Angel Rodríguez Luño

Teología de la existencia cristiana

Curso breve de teología moral fundamental

2024

Índice general

Prólogo.....5
1. La reflexión teológica sobre la existencia cristiana.....6
1. La Teología Moral como inteligencia de la vida cristiana.....6
2. ¿Cómo reflexionar sobre la vida cristiana?.....6
3. ¿Qué nos dice la revelación cristiana sobre el sentido de la vida?.....9
4. El amor, motor de la vida cristiana.....10
5. Madurez humana y vida cristiana.....11
6. La moral cristiana, entre filosofía y teología.....12
2. El sentido cristiano de la vida y la regla moral.....16
1. El sentido cristiano de la vida como punto de referencia fundamental de la razón práctica.....16
2. La unidad de la vida cristiana.....17
3. Los bienes.....19
4. Las virtudes.....20
5. Las normas.....22
6. Una cuestión de pedagogía moral.....23
3. La libertad.....25
1. Introducción.....25
2. Acepciones de la libertad en el lenguaje ordinario.....25
3. Concepciones de la libertad.....26
4. La visión cristiana de la libertad.....30
5. Finita, pero verdadera libertad.....31
6. Libertad y pluralismo.....34
4. La afectividad.....37
1. Presentación del tema.....37
2. El bien de la totalidad de la persona.....37
3. Tendencias y sentimientos.....39
4. Configuración personal y socio-cultural de la afectividad.....41
5. La educación de la afectividad.....42
5. La teoría de la acción moral.....45
1. Introducción.....45
2. La acción voluntaria y su intencionalidad constitutiva.....45
3. Objeto de la voluntad y efectos colaterales.....47
4. Los dos niveles de intencionalidad de la voluntad.....48
5. La valoración moral de la acción.....49

6. La imputabilidad moral.....52
6. El seguimiento de Cristo, las virtudes y la ley moral.....54
1. Las virtudes de Cristo, norma de la vida cristiana.....54
2. La presencia del “logos” divino en el “logos” humano.....55
3. La ley moral natural.....57
4. Derecho natural y política.....61
5. La promulgación positiva de la ley natural en el Antiguo Testamento.....65
6. La ley de Cristo.....67
7. Prudencia, conciencia y discernimiento.....69
1. La realización práctica del seguimiento de Cristo.....69
2. La prudencia.....70
3. La conciencia moral.....73
4. El discernimiento.....77
8. El pecado y la conversión.....80
1. ¿Qué es el pecado?.....80
2. Pecado grave y pecado leve.....83
3. La conversión.....85
Bibliografía esencial.....88

PRÓLOGO

Este libro tiene su origen en la actividad docente extra-universitaria, dirigida generalmente a adultos empeñados en una actividad profesional que buscaban una exposición de los temas principales de la teología moral fundamental en un número reducido de sesiones. Se trata por tanto de una exposición sintética de lo que considero más esencial, con un aparato crítico mínimo, que sin embargo no renuncia a entrar en algunas cuestiones de fondo que influyen en la actualidad en la comprensión de la vida cristiana.

La exposición contenida en estas páginas se apoya en otras obras en las que he tratado con amplitud estos temas, así como en las contribuciones de otros autores. En la bibliografía final se propone un elenco de las obras que me parecen más útiles para quien desee ampliar alguna de las temáticas que aquí se tratan de modo sucinto.

El enfoque con el que se abordan los temas tratados es el conocido como ética elaborada desde la perspectiva de la primera persona, que ya propuse en escritos anteriores, y que a mi juicio es el que mejor refleja cómo se desarrolla en el día a día la vida cristiana.

No me queda sino agradecer la atención del lector, cuyas críticas y sugerencias serán siempre bien recibidas.

El Autor
Marzo de 2024

1. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA EXISTENCIA CRISTIANA

1. La Teología Moral como inteligencia de la vida cristiana

Lo que nos proponemos hacer en este libro es una reflexión teológica sobre la vida cristiana. La reflexión presupone el objeto sobre el que se reflexiona. Se parte por tanto de la experiencia moral cristiana, y se quiere alcanzar una comprensión sistemática de lo que es, de sus presupuestos, de su dinamismo propio, de sus manifestaciones, que muchas veces están implícitos, y que aquí se quieren exponer de modo explícito y ordenado, para que el cristiano sea más consciente de su identidad y esté en condiciones de comunicarla más fácilmente. Se trata además de una reflexión teológica, porque se realiza en último término a la luz de la revelación que culmina en Jesucristo. Esto no quiere decir que el razonamiento esté ausente, pero sí que a veces se razona sobre un objeto que solo la fe pone ante nuestra inteligencia.

Sobre la vida cristiana se puede reflexionar con una profundidad mayor o menor. Pero en lo sustancial es una reflexión al alcance de todos. Lo que sí se requiere es la disponibilidad para reflexionar sobre el propio proyecto de vida. La reflexión requiere pensamiento, es decir, palabra y discurso interior, así como saber distanciarse de las necesidades y circunstancias inmediatas, para elevarse al plano de una visión más global. Esto no siempre resulta fácil en una época en la que tiende a prevalecer la velocidad de lo audiovisual, la inmediatez de la pantalla, muchas veces vehículo de un pensamiento único y simplificado, que renuncia a la tarea de construir la propia identidad sobre una base sólida y permanente, lo que viene a ser lo mismo que renunciar a la libertad, dejando que la propia identidad humana y cristiana adquiera una configuración variable dependiente de la recepción pasiva de los mensajes que circulan por la red. La reflexión requiere esfuerzo, pero será el esfuerzo mejor empleado.

2. ¿Cómo reflexionar sobre la vida cristiana?

Conviene señalar inicialmente que no hay un completo acuerdo acerca de la modalidad en que se debería ejercer esta reflexión. A lo largo de la historia ha habido varias maneras de entender cuál es la finalidad de la reflexión moral, tanto filosófica como teológica. Un ejemplo tomado de la vida real puede ayudar a entender el problema.

Es algo que me sucedió hace ya bastantes años. Era una mujer de unos 65 años de edad. Me dijo que se había casado bastante joven, y que entonces ella y su marido estaban muy empeñados en mejorar su posición económica y social. Trabajaron muchísimo, renunciaron a muchas cosas, poco descanso, pocas vacaciones, pocas relaciones sociales, poca familia: tuvieron solo un hijo, ya que tenían la cabeza en otras cosas. Después de acabar los estudios universitarios, su hijo aprobó brillantemente una difícil oposición. Ellos le regalaron una moto de mucha potencia, con la que un día el hijo se estrelló, perdiendo la vida. Para abreviar paso por encima de lo que este fatal incidente supuso para los padres. Estando ya jubilados, marido y mujer se encontraban en una posición económica algo mejor que la de otros que habían trabajado en la misma empresa, pero estaban solos, habiendo renunciado a muchas cosas, mientras que sus ex-colegas de trabajo estaban en casa gozando de la compañía de hijos y nietos. Esta mujer me decía que si pudiese volver atrás, al momento en que se casó, plantearía su vida de un modo muy diferente, ya que ahora veía claramente que la sola posición económica no había dado a su vida todo lo que parecía prometer.

Cuando salió en la conversación que yo me dedicaba a estudios de ética, esta mujer me preguntó: "¿no podrían ustedes escribir libros que ayudasen a las personas jóvenes a no cometer el error que yo cometí, y que ahora ya no me es posible corregir?". Yo le dije que durante muchos siglos la ética se había propuesto precisamente ese cometido: enseñar a vivir bien, de modo que no hubiera que arrepentirse del modo en que se había planteado la propia vida cuando con el paso del tiempo el error ya no tiene remedio. Eso hicieron los griegos y la mayoría de filósofos y teólogos hasta el siglo XIV: concebían su tarea como una investigación acerca del bien global de la vida humana, que los griegos llamaron *eudaimonía*, felicidad. ¿En qué consiste? ¿Cómo se alcanza? Y, por consiguiente, ¿cómo es bueno vivir? A esa pregunta no todos dieron la misma respuesta, pero todos coincidían en que la pregunta que se debían plantear era esa, y dialogaban entre sí comparando y valorando el estilo de vida que cada uno proponía como el mejor. Pero, añadí, hoy día la ética se concibe casi siempre de otro modo, como una exposición de las normas que regulan acciones singulares, y no es fácil que, estudiándola así, alguien aprenda hacia qué objetivo le conviene dirigir su vida.

Hay, pues, dos planteamientos fundamentales de la ética que se han sucedido a lo largo de la historia: uno que ve la vida moral desde el *punto de vista de la primera persona*, y un segundo que la ve desde el *punto de vista de la tercera persona*.

El primer planteamiento asume el punto de vista de la persona que obra, un sujeto libre que tiene en sus manos su propia vida, y que se pregunta: ¿qué quiero hacer de mi vida? ¿cómo puedo hacer que mi vida sea buena y satisfactoria? Para responder a esa pregunta tiene que responder antes a otra: ¿cuál es el bien global de la vida humana y de mi propia vida? ¿Qué es para el hombre una vida buena? El sujeto, consciente de la libertad que tiene para vivir de un modo o de otro, adopta una actitud reflexiva, es decir,

se separa mentalmente de sus necesidades y deseos inmediatos, y trata de pensar en su propia vida como en un todo unitario. Quiere saber cuál es el estilo de vida del que, cuando pasen los años, se sentirá satisfecho, de modo que no se verá en la situación de tener que decir: "si volviese a ser joven, plantearía mi vida de un modo completamente distinto, pero ahora ya no puedo volver a mis años de juventud".

En el siglo XIV comienza un segundo planteamiento que será predominante en la época moderna y contemporánea, y que solo en los últimos 40 o 50 años ha sido puesto en duda. Esta segunda modalidad de investigación ética asume el punto de vista de la tercera persona, porque piensa que la ética fundamentalmente tiene que resolver preguntas como la siguiente: "aquel hombre ha hecho tal cosa; ¿hacer eso es lícito o ilícito? ¿y en virtud de qué ley es lícito o ilícito? ¿cómo sé que tal ley es válida y obligatoria?" La misión del saber moral no es decir qué bien buscaré con mi vida, qué bien tengo que desear, sino juzgar las acciones singulares, decir qué es lícito y qué no es lícito hacer, y fundamentar las normas de acuerdo a las cuales juzgamos las acciones. Es un punto de vista externo al sujeto, que no se interesa por los deseos de quien obra, sino solo por sus acciones, y estas vistas desde fuera, como podría verlas un juez.

Es una ética de los actos, una ética de las leyes y de las obligaciones. Lo bueno para mí es sustituido por lo obligatorio, y lo obligatorio supone un legislador que obliga. En el ámbito civil obliga el Estado, pero en el ámbito moral personal ¿quién obliga? En un contexto no religioso, secularizado, esta ética no se tiene en pie. Pero incluso en un contexto religioso crea no pocos problemas, porque al sustituir lo bueno por lo obligatorio, la gente piensa que la moral no nos lleva a nuestro bien, sino a cumplir obligaciones, algunas de las cuales no se entiende qué sentido tienen.

¿Por qué la reflexión ética cambió su finalidad? La explicación de las motivaciones y las consecuencias de la compleja crisis voluntarista y nominalista del siglo XIV excede a los objetivos de este libro[1]. Baste decir que más tarde la ruptura de la unidad religiosa de Europa hizo que la pregunta acerca del sentido último de la vida fuese causa de división y, en algún caso, incluso de violencia. Por otra parte, en un contexto secularizado se hacía cada vez más difícil dar una respuesta satisfactoria a esa pregunta con los solos recursos de la razón separada de la fe. Y sobre todo está el hecho que el concepto de autonomía característico de la modernidad llevaba a pensar que dar un sentido a la propia existencia es una opción de la libertad de cada uno, es decir, que se trata de una elección personal incuestionable, por lo que es inútil e incluso nocivo buscar un criterio para valorarla. Es verdad que se trata de una elección personal, pero también es verdad que la reflexión puede iluminar nuestros deseos para entender qué es lo que en el fondo buscamos. Cada uno puede hacer de su vida lo que quiera, pero muchos con el paso del tiempo se sienten fracasados, como sucedía a la mujer a la que me he referido

[1] El lector interesado puede consultar G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996, cap. 2.

antes, y una reflexión cuidadosa hecha a su debido tiempo hubiera podido evitar el fracaso.

Mi convicción es que conviene reflexionar sobre la vida moral desde el punto de vista de la primera persona, porque es el que refleja lo que realmente hacemos. Las decisiones humanas presuponen la elección de un estilo de vida, presuponen una concepción del bien humano global. Más adelante nos detendremos sobre este punto. La ética se limita a explicitar reflexivamente los procesos mentales personales que dan lugar a esas elecciones profundas, para controlarlos críticamente y corregirlos si fuese necesario.

3. ¿Qué nos dice la revelación cristiana sobre el sentido de la vida?

Como nuestro tema es la existencia cristiana, y vamos a reflexionar sobre ella desde el punto de vista de la primera persona, la primera pregunta versa sobre la concepción del bien humano que el cristianismo asume sobre la base de la Revelación.

¿Qué nos dice la Revelación acerca del bien del hombre? La Revelación nos dice que Dios ha querido libremente que otros seres pudieran gozar de su infinita plenitud y felicidad. Pero Dios no puede crear otros dioses. La comunicación perfecta y plena de la naturaleza y de la felicidad divinas solo puede darse dentro de la vida íntima de Dios, mediante las procesiones intra-trinitarias: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen de modo diferente el mismo e idéntico ser divino, y por eso son Personas distintas "dentro" del único Dios. Sin embargo, Dios sí puede, y sabemos que libremente ha querido hacerlo, comunicar su naturaleza parcialmente, en parte, y así ha querido que los hombres sean partícipes de la naturaleza divina[2]. Se expresa magníficamente en la breve oración que se dice en la Misa mientras se añaden unas gotas de agua al vino que está en el cáliz: «por el misterio de este agua y de este vino, haz que compartamos la divinidad de quien se ha dignado participar de nuestra humanidad».

Esta comunicación parcial de la naturaleza divina a los hombres (participación) es lo que llamamos gracia santificante, que es muchísimo más que una ayuda para hacer el bien. Es una acción por la que el Padre prolonga su potencia generadora, engendrando nuevos hijos asociados a su Hijo, asimilados a Él y amados en Él. El Espíritu Santo, Vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, mueve al cristiano a identificarse con el Hijo para vivir como Él, enteramente para la gloria del Padre, de manera que también nosotros podamos decir con Cristo: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra»[3]. Aquí tenemos en resumen el núcleo de la existencia cristiana:

---

[2] Cfr. *2 P* 1, 4. Utilizamos las abreviaturas habituales para referirnos a los libros de la Sagrada Escritura. En este caso se trata de la *Segunda Carta de San Pedro*, capítulo 1, versículo 4.
[3] *Jn* 4, 34.

proceso vital de identificación con Cristo: con su actitud ante el Padre y ante los hombres, con sus virtudes, con sus enseñanzas, con sus sentimientos.

En definitiva, lo que la Revelación nos dice es que vivir en este mundo asociado a Cristo para la gloria del Padre por medio del Espíritu Santo, con miras a ver y gozar de Dios en la otra vida, es el objeto último del deseo y de la voluntad del cristiano, su bien pleno y su felicidad. Esta es la respuesta cristiana a la pregunta por el bien de nuestra vida como un todo, más allá de las necesidades inmediatas, que obviamente también tienen su lugar adecuado en este "tipo de vida", como diremos más adelante al ver cómo se concreta todo esto en la vida diaria de un cristiano. Por ahora cabe decir, dejando de lado por un momento el plano de la reflexión, que desde el punto de vista de la vivencia espiritual subjetiva la vida cristiana está centrada en la persona de Cristo, al que se encuentra, se sigue y se ama, a la vez que cada uno de nosotros, tal como es, se sabe amado por El. Por eso el cristiano en lo profundo vive en paz consigo mismo.

4. El amor, motor de la vida cristiana

La vida cristiana, como toda vida, es movimiento y acción. Podríamos tomar como ejemplo el movimiento de un automóvil. El movimiento lo da el motor, y con el volante, el freno y el acelerador determinamos la dirección y la intensidad del movimiento. Saber cuál es el sentido de la vida cristiana, y conocer todo lo que ello comporta en la práctica, es como el volante, el freno y el acelerador. Pero los instrumentos para dirigir el movimiento cumplen su función solo si el motor funciona y da fuerza propulsora, y el motor de la vida cristiana es el deseo y el amor del bien que Dios nos ofrece como un don: vivir como hijos suyos en Cristo mediante el Espíritu Santo. Si ese bien no se desea y no se ama, no hay vida ni movimiento. De poco sirven las reflexiones, el conocimiento de los mandamientos, la instrucción cristiana recibida. Si el motor de un automóvil deja de funcionar, podemos empujarlo, pero no por mucho tiempo, porque el esfuerzo nos agota. Si hay motor, en cambio, nos movemos sin esfuerzo. Quien ama no se cansa, y siempre tiene fuerzas para seguir.

El amor del fin de la vida cristiana, que hemos descrito hace un momento, es lo que la teología llama caridad, que es desear y amar a Dios como nuestro bien último y total. Ese amor se nos da como un don del Espíritu Santo; un don que nosotros tenemos que acoger libremente y con el que estamos llamados a colaborar. El amor es libre y no puede dejar de ser libre. Por mucho que sea lo que Dios nos da, nosotros tenemos que querer, empezando por la forma más básica del amor, que es creer en El, confiar en El, abrir nuestro corazón a su Palabra y acoger su Amor salvífico. En síntesis: el motor de la existencia cristiana no es una teoría, una doctrina, sino el deseo y amor de un Bien, que es una Persona (o, mejor dicho tres: el Padre, el Hijo —Cristo— y el Espíritu Santo), cuyo amor se acoge y a cuyo amor se responde libremente. Es cierto que no se pue-

de amar lo que no se conoce, por lo que el conocimiento de la fe es necesario, pero no suficiente: se ha de completar con la libre respuesta de amor.

5. Madurez humana y vida cristiana

Hemos dicho que la vida cristiana es un proceso vital de identificación con Cristo, que es perfecto Dios y perfecto hombre. Su mensaje salvífico es una novedad maravillosa, que excede cuanto los hombres hubiéramos podido imaginar, pero que se edifica en continuidad con todo lo que es humanamente bueno y noble, sin rupturas. El Señor no ha venido a abolir, sino a perfeccionar y llevar a plenitud[4]. La moral cristiana es la plenitud de la moral humana, aunque no es solo esto, en cuanto completa y perfecciona todo el bien que es propio del hombre en cuanto tal.

Se desprende de lo que acabamos de decir que el cristianismo tiene en gran aprecio las virtudes humanas, que fortalecen el amor y lo encarnan en el deseo. Virtudes como la justicia, la lealtad, la generosidad, la laboriosidad, etc. son parte de la vida cristiana. Por eso, buena parte de las obras que San Pablo considera como opuestas al Reino de Dios son actos que contradicen las virtudes humanas: «Ahora bien, manifiestas son las obras de la carne, que son: fornicación, impureza, lujuria, idolatría, hechicería, enemistades, pleitos, celos, iras, riñas, discusiones, divisiones, envidias, embriagueces, orgías, y cosas semejantes. Sobre las cuales os prevengo, como ya dije, que los que hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios»[5]. Desde un punto de vista lógico, las virtudes propias del cristiano presuponen las virtudes propias del hombre, aunque en la práctica se da entre ambas una relación circular: la caridad lleva al cristiano a crecer en las virtudes humanas, hasta el punto de que San Pablo puede considerar algunas cualidades humanas excelentes como frutos de la acción del Espíritu Santo en el hombre: «En cambio, los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia»[6]. La vida de quien quiere seguir a Cristo comprende, por tanto, también la formación humana, es decir, la adquisición y consolidación de formas y de hábitos que perfeccionan al hombre en cuanto hombre.

Consecuencia de todo esto es que la reflexión sobre la existencia cristiana requiere el conocimiento del bien del hombre y de sus actividades: trabajo, vida social, economía, etc., razón por la que la teología moral reviste no poca complejidad, como veremos a continuación.

---

[4] Cfr. *Mt* 5, 17.
[5] *Ga* 5, 19-21.
[6] Ga 5, 22-23.

6. La moral cristiana, entre filosofía y teología

Para exponer sistemáticamente la fe, la teología necesita de la filosofía. Juan Pablo II notaba que esta necesidad se siente particularmente en la teología moral: «La teología moral necesita aún más la aportación filosófica. [...]. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética»[7].

Utilizar un instrumento filosófico es inevitable para un teólogo. Pero no cualquier planteamiento filosófico es idóneo para reflexionar adecuadamente sobre la existencia cristiana. Juan Pablo II presenta la necesidad de una «visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética». Hemos iniciado este capítulo presentando dos grandes opciones que la reflexión moral tiene ante sí, y he dicho que la primera me parece más idónea, lo que no significa que la segunda deba ser necesariamente incorrecta, entre otras cosas porque a lo largo de la historia ha aparecido en diferentes versiones. A mi modo de ver, sin embargo, no es un buen camino para entender la vida cristiana.

Además del modo de plantear el saber moral, hay otras cuestiones filosóficas generales que tienen mucha importancia. La comprensión y recta interpretación de la fe cristiana tiene sus preámbulos filosóficos, que hoy quizá son algo diferentes de lo que fueron en otro tiempo, porque vivimos en un contexto cultural distinto. Algunos teólogos, y quizá también no pocos cristianos, experimentan de modo cada vez más insufrible la distancia entre los principios de la vida cristiana y la cultura dominante. Para acortar esa distancia los cristianos tendríamos que hacernos más "modernos". Yo no tengo conciencia de haber aparecido en este mundo como si llegase directamente en paracaídas desde las alturas del siglo XIII. Me considero modestamente un hombre de mi tiempo. Pero ello no me obliga a aceptar de modo acrítico presupuestos intelectuales que han nacido en un contexto filosófico que asumía una posición negativa, o al menos conflictiva, respecto a la fe cristiana. Por citar solo algunos aspectos más relevantes pensemos en la concepción autonomista de la inteligencia y de la libertad, en la tesis de la completa historicidad de nuestras categorías o en la pretendida identidad entre conocimiento e interpretación, que tratamos a continuación brevemente.

Para la concepción autonomista de la inteligencia, Dios, por respeto a la dignidad de nuestra inteligencia, se desentiende completamente de la ordenación de nuestro comportamiento y de nuestra vida social, renuncia a saber algo sobre ello, y lo confía total-

[7] San Juan Pablo II, *Encíclica "Fides et ratio"*, 14-IX-1998, n. 68.

mente a nuestra natural capacidad de razonar. Por consiguiente nada puede contener la Revelación acerca de nuestro bien personal y social, puesto que el Dios que se revela no se ocupa de las cosas que ha confiado a nuestra inventiva de hombres maduros. La verdad que el hombre puede alcanzar no sería participación de la verdad divina. Por decirlo gráficamente, es como si cuando Cristóbal Colón llegó a América, los europeos hubiésemos adquirido una verdad que Dios no poseía, porque no se ocupa de los hallazgos humanos. La fe cristiana presupone sin embargo que la luz intelectual por la que conocemos es un chispazo de la mente divina[8], por lo que toda verdad humana es participación de la verdad divina. Hay una verdad divina sobre las cosas humanas, previa a nuestros pensamientos y decisiones, que cada uno puede alcanzar o no alcanzar en cada caso, y que es la medida de la verdad humana[9].

Solo con una gran dosis de antropomorfismo se podría pensar que Dios puede renunciar a un saber que en Él es una misma cosa con el amor, la libertad y el ser. Dios y el hombre no actúan en un mismo espacio, cuyo dominio se disputan. La realidad no es una totalidad semejante a un círculo atravesado por una línea, que divide la parte de Dios y la parte del hombre, de forma que cuanto más se atribuye a Dios más empequeñecido queda el hombre, y cuanto más atribuimos al hombre más se quita a Dios. No hay un círculo cerrado, porque la libertad de Dios queda siempre abierta, por lo que hablar de totalidad como suma de lo divino y lo humano es una idea inconsistente. Por esa misma razón Dios y el hombre no son complementarios (las dos partes de un todo cerrado), sino inconmensurables, por lo que la sabiduría de Dios no obstaculiza la labor de nuestra inteligencia. El racionalismo no lo ve así, porque absolutiza lo pensable por el hombre (que sería el todo, la totalidad de lo real), pero la inteligencia del cristiano no tiene por qué lastrarse con las escorias racionalistas.

Análoga problemática se plantea en el ámbito de la libertad concebida como pura autonomía. Si las convicciones por la que el hombre se autodetermina no procediesen exclusivamente —y excluyentemente— de nuestra propia cosecha, habría heteronomía, y quedaría lesionada nuestra libertad. A esta concepción se puede responder: nadie niega que cada uno debe decidir según la verdad conocida, pero lo alcanzado por nosotros, si

[8] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. past. "Gaudium et spes"*, 7-XII-1975, n. 15.

[9] Por eso dice Santo Tomás de Aquino que la bondad de las acciones humanas depende de la ley eterna, y en medida más radical de lo que depende de la razón humana, ya que esta es participación de aquella: «En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda solo actúa en virtud de la causa primera. Ahora bien, que la razón humana sea la regla de la voluntad humana, a partir de la cual se mide su bondad, se debe a la ley eterna, que es la razón divina. Por eso se dice en Sal 4,6-7: Muchos dicen: "¿Quién nos mostrará el bien? Sobre nosotros ha sido impresa como un sello la luz de tu rostro, Señor". Como si dijera: "La luz de la razón que hay en nosotros puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en la medida que es la luz de tu rostro, esto es, procedente de tu rostro". Por consiguiente, es claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna» (*Suma Teológica*, I-II, q. 19, a. 4).

se trata de una verdad, está también en Dios, y por ello podemos hablar de ley divina. Y por ello resulta admisible que esa ley pueda ser contenida en la Revelación.

Otro problema es el de la historicidad del conocimiento, y más concretamente el de la historicidad de las verdades reveladas por Dios. Sabemos que la revelación se ha realizado mediante un proceso gradual e histórico (el Antiguo Testamento) hasta llegar a su plenitud en Cristo, y que la correcta interpretación del texto bíblico requiere cierta cautela hermenéutica. Pero la fe en Cristo como verdadero Hijo de Dios no es compatible con la idea de que la validez de sus enseñanzas quede circunscrita a un periodo histórico, como sostienen los que afirman que si Cristo hubiese vivido hoy habría dicho cosas sustancialmente diferentes, por ejemplo, sobre el matrimonio, a la vez que se atribuyen ellos mismos la autoridad de decir qué cosas habría dicho Cristo hoy y cómo las habría dicho.

Estos problemas se mueven sobre el deseo de fondo de adecuar el mensaje cristiano a lo que la cultura popular considera hoy políticamente correcto. En esta operación se suele recurrir a las filosofías hermenéuticas post-hegelianas, que han ido adquiriendo siempre en mayor medida un carácter ontológico y constitutivo: el ser queda reducido al sentido del ser que nosotros alcanzamos en cada momento histórico. Por ello, el conocimiento no es una operación que se adecúa a la realidad a través de un medio intencional (el concepto), ya que la "realidad" del momento presente depende de una interpretación que sigue a la fusión de dos horizontes: el del texto o el de la enseñanza de Cristo y el del lector de cada momento histórico. Como escribió un gran conocedor de la teoría hermenéutica, «me parece que la debilidad evidente del método hermenéutico propuesto por Gadamer consiste en esto, en que permite efectivamente un entendimiento entre el texto y el lector —es decir, una correspondencia entre el sentido del texto que se presenta en apariencia como obvio y la convicción subjetiva y personal del lector— , pero no garantiza en modo alguno la exactitud de lo entendido; pues esto exigiría que la comprensión alcanzada se correspondiera de manera plenamente adecuada con el sentido objetivo del texto como objetivación del espíritu»[10]. Es verdad que para la comprensión de textos procedentes del pasado son necesarias algunas precauciones, pero ello no significa disolver la verdad en el juego de las interpretaciones posibles, y menos todavía si se trata de textos divinamente inspirados.

No cabe duda de que la Palabra de Dios se debe leer y aplicar a cada momento histórico. Esa es precisamente la función del magisterio de la Iglesia. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asis-

[10] E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962, p. 92 (traducción mía).

tencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer»[11]. El instrumento filosófico que se utilice para la reflexión sobre la existencia cristiana ha de ser coherente con el depósito de la fe como es propuesto por la Iglesia. Si se partiese de la idea de que la existencia de una Palabra divina de valor permanente se opone a nuestra dignidad de seres libres y además es del todo incompatible con la historicidad de nuestro conocimiento, no sería posible la reflexión teológica.

[11] CONCILIO VATICANO II, *Const. dogm. "Dei Verbum"*, 18-XII-1965, n. 10.

2. EL SENTIDO CRISTIANO DE LA VIDA Y LA REGLA MORAL

1. El sentido cristiano de la vida como punto de referencia fundamental de la razón práctica

Cuando la reflexión moral se realiza desde el punto de vista de la primera persona, enseguida se advierte que toda decisión deliberada presupone y es coherente con una concepción del bien global o de la vida buena del cristiano que toma la decisión. Ese bien es el objeto último del deseo, y como tal está presente en las decisiones particulares: quien, por ejemplo, sacrifica su familia sobre el altar de su ocupación profesional, lo hace en virtud de una precisa idea de lo que es su felicidad. Para entender cómo esa concepción del bien está presente en nuestra vida diaria, conviene examinar detenidamente cómo la concepción del bien global desempeña su papel de punto de referencia fundamental de la inteligencia moral, que los filósofos llaman razón práctica. El bien global del hombre es lo que los griegos llamaban felicidad y que, para el cristiano, es el seguimiento de Cristo hasta alcanzar la plenitud de la filiación divina, como se ha dicho en el capítulo anterior.

Se utiliza la expresión bien global de la vida para significar que los objetos de nuestros deseos y de nuestras acciones se articulan en un horizonte unitario, en el que todos los bienes están contenidos y en el que cada bien ocupa el lugar que le corresponde. A la vez así se puede entender que la vida de cada uno es una unidad en sentido biográfico, en la que se realiza el "proyecto vital" que se considera mejor para cada uno a través de muchas acciones. Este proyecto vital será más o menos difícil de realizar. Puede ser que en su realización se avance o se retroceda, incluso se puede cambiar más de una vez, abandonarlo y luego volverlo a retomar, dando lugar a diversas etapas que sin embargo son parte de la vida de cada persona. En cada momento de la vida está presente y operante un proyecto que da sentido a lo que se hace y a lo que se desea. En este sentido, la expresión "bien global" significa lo que aquí y ahora es el objeto último del deseo, porque se piensa que en ese bien se realizan todos nuestros deseos, en cuanto contiene todo lo que para cada uno es importante sin necesidad de referirlo a un bien ulterior. Se trata por ello de un bien querido por sí mismo.

Desde Aristóteles es bien conocida la tesis de que no es posible proceder al infinito en una serie de bienes subordinados los unos a los otros[1]. Admitir una serie infinita de bienes esencialmente subordinados comportaría afirmar que existe un deseo sin objeto,

[1] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2: 1094 a 18-22.

lo que no es posible, porque el deseo tiene que ser siempre deseo de algo, como hacer es siempre hacer algo. Con esto no se dice cuál es el bien global del hombre y del cristiano. Se demuestra únicamente que en cada momento el sujeto moral tiene una concepción, explícita o implícita, de su bien global.

2. La unidad de la vida cristiana

A lo que acabamos de decir se podría hacer una importante objeción. Se puede objetar, en efecto, que la experiencia parece sugerir que los hombres —también los cristianos— no buscan un único bien, sino que la vida tiene diversos ámbitos —trabajo, familia, salud, religión, etc.—, cada uno de los cuales tiene su propio bien último, independiente del bien último de los otros ámbitos. Con otras palabras, la experiencia parecería mostrar que, al realizar nuestras diferentes tareas, no consideramos nuestra vida como un todo unitario, sino que más bien actuamos en vista del fin específico de la actividad que nos ocupa en cada momento. ¿Es verdad lo que esta objeción propone?

Me parece que la respuesta es negativa. Si los fines de los diversos ámbitos de nuestra vida fuesen verdaderamente bienes últimos, serían bienes no articulados ni articulables en un horizonte único, serían bienes inconmensurables. La experiencia demuestra sin embargo que solo articulándolos y conmensurándolos podemos tomar una decisión razonable cuando esos bienes entran en conflicto entre sí.

Tomemos como ejemplo un ingeniero que desarrolla su trabajo de lunes a viernes con horario completo. Dedica los sábados por la mañana a hacer el deporte que le ayuda a mantenerse en forma física y mentalmente, mientras que la tarde del sábado la ocupa en hacer las compras que su esposa, sus hijos y la casa necesitan. Acostumbra a asistir a la Misa el domingo por la mañana, empleando la tarde de ese día en pasear o, cuando hace mal tiempo, ir al cine con su mujer y sus hijos. A causa de una reorganización de la empresa eléctrica en la que trabaja, se le hace la siguiente propuesta: trabajar de lunes a sábado a tiempo completo, y dos domingos al mes por turno; a cambio su sueldo aumenta inicialmente en un 50%, con la posibilidad de sucesivos aumentos en el futuro. Puesto que el actual contrato de trabajo no se puede cambiar sin su consentimiento, se le ofrece también la posibilidad de continuar como hasta ahora, pero con la consecuencia de renunciar a futuros aumentos de sueldo y a cualquier tipo de promoción profesional. Los que sigan con el actual contrato de trabajo quedan en un vía muerta que se extinguirá cuando se jubile el último.

El problema que se le plantea al ingeniero de nuestro ejemplo es claro. Si acepta el nuevo plan de trabajo, tendrá que renunciar al deporte, lo que puede tener una repercusión negativa sobre su salud, así como renunciará o disminuirá notablemente el tiempo que puede estar con su familia, que no crecerá más, y no podrá cumplir siempre las

prácticas religiosas a las que se siente ligado. A cambio él y los suyos tendrán una posición económica mucho mejor, y él podrá ascender en la escala profesional. ¿Cómo se puede tomar una decisión al respecto? Si la decisión ha de ser razonable, es decir, fundamentada en razones y no dejada a ver si sale cara o cruz cuando cae la moneda tirada al aire, tiene que considerar esos bienes en el conjunto de su vida, y tratar de entender qué da a su vida, a su felicidad, el deporte, el estar con la familia, el cumplimiento de sus prácticas religiosas, y el disponer de un sueldo mucho mayor. La decisión se tomará por tanto de acuerdo a la idea que ese hombre tiene del bien de su vida, a la luz de su proyecto vital, que incluye todos los bienes citados (familia, deporte, posición económica, religión, etc.) y les asigna una determinada importancia. Del proyecto vital de cada uno depende la solución que se dará a este tipo de problemas, que se plantean frecuentemente en nuestra vida.

El ejemplo propuesto nos hace entender también que el bien global del hombre no es un bien que excluye los otros bienes, sino más bien un bien inclusivo, es decir, un bien que permite ordenar todos los demás bienes (la familia, el trabajo, la posición económica, etc.), asignándoles una determinada importancia y articulándolos en un proyecto de vida que nos parece ser el más deseable. Para referirse a él se emplea con frecuencia la expresión "vida buena", que pone de manifiesto que no se trata de un objeto, ni de un estado de ánimo ni de un sentimiento de satisfacción, sino de un tipo o estilo de vida, proyectado en función de lo que se considera el bien supremo; para el cristiano, la vida en Cristo. Con referencia al ejemplo presentado antes, quien no tiene inconveniente en sacrificar su familia, su salud y sus prácticas religiosas sobre al altar de una posición económica mejor, tiene un proyecto de vida diferente de quien no estima conveniente hacer ese sacrificio.

Ordenar nuestras diferentes actividades en función de nuestro concepto de la vida buena es determinar y asignar a cada una el lugar y la importancia que es coherente con ese concepto. Pero esto no significa "instrumentalizar" unas actividades en función de otras. La relación entre nuestras actividades y el bien global no es la que existe entre los medios y el fin, sino la que existe entre las partes y el todo. Las diferentes dimensiones de nuestra vida son partes de la vida buena, siempre que cada una de ellas ocupe el lugar que en ella les corresponde, se deseen con la intensidad conveniente y se ejerzan o posean de modo adecuado.

De modo tácito o de modo reflejo todos ordenamos nuestras actividades y nuestros bienes de acuerdo al tipo de vida que queremos vivir. Lo que hace la reflexión ética, sea puramente racional o realizada también a la luz de la revelación cristiana, es llevar a un nivel reflexivo esa actividad ordenadora, considerándola con la mayor objetividad posible, con el fin de revisarla críticamente, analizar las ilaciones que la estructuran, corregir sus posibles errores. En esta reflexión se tiene en cuenta la experiencia del pasado, se imagina el futuro en la medida de lo posible, se valoran las posibles consecuen-

cias de una u otra decisión. La reflexión ética no hace más que formalizar y valorar lo que todos hacemos. Y por ello la reflexión ética nace en una conciencia libre, y sus conclusiones se proponen a otras conciencias igualmente libres. Se "proponen" y no se "imponen", porque de suyo la ética no tiene más fuerza que la de la evidencia mayor o menor de lo que nos dice acerca de la vida buena.

Para entender más concretamente de qué modo la concepción de la vida buena, que para el cristiano es la vida en Cristo, es el punto de referencia fundamental de la inteligencia moral conviene advertir que la inteligencia humana es práctica (razón práctica) en la medida en que interactúa con la voluntad y con los deseos. La inteligencia especulativa conoce, pero no mueve. La inteligencia puede señalar una dirección, pero no es motor. El punto de partida de la inteligencia práctica es por eso el deseo de un bien, y no solo su conocimiento, aunque tal conocimiento es presupuesto por el deseo. Y el deseo fundamental es el deseo de vivir de un cierto modo, el deseo de lo que para cada uno es la vida buena.

La comprensión del modo de proceder de la inteligencia práctica a partir de este deseo, requiere considerar tres elementos: los bienes, las virtudes y las normas.

3. Los bienes

Todo el que obra, obra por un bien: obra para ganar algo, para mejorar la propia situación. Nadie hace algo para estar peor. El concepto de bien es esencial en la ética. Se entiende por bien todo aquello que podemos desear, buscar, realizar o poseer mediante nuestras acciones: la salud, el trabajo, el conocimiento, la libertad, la posición económica, la familia, el tiempo (disponer de tiempo), los instrumentos para el trabajo y para movernos (un automóvil, por ejemplo), etc. La privación de estos bienes son los males: la mala salud, el paro, la ignorancia, la coacción, la penuria económica, etc.

Como ya hemos dicho, de la concepción de la vida buena que cada uno tiene se desprende una idea acerca del lugar y de la importancia que conviene dar a cada uno de estos bienes, del esfuerzo con que hemos de buscarlos, de cómo hemos de poseerlos y gozar de ellos. Se podría decir que de la vida buena se deriva una escala de prioridades que inspira nuestro comportamiento o, por decirlo de otro modo, la actitud que tendremos ante los diversos bienes y males. Por poner un ejemplo, pensemos en una persona que está convencida de que la existencia humana acaba en este mundo. A esta persona se le diagnostica una enfermedad grave, que le va a llevar a la muerte en dos o tres meses, que se vivirán con fuertes dolores y limitaciones. Si esta persona no se siente ligada por particulares vínculos afectivos, podría no ver razón alguna para no pedir a los médicos que pongan fin a su vida ya ahora. Un cristiano razonará de una manera diferente. Ve la enfermedad como venida de la mano de Dios, por más que se le haga difícil acep-

tarla. Entiende que la unión con la pasión de Cristo da al sufrimiento un sentido, lo que ciertamente no hará que el sufrimiento deje de ser sufrimiento. Puede pensar también que el dolor purificará su alma y será fuente de méritos para sí y para los demás. Finalmente puede considerar que el paso de esta vida a la otra es una cosa desconocida para nosotros, con aspectos y trances que no conseguimos imaginar, razones por las cuales prefiere que sea Dios quien elija el momento de dar ese paso. En definitiva, la idea de la vida propia del cristiano determina una actitud diferente ante los sufrimientos propios de una enfermedad terminal.

El estilo de vida cristiano comporta por tanto un modo de valorar los bienes que podemos poseer o de los que podemos quedar privados. Esta valoración posee un cierto margen de variabilidad, según las diferentes situaciones de vida posibles para un cristiano. No es lo mismo un padre de familia, un estudiante y un sacerdote, por ejemplo. Pero existen actitudes que no son compatibles con el estilo de vida cristiano. Piénsese, por poner solo algunos ejemplos, en el narcisismo, en el deseo de enriquecerse a cualquier precio, en el afán de poder, en la insensibilidad ante las necesidades de quienes están cerca de nosotros, en la interioridad vacía o superficial, en la arrogancia y falta de respeto hacia los demás, en la falsa seguridad de quien considera que lo sabe todo y nada tiene que aprender, en la promiscuidad sexual[2].

4. Las virtudes

De la idea que se tiene de la vida buena se desprenden unos criterios reguladores del deseo, posesión y realización de los diferentes bienes humanos adecuados a la importancia y al papel que esos bienes desempeñan en esa vida. Esos criterios reguladores son las virtudes. Así, por ejemplo, la templanza regula lo relativo a la comida, bebida, sexualidad y, más en general, lo relativo a bienes que suscitan sentimientos de placer, sentimiento agradable que puede llevar a desear esos bienes con más intensidad de la que es conveniente. La justicia se refiere a las acciones relativas a otras personas, a los intercambios, etc., en los que siempre se ha de respetar la diferencia entre lo "mío" y lo "tuyo", poniendo especial cuidado en respetar lo que es de los demás (sus derechos), se trate de derechos relativos a sus bienes económicos, a sus bienes espirituales (la libertad o la fama, por ejemplo), a su integridad corporal, etc. La veracidad regula las acciones comunicativas (lenguaje, gestos, etc.), y lo mismo se puede decir de las demás virtudes: regulan bienes y los deseos que los bienes suscitan. Las virtudes morales son un "siste-

[2] En el Nuevo Testamento abundan enumeraciones de actitudes y comportamientos incongruentes con el estilo de vida cristiano. Por ejemplo: «contiendas, envidias, iras, rivalidades, maledicencias, murmuraciones, engreimientos, sediciones» (*2 Co* 12, 20); «¿Acaso no sabéis que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (*1 Co* 6, 9-10).

ma abierto", porque en la medida que el progreso pone a nuestra disposición nuevos bienes (internet, teléfono móvil, redes sociales), la persona tendrá que entender qué lugar y qué importancia les corresponde en el estilo de vida que considera bueno. Un cristiano, y en el fondo cualquier persona razonable, advierte que no puede emplear el tiempo que debería dedicar al trabajo o a su familia en jugar o ver videos en el teléfono. Hay una virtud que regula el uso de estos instrumentos.

Son las virtudes las que mejor definen el estilo de vida cristiano. Determinados comportamientos son expresión de una o más virtudes en un contexto y en unas circunstancias concretas. Pero solo las virtudes expresan con profundidad el modo cristiano de estar en la sociedad, en la familia, en el trabajo, en el mundo. Son el retrato exacto, aunque variable en sus manifestaciones concretas, del hombre y de la mujer cristianos[3].

La regulación de los bienes y de su deseo es solo una dimensión de las virtudes morales: la dimensión intelectual-normativa, por la que las virtudes son principios prácticos de la inteligencia moral, es decir, punto de partida de los razonamientos morales. Las virtudes tienen dos dimensiones más: la afectiva y la dispositiva o de predisposición.

La dimensión afectiva les corresponde en cuanto que las virtudes son a la vez hábitos operativos o morales. Consiste esa dimensión en "imprimir" los criterios reguladores en nuestras tendencias o deseos, de forma que la persona virtuosa desea espontáneamente o casi espontáneamente los bienes en la medida exacta en que han de ser deseados de acuerdo con la idea de la vida buena. La virtud de la justicia, por ejemplo, lleva a desear respetar los bienes de los demás. No se limita por tanto a contener o reprimir deseos de apoderarse de lo que es de otros. Hace mucho más. Ordena el deseo, de forma que los bienes ajenos no se desean. Las virtudes morales introducen un buen orden en la entera afectividad de la persona, haciéndola coherente con la vida buena.

También es propio de los hábitos morales predisponer a la persona para comprender velozmente las exigencias que la virtud tiene aquí y ahora, incluso en situaciones nuevas o imprevistas, a la vez que ayuda a encontrar las acciones con las que se pueden realizar tales exigencias. Esta es la dimensión de predisposición de las virtudes, que explica que las virtudes tienen en el plano de lo concreto una importante función cognoscitiva: ayudan a entender lo que conviene hacer, y no solo a hacer con facilidad lo que ya previamente se sabía que conviene hacer. En sentido negativo, la ausencia de virtud se traduce siempre en ceguera e insensibilidad incluso ante valores de suyo bastante evidentes.

---

[3] Ilustra de modo muy concreto el papel de cada una de las virtudes en la vida cristiana SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1997[23].

5. Las normas

Las normas morales son la expresión lingüística, mediante proposiciones universales breves (no robar, no mentir, etc.) de las principales exigencias de las virtudes. Tienen un valor pedagógico muy importante, porque son un instrumento indispensable para la transmisión sencilla de los conocimientos morales, especialmente a las personas más jóvenes, que no están todavía en condiciones de asimilar razonamientos complejos.

Con estas breves proposiciones no es posible expresar todo lo que las virtudes morales comportan en las más variadas situaciones. A ello se añaden algunos límites de las expresiones breves, por los que a veces no es fácil entender dónde está la esencia de las cuestiones. Pensemos por ejemplo en la mentira. Incluso los niños pequeños entienden que no se debe mentir, y sienten que algo se rompe dentro de ellos cuando mienten. Pero no es fácil saber qué es mentir y qué no es mentir. Si se les dice que la mentira está en la intención de engañar, en seguida advertirán que los jugadores de fútbol intentan engañar al portero del equipo contrario cuando tiran un penalti, y algo parecido se hace en otros juegos, sin que a nadie se le ocurra pensar que los jugadores mienten. Si se les dice que la mentira está en no decir la verdad, o lo que se piensa que es la verdad, también advertirán comportamientos en que se procede de ese modo sin que nadie piense en la mentira (por ejemplo, cuando el médico oculta a una paciente joven un diagnóstico muy negativo y se lo comunica inicialmente solo a sus padres). Se hacen necesarias explicaciones más completas, pero que serán más largas y más complejas, y que desde luego no se pueden resumir en una breve frase o, si se hace, la cuestión quedará más oscura todavía.

Si se añade el hecho de que las normas se expresan en términos universales, se puede tener la falsa impresión de que las exigencias morales tienen muchas excepciones, cuando en realidad no es así. Es verdad que a veces no se debe devolver lo que ha sido confiando en depósito (por ejemplo, porque en algunas circunstancias devolver el arma depositada sería hacerse cómplice de un crimen), pero en cambio no es verdad que la justicia tenga excepciones o que la injusticia sea admisible en algunos casos. La realidad es que devolver lo que se recibió en depósito no es siempre requerido por la justicia; es más, a veces la justicia pide no devolver lo depositado.

Está además el hecho, todavía más importante, de que, salvo en el caso de algunas leyes humanas (civiles o eclesiásticas), la moralidad de un comportamiento no depende de su relación con la norma moral, sino más bien lo contrario. Cualquier acto de adulterio es inmoral no porque hay una norma que dice “no cometerás adulterio”, sino que es posible formular esa norma porque todos y cada uno de los actos de adulterio contradicen las virtudes de la castidad y de la justicia. La inmoralidad se constituye por la relación del acto con las virtudes, es decir, con los principios prácticos de la razón, y la norma expresa simplemente esa relación intrínseca de una acción con la virtud. Como se

decía antes, esto no sucede con algunas normas civiles y eclesiásticas: en los países donde se manda que los automóviles circulen por la derecha, es esta ley la que hace que esté mal circular por la izquierda, ya que en estos países este modo de circular pondría en peligro la vida propia y la de los demás. En estos casos, serían posibles excepciones y dispensas en circunstancias muy particulares, cosa que no es posible con las normas que expresan exigencias esenciales, y por ello invariables, de las virtudes.

Por otra parte, la función inmediata de las normas es autorizar o prohibir acciones, pero no consiguen introducir un orden en los deseos ni indicar cuál es la importancia que los diferentes bienes tienen para la vida buena. Es verdad sin embargo que habituándose a respetar las normas, si se logra comprender el sentido que tienen, se puede formar poco a poco la virtud. Por eso decíamos que las normas tienen un valor pedagógico muy importante para la educación moral, al que no se puede renunciar.

Podemos decir, en resumen, que la idea del bien global del hombre, los bienes, las virtudes y las normas, son los elementos que permiten entender el funcionamiento de la inteligencia moral. Téngase en cuenta que entre las virtudes morales se encuentra la prudencia, de la que se hablará más adelante, y que preside la búsqueda y la realización de las acciones convenientes en el plano concreto, con sus circunstancias particulares y en algún caso quizá irrepetibles. En el ámbito dominado por la prudencia está también la conciencia moral, como veremos.

Cabe observar, por último, que las virtudes de que ha hablado la tradición moral occidental (prudencia, justicia, fortaleza, templanza y las otras virtudes que giran alrededor de ellas), son congruentes con una idea del bien global humano, ya expresada de modo incompleto por buena parte del pensamiento griego, y que llega a la plenitud de significado con el pensamiento cristiano. En ausencia o en contradicción con ese pensamiento, el contenido de las virtudes puede no ser reconocible por completo, sino solo parcialmente, es decir, solo en algunas exigencias fundamentales que gozan de bastante evidencia. A mi juicio no es una sorpresa que cierta cultura actual no entienda requerimientos morales que en otro contexto cultural serían bastante claros.

6. Una cuestión de pedagogía moral

De cuanto hemos dicho en este capítulo podría parecer que, una vez que el cristiano tiene la idea de que vivir en Cristo es el bien de su vida, es fácil e inmediato comportarse en todas las circunstancias de su vida de modo coherente con ese ideal, como si el conocimiento del propio bien en términos generales significase ya poseer y practicar todas las virtudes morales cristianas.

En realidad, no es tan sencillo. El deseo sincero de seguir a Cristo no lleva consigo el conocimiento exacto de todo lo que a lo largo de la vida, en las más variadas circunstancias, comportará concretamente ese seguimiento, y tampoco comporta que resulte sencillo ser siempre coherente. Cuando alguien se propone seguir a Cristo, quizá no imagina que eso requerirá más adelante renunciar a un procedimiento profesional injusto que sin embargo le hubiera permitido obtener fácilmente una gran ventaja económica, o bien que su coherencia de vida supondrá aceptar críticas por parte de personas que no entienden sus ideales. Por eso, en la práctica se hace necesario recorrer un doble camino: por una parte, la adhesión al ideal de la vida cristiana se ha de ir haciendo cada vez más profunda; por otra, se hace necesario ejercitarse para realizar lo que aquí y ahora son las exigencias concretas de ese ideal. Estos dos caminos forman un círculo virtuoso. La adhesión más fuerte al ideal hace más fácil la coherencia en el plano concreto, y la coherencia en lo concreto ayuda a entender mejor y a reforzar la adhesión al ideal.

Por eso es frecuente en el ámbito cristiano proponer algún método que ayude tanto a reforzar la adhesión al idea de vida como a ser coherente con ese ideal en la vida diaria. Un método de este tipo puede recomendar ciertas prácticas diarias y modos de enfocar las diversas actividades (trabajo, familia, descanso, etc.) que la experiencia ha demostrado útiles si se siguen con constancia, con una motivación adecuada y sin olvidar su carácter de medios, que por ello no se deben absolutizar como si fueran valores autónomos.

3. LA LIBERTAD

1. Introducción

La libertad es una cuestión de importancia capital para la reflexión moral. Realidad apreciada por todos, al menos aparentemente, para la existencia cristiana es una condición necesaria. Hemos dicho antes que el amor, la caridad, es el motor de la vida cristiana, y el amor es libre, y no puede no serlo. Un amor no libre no es amor, será otra cosa, pero no amor. Por eso, sin libertad no hay amor, no hay caridad, no hay cristianismo, no hay Dios, porque Dios es amor[1].

En este capítulo veremos en primer lugar el modo cómo se emplea la idea de libertad en el lenguaje ordinario, que nos proporciona una descripción de lo que es la libertad y de lo que se opone a la libertad (apartado 2). Bajo estas acepciones comunes del término libertad pueden estar diversas concepciones de lo que es la sustancia de la libertad, que veremos en el apartado 3. Expondré después lo que, según la concepción que me parece acertada, es la visión cristiana de la libertad (apartado 4). Sucesivamente reflexionaremos sobre un problema particular, muy importante en la práctica, que es el de saber si una libertad finita puede ser una verdadera libertad (apartado 5), considerando al final una consecuencia de la libertad, que es el pluralismo (apartado 6).

2. Acepciones de la libertad en el lenguaje ordinario

Se entiende comúnmente por libertad la «facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos»[2]. Esta facultad de obrar de una manera o de otra puede considerarse en diferentes niveles de profundidad. En su forma más inmediata, y más común en el lenguaje jurídico y político, la libertad significa que no se nos impide hacer lo que hemos decidido hacer; en este sentido, se habla de libertad de reunión, de libertad de expresión, de libertad religiosa.

[1] *1 Jn* 4, 8.
[2] Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 2014[23], voz "Libertad".

Libertad es ausencia de coacción externa. Carece de esta libertad por ejemplo, quien está encarcelado, o un prisionero de guerra.

En un sentido más profundo, la libertad es ausencia de coacción en el proceso psicológico por el que tomamos una decisión. Es la libertad de decidir, y no simplemente de hacer lo que hemos decidido. Decido comer pescado, y no carne, pero podría haber decidido comer carne y no pescado, o bien no comer nada. Ningún elemento interior hace que la decisión de comer pescado sea necesaria. Desde este punto de vista se habla de libertad de elección o de libre arbitrio.

Hay un tercer sentido, particularmente frecuente en contexto ético, que se refiere a la ausencia de elementos internos que, aunque no suprimen la libertad de elección, la condicionan en la práctica. Decimos, por ejemplo, que tal persona es "esclava de su orgullo" o "esclava del alcohol". La persona virtuosa, en cambio, goza de la libertad de quien no está condicionado por las malas pasiones, por el vicio ni por el pecado. Surge así la idea de libertad como libertad moral, que es libertad respecto al "dominio" que el vicio y el pecado pueden ejercer sobre el hombre. Esta libertad, más que una característica psicológica de nuestro ser, es una conquista moral. El cristiano considera que la redención operada por Cristo nos ha devuelto esta libertad: «para esta libertad, Cristo nos ha liberado»[3].

Estos tres significados que damos a la idea de libertad son en el fondo negativos. Nos dicen más lo que la libertad no es que lo que es. Nos dicen que para que haya libertad no debe haber ni coacción externa, ni coacción interna ni condicionamientos procedentes de vicios interiores que en la práctica pueden a veces ser más fuertes que nosotros. Si hay coacción externa o interna, no hay libertad. Si no hay ni la una ni la otra, hay libertad. Pero no se dice todavía, o al menos no se dice con suficiente claridad, qué es la sustancia de la libertad.

3. Concepciones de la libertad

Libertad como finitud y contingencia

Se puede pensar que la libertad es esencialmente elección entre cursos alternativos de acción (elijo entre ir a Sevilla o ir a Cáceres) realizada en un contexto de finitud y de conocimiento imperfecto (con los datos que tengo, no consigo saber con absoluta certeza si podré realizar mejor mi trabajo en Sevilla o en Cáceres). La libertad sería esencialmente elección, ejercitar una preferencia.

El planteamiento sería más o menos el siguiente. Somos seres finitos, vivimos en un mundo finito y lleno de contingencia (un mundo de cosas que pueden ser de un

[3] *Ga* 5, 1; cfr. Concilio Vaticano II, *Const. past "Gaudium et spes"*, n. 17.

modo o de otro), y nos movemos guiados casi siempre por un conocimiento imperfecto de la realidad que nos rodea y de nosotros mismos. Como las cosas pueden ser de un modo o de otro, y como no sabemos con toda seguridad qué es lo mejor, y acerca de ello hay diversas ideas, es lógico que cada uno elija lo que le parece más adecuado.

Me parece que esto es verdad (o casi siempre es verdad) en el mundo económico, social y político, pero no llega a tocar lo que es la esencia de la libertad, es decir, aquello sin lo cual la libertad deja de ser libertad y que a la libertad no puede faltarle nunca.

Podemos describir de otro modo ese mismo planteamiento. Si tuviésemos un conocimiento perfecto del mundo social y económico, y pudiésemos predecir con toda exactitud las consecuencias de nuestras acciones, y supiésemos que tomando determinadas medidas todos seríamos ricos, no habría paro laboral, el país funcionaría como un reloj, y todos seríamos felices, no habría nada que elegir, haríamos lo que sabemos que es mejor y basta. Pero como no tenemos ese conocimiento perfecto, que cada uno elija lo que le parezca mejor.

A mí me parece que este planteamiento, aunque tenga indudables partes de verdad, no es aceptable, si se trata de entender la esencia y el valor de la libertad. La libertad no es consecuencia de la finitud de nuestro ser y de la imperfección de nuestro conocimiento y capacidad de previsión, sino que es la más alta perfección natural del espíritu, y cuanta más perfección, más libertad. Y tampoco se identifica con la contingencia ni con la existencia de alternativas. Algunos de estos puntos podemos aclararlos ahora; los otros, un poco más adelante.

Sin duda es verdad que el mundo económico y político es en buena parte el mundo de lo contingente, en el cual además es muy difícil poseer un perfecto conocimiento de las consecuencias de los cursos alternativos de acción. Pero también es verdad que a lo largo de la historia ha habido, y hay ahora, movimientos políticos e ideológicos que piensan poseer toda la verdad política y económica, y por ello se sienten autorizados a imponer con la violencia sus recetas (por ejemplo, los marxistas), atropellando la libertad de todos, lo que muestra a todas luces que no comprenden el significado y el valor que la libertad tiene en sí misma, y por eso no la respetan. A mi modo de ver, en cambio, aun en el caso de que supiésemos con toda certeza qué es lo mejor, el hombre elige y debe elegir lo mejor libremente, y no por coacción violenta.

Por otra parte, si la libertad fuera lo que ese planteamiento afirma (elección entre alternativas en un contexto de finitud y conocimiento imperfecto), la libertad sería un poder que se auto-destruye en la medida en que se ejerce. Las elecciones que se hacen van limitando las alternativas disponibles en el ámbito sentimental, profesional, religioso, deportivo, y en la medida en que pasan los años las alternativas posibles son cada vez más limitadas. Y con la muerte se extinguiría completamente la libertad. Este planteamiento no me parece adecuado. El ingeniero que ama su profesión no es menos libre

porque ya no puede ser abogado. La elección y el ejercicio continuado de su profesión presuponen una toma de posición personal que fue y sigue siendo plenamente libre. Y los cristianos pensamos que en el Cielo no se presentan cursos alternativos de acción, pero hay plena libertad. Allí están los que, después de haber buscado y amado a Dios durante toda su vida, finalmente pueden verlo cara a cara y amarlo plenamente. Hacen lo que verdaderamente aman. El que hace lo que ama, hace lo que quiere; y el que hace lo que quiere hacer, es plenamente libre.

Libertad y autonomía

Hay un segundo concepto de libertad, inspirado en la concepción kantiana y hoy bastante extendido, en el que la libertad se entiende como autonomía, y por ello como incompatible con el concepto de heteronomía[4]. En algún aspecto el concepto de autonomía responde a la verdad: nos adherimos libremente a lo que conocemos o reconocemos como bueno. No podemos adherirnos libremente a lo que no conocemos o no conseguimos reconocer como bueno. Pero el concepto de autonomía de matriz kantiana contiene también otros aspectos bastante problemáticos.

Kant parte del presupuesto de que «todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas. Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad se apetece»[5]. Lo que Kant dice, en términos más sencillos, es que si obramos para alcanzar algo que nos parece bueno (un bien, un fin) ello significa que buscamos algo cuya consecución promete placer (Kant no admite el conocimiento de un bien inteligible). De lo cual se siguen dos inconvenientes: el primero es que lo que agrada a uno no agrada a otros, por lo que sobre esa base no se podrían fundamentar preceptos morales de validez universal; segundo, que la voluntad se determina por placer, lo que es un modo de obrar hedonista, que no conviene a la dignidad humana. Si en cambio se buscase un bien porque así lo manda Dios u otra autoridad que tiene poder sobre nosotros, entonces nos determinamos por miedo al castigo o por deseo del premio; en todo caso, no nos adheriríamos a lo recto porque es recto, y por eso viene a desaparecer la libertad. Por tanto, la libertad y moralidad humana requieren autonomía y rechazo de la heteronomía, entendiendo esta última como determinación por una ley que no sea la ley intrínseca de la racionalidad pura.

En la actualidad, cuando el rigor analítico de Kant nos queda un poco lejos, y sus presupuestos resultan desconocidos para muchos, el concepto de autonomía viene solo a negar que las leyes, divinas o humanas, las costumbres, el parecer de personas que gozan de autoridad moral, etc. pueda ser un medio adecuado para conocer y reconocer in-

[4] En el apartado 6 del primer capítulo lo hemos mencionado brevemente.
[5] I KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, pp. 25-26.

directamente algo como bueno, a lo que la libertad puede adherirse sin perder su dignidad. La autonomía se respetaría, según este modo de ver las cosas, solo cuando cada uno decide según las ideas que se ha conseguido formar.

No me parece aceptable la idea kantiana de que todo posible contenido (materia) de la facultad apetitiva es sensible (empírico), idea que quedó ampliamente refutada por Max Scheler[6], y sobre todo pienso que a veces las leyes, las costumbres, las personas dotadas de autoridad moral, los maestros, nos permiten reconocer indirectamente bienes cuya comprensión directa no alcanzamos en un determinado momento, y si pensamos en la evolución moral del hombre, que recorre un largo camino desde la más tierna infancia hasta la edad adulta, el reconocimiento indirecto del bien (a veces reconocimiento del bien sobre la base de la fe o confianza que tenemos en alguien), juega un papel esencial. Por otra parte, el motor de la existencia cristiana es el amor, no el temor, por lo que tampoco considero admisible la idea de que la aparición de Dios o de Cristo en nuestra conciencia pueda suscitar solo temor o interés egoísta, y por ello no me parece verdad que la presencia de Dios en la conciencia impida la deliberada adhesión al bien porque es bueno, es decir, el ejercicio de la libertad. Desde luego, no es esta la enseñanza cristiana, aunque alguna vez se haya cargado demasiado la mano en el temor, que quizá para cierto tipo de personas haya podido ser el único modo de advertir el mal.

Libertad como deliberada adhesión

Hay al menos otro modo de entender la libertad, que presupone la distinción entre el modo de obrar natural y el modo de obrar voluntario, que siempre es libre, aun cuando la operación no fuese contingente[7].

El modo de obrar natural es una operación descontada, casi automática podríamos decir, porque se realiza sin que un sujeto tenga que tomar posición. Una mujer genera un ser humano, sin que ello presuponga ninguna decisión por su parte. Puede decidir poner los actos que la llevarán a quedar embarazada o no ponerlos, pero una vez que inicia el proceso de la generación un ser humano genera otro ser humano. De modo análogo los sentidos y la misma inteligencia conocen el objeto que se les presenta, sin que el ver lo que hay delante presuponga ninguna toma de posición. Quien conoce que ha habido un crimen, por ejemplo a través de la lectura del periódico, no por ello es un asesino ni comete culpa alguna. La culpa la comete si toma posición, aprobando el crimen,

---

[6] Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954 (trad. castellana: *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948[2]).

[7] Me inspiro muy libremente a la distinción establecida por Juan Duns Escoto. Cfr. E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 567 y ss., y L. BUCH RODRÍGUEZ, *La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 39/2 (2022) 317-331.

pero aprobar ya no es la operación natural de conocer, sino una operación de la voluntad.

En efecto, el obrar voluntario comporta siempre una toma de posición personal ante el objeto, aun ante situaciones que no podemos cambiar. Quien es enviado a la cárcel por una sentencia judicial, no le queda otra alternativa que ir a la cárcel, pero tomará una posición ante ello: puede reconocer su crimen y aceptar la pena, o puede rebelarse ante la pena y no aceptarla interiormente, porque se sabe inocente o porque la pena le parece exagerada con relación a la pequeña falta cometida. No hay acciones alternativas, pero permanece la libertad de adhesión (aunque no la libertad de coacción). El obrar voluntario nunca es el resultado automático de haber conocido algo como bueno. Comporