo primitivo una ética sin dogmática» (CULLMANN, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, 4ª ed., Il Mulino, Bologna 1969, p. 261; la traducción al castellano es mía). Los estudios analíticos sobre coincidencias o posibles dependencias de puntos concretos de la moral paulina respecto de la moral popular griega y de la estoica en particular, no deberían olvidar que la experiencia moral griega precristiana y la experiencia moral cristiana son, en su figura global, diametralmente distintas. Esto no impide en principio la existencia de puntos de contacto concretos, pero es muy discutible el peso que a veces se quiere dar esos puntos en la trama general de la concepción moral de San Pablo. Más abajo hablaremos de la distinción paulina entre la sabiduría mundana y la sabiduría de la cruz.

¹² Cfr. por ejemplo *Rm* 3, 31.

¹³ Cfr. *1 Cor* 1, 18 – 2, 5.

Quiere dejar bien claro que la sabiduría mundana de los filósofos, que da una respuesta diversa a la pregunta acerca del bien humano global y definitivo, no es un verdadero camino de salvación. Critica la sabiduría autosuficiente contrapuesta a la cruz y a la resurrección de Cristo. Pero inmediatamente después, San Pablo pone de manifiesto su intención de no radicalizar esa antítesis¹⁴. El evangelio no es lo opuesto a la sabiduría en cuanto tal. Existe también una sabiduría cristiana: Cristo es la sabiduría de Dios, centro del designio salvífico universal. Él asume, reúne (y supera) todo lo que es humanamente verdadero y bueno. Es decir, San Pablo adopta la perspectiva de la nueva creación en Cristo¹⁵, que va — inesperadamente e indeduciblemente — más allá de la lógica de la creación, pero sin negarla ni contradecirla en lo que aquélla es; por el contrario, pone plenamente de manifiesto el sentido que tenía en el plan eterno de Dios. Lo que la sana razón entiende como bueno puede ser también contenido de la fe cristiana. Quien ya posea esos conocimientos éticos naturales encontrará en la fe una confirmación. Quien, por una razón u otra, no los poseyese, podrá recibirlos con la fe.

Por lo que respecta a la vida moral, la fe cristiana no se puede concebir como un simple horizonte religioso que se limita a poner dentro de un marco salvífico un escenario humano ya completamente definido desde el punto de vista moral. Pero la fe tampoco contiene una cultura humana completa que sólo podría ser recibida en un espacio completamente vacío de contenidos éticos, constituyéndose entonces como un *ethos* distinto y enteramente alternativo a todas y cada una de las éticas humanas. La acción salvífica de Dios en Cristo irrumpe en un mundo humano en el que ya hay algo, a veces mucho, de conocimiento moral. La fe entra en lo que hay, lo transforma, fecunda y completa, desarrollando la función de criterio definitivo de vida. Su carácter último y definitivo no se opone al recurso parcial y crítico a la ley veterotestamentaria como criterio distintivo de lo bueno y lo malo, así como tampoco impide la apropiación crítica de los criterios de conducta inscritos en la sana conciencia común y, por tanto, también en la tradición y en las costumbres griegas¹⁶: «examinad todas las cosas, retened lo bueno»¹⁷.

¹⁴ Cfr. *1 Cor* 2, 6 – 16.

¹⁵ Cfr. *2 Cor* 5, 17; *Gal* 6, 15. Como novedad de vida: *Rm* 6, 4; 7, 6.

¹⁶ Cfr. *Rm* 2, 14-16.

Considerando las cosas desde un punto de vista abstracto, sostener la especificidad de la moral paulina no quiere decir que todos sus contenidos concretos deban ser absolutamente nuevos e inauditos, tanto con relación a los judíos como a los griegos. Significa, en cambio, que incluso los contenidos no nuevos son integrados con otros nuevos y, sobre todo, que se aceptan en cuanto que son congruentes con principios vitales completamente nuevos (la fe, la caridad, la guía del Espíritu Santo), que tienen en la vida cristiana una función moral directiva suprema e indiscutida.

Si consideramos el problema desde el punto de vista existencial e histórico, no cabe duda de que en San Pablo, y en los fieles de las comunidades fundadas por él, está presente la certeza de que la adhesión al mensaje cristiano implica una transformación moral¹⁸. Antes nos hemos referido a la diferencia de comportamiento entre “los de dentro” y “los de fuera”¹⁹. Ahora podemos añadir que en *I Cor* 6, 8-10 enumera comportamientos y estilos de vida incompatibles con el Reino de Dios, y después añade: «y esto [idólatras, adúlteros, afeminados...] erais algunos. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre de Jesucristo el Señor y en el Espíritu de nuestro Dios»²⁰. En *Fil* 2, 15-16 dice que los fieles cristianos han de «ser irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación depravada y perversa, en la cual brilláis como luceros en el mundo al poner en alto la palabra de vida». En *I Ts* contrapone la pureza de vida de los fieles a la impureza que es propia de los que no conocen a Dios²¹. Es innegable que estas primitivas comunidades cristianas eran bien conscientes de que no habían aprendido la pureza de vida del mundo pagano que les rodeaba. Naturalmente esto es un hecho. No se quiere decir que la comprensión de la excelencia de ciertas formas de vida presuponga de suyo la fe en Cristo. Pero desde el punto de vista concreto la

¹⁷ *I Ts* 5, 21.

¹⁸ Desde el punto de vista sociológico, aun con todos sus límites, puede verse MEEKS, W.A., *Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, especialmente el capítulo 2.

¹⁹ Cfr. *I Cor* 5, 9-13.

²⁰ *I Cor* 6, 11.

²¹ «Porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación; que os alejéis de la impureza: que cada uno sepa guardar su propio cuerpo santamente y con honor, sin dejarse dominar por la concupiscencia como los gentiles, que no conocen a Dios» (*I Ts* 4, 3-5).

exposición de *Rm* 1, 22-32 debería ser objeto de una reflexión más atenta por nuestra parte.

3. La «renovación de la mente» y el discernimiento moral

La especificidad cristiana de la moral paulina se despliega en un buen número de dimensiones que requerirían un estudio detenido. Habría que mencionar, por ejemplo, el papel rector de la caridad²²; su concepto de la libertad de los hijos de Dios²³; la unidad de los creyentes en Cristo²⁴, llena de consecuencias prácticas²⁵; la tendencia hacia un conocimiento cada vez más profundo de Dios y de su designio salvífico en Cristo²⁶. Vamos a detenernos únicamente en el aspecto referido más directamente al conocimiento moral, que ha de interpretarse a la luz de lo que se ha dicho antes sobre los criterios hermenéuticos generales.

Un buen punto de partida es *Rm* 12, 2: «Y no os amoldéis a este mundo, sino por el contrario transformaos con una renovación de la mente, para que podáis discernir (εἰς τὸ δοκιμάζειν) cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, agradable y perfecto». Los nuevos principios vitales del cristiano (la unión con Cristo por la fe y el bautismo, la caridad que el Espíritu Santo derrama en el corazón) renuevan la inteligencia y la capacidad de discernimiento moral, haciendo posible conocer la voluntad de Dios, lo que Dios espera de sus fieles en cada momento.

San Pablo emplea la expresión εἰς τὸ δοκιμάζειν. Δοκιμάζω significa “poner a la prueba”, “examinar”, “distinguir”, “discernir”. Aquí se refiere a la voluntad de Dios en un contexto cristiano práctico. Algo así como saber lo

²² Cfr. SÖDING, TH., *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Aschendorff, Münster 1995.

²³ Cfr. *Rm* 8, 21; *Gal* 5, 13-14.

²⁴ Cfr. *Gal* 3, 28.

²⁵ Cfr. *Rm* 14.

²⁶ Cfr. *Ef* 1, 17-19; *Col* 1, 9. Sobre estos aspectos véanse las anotaciones de PENNA, R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, pp. 658-670.

que se debe hacer u omitir para adecuarse a la exigencias del evangelio²⁷. La expresión ya ha sido usada precedentemente. Por ejemplo en *Rm* 1, 28: «Y por desinteresarse (οὐκ ἔδοκίμασαν) del verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó a un réprobo sentir (ἁδόκιμον νοῦν), que les lleva a realizar acciones indignas». La falta de interés y reconocimiento respecto de Dios tiene como consecuencia que Dios los abandone a una inteligencia depravada, a un réprobo sentir carente de discernimiento. Es un fenómeno de signo opuesto al mencionado en *Rm* 12, 2, en el que la renovada capacidad de discernimiento moral aparece como fruto de la transformación operada por la fe. La renovación del discernimiento, enmarcada en la tensión escatológica propia de la vida cristiana, no se realiza de una vez para siempre, sino que requiere continua vigilancia para no volver a amoldarse al mundo.

¿De qué modo los principios de la vida cristiana renuevan la capacidad de discernimiento moral? San Pablo no se plantea la cuestión en sus cartas. Pero si reflexionamos sobre lo que de hecho hace cuando exhorta a los fieles, cabe decir que, por lo que respecta al comportamiento moral, los principios vitales del cristiano (la fe, la caridad, etc.) actúan como luz nueva que ilumina el valor y el sentido de los bienes (o de su privación) y de las actividades que componen nuestra vida: la salud y la enfermedad, el placer y el dolor, el éxito y el fracaso, la riqueza y la pobreza, la abundancia y la escasez, la libertad y la esclavitud, el matrimonio y el celibato, la vida y la muerte. De esa nueva comprensión de los bienes se sigue la actitud que el cristiano adopta ante ellos y ante su privación, el modo de buscarlos y de poseerlos.

Veamos algunos ejemplos. Cristo eligió para sí, voluntariamente, la pobreza. Nuestro Señor Jesucristo, «siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza»²⁸. La pobreza, la escasez, el desprendimiento de lo que se posee, adquiere para el cristiano un valor positivo, en orden a la identificación con Cristo. La pobreza pasa a ser un bien, algo que se desea y se busca. El desprendimiento cristiano no se refiere sólo a los bienes económicos. Todos los bienes han de ser manejados con libertad interior, como es propio de quien tiene puestos los ojos en la

²⁷ Cfr. sobre esta temática THERRIEN, G., *Le Discernement moral dans l'Épître aux Romains*, Accademia Alfonsiana, Roma 1968; FEUILLET, A., *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, «Revue Thomiste» 70 (1970) 357-386.

²⁸ 2 *Cor* 8, 9.

verdadera vida en Cristo: «el tiempo es corto; por tanto, en lo que resta, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutasen. Porque pasa la apariencia de este mundo. Os quiero libres de preocupaciones»²⁹. El sufrimiento, la persecución, el fracaso doloroso también forman parte del camino para vivir en Cristo: «si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados. Porque estoy convencido de que los padecimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria futura que se ha de manifestar en nosotros»³⁰. También la libertad y la esclavitud reciben una valoración diversa: «cada uno permanezca en la vocación en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo siervo? No te preocupes; y aunque puedes hacerte libre, aprovecha más bien tu condición; porque el que siendo siervo fue llamado en el Señor, es liberto del Señor; igualmente, el que fue llamado siendo libre, es siervo de Cristo»³¹; hoy lo podríamos entender así: valoramos y amamos la libertad de servir a Dios y a los hermanos, aceptando gustosamente los vínculos y condicionamientos que todo verdadero servicio lleva consigo. Un último ejemplo podría ser el de la humildad (ταπεινοφροσύνη). Este término es usado en el griego profano sólo en sentido negativo, porque la renuncia a la autoafirmación resulta incomprensible en el mundo helenista. Algunos pensadores estoicos la consideraron como un vicio; Flavio Josefo habla de ella como de una cualidad propia de los esclavos³². En San Pablo designa una cualidad moralmente excelente y recomendable: «no actuéis por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada uno a los otros como superiores»³³. Con la humildad se imita a Cristo, que «se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»³⁴.

²⁹ *1 Cor* 7, 29-32.

³⁰ *Rm* 8, 17-18.

³¹ *1 Cor*, 7, 20-22.

³² Cfr. ESSER, H. H., voz ταπεινός, en COENEN, L. - EEYREUTHER, E. - YIETENHARD, H. (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4ª ed., Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, pp. 1891-1893.

³³ *Fil* 2, 3.

³⁴ *Fil* 2, 8; cfr. también *2 Cor* 11, 7; *Rm* 12, 16.

Podríamos indicar muchos otros ejemplos. Pero aunque hiciésemos una enumeración completa de lo que se encuentra en el *corpus paulinum*, no obtendríamos un sistema cerrado. La naturaleza y el modo en que tiene lugar la «renovación de la mente» hace que ésta sea una realidad siempre abierta. Los principios de la vida cristiana llevan consigo un nuevo criterio de valoración y medida de los bienes humanos. De los bienes que podían buscar y manejar los fieles de las comunidades paulinas, de los que podemos buscar y manejar nosotros en el siglo XXI, y de los que buscarán y manejarán los cristianos de siglos futuros. En términos más técnicos, aquí nos encontramos con una verdadera renovación interior de los principios prácticos de la razón humana³⁵, por lo que el cristianismo iluminará y modificará críticamente todas las síntesis culturales humanas que se sucederán a lo largo del tiempo, sin identificarse completamente con ninguna de ellas.

Ciertamente las actitudes justas ante los diversos bienes pueden expresarse en términos normativos referidos a acciones singulares. Así lo hizo también San Pablo con frecuencia, en la medida en que la materia lo permitía y las necesidades de los fieles y las comunidades lo hacían conveniente. Pero las normas y los códigos morales son en todo caso una realidad derivada, y sobre ellas no se deben centrar las investigaciones acerca de la especificidad de la moral paulina ni acerca de cualquier otra figura moral.

Discernimiento moral renovado no significa, como algunos temen³⁶, encerramiento en un *ghetto* moral. San Pablo aparece dispuesto a definir los criterios de juicio moral del modo más amplio posible, invocando el sentido de lo justo y lo injusto presente en la sana conciencia común: «por lo demás, hermanos, cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima»³⁷. E incluso demuestra tener en mucho el juicio de los no creyentes, y por ello exhorta a los fieles a vivir «con honra ante los de

³⁵ Sobre el concepto de principios prácticos de la razón, cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000, especialmente capítulo V.

³⁶ Así MIETH, D., *Universale Werte oder Sonderethik? Wohin geht die Moralthologie?*, cit.

³⁷ *Fil* 4, 8.

fuera»³⁸. Confía en el sentido moral presente en los mejores hombres de su tiempo, pero también sabe que el estilo de vida que él enseña difícilmente se encontrará fuera de las comunidades cristianas. En todo caso, lo decisivo no es tanto la existencia de elementos comunes o de elementos nuevos, cuanto el hecho de que todo es pensado de nuevo y reelaborado a la luz de la fe en Cristo Jesús, que es el criterio supremo de la vida cristiana.

Prof. Mons. Angel Rodríguez Luño
Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)

³⁸ *1 Ts* 4, 12; cfr. también *1 Cor* 8, 21; *2 Cor* 10, 32-33.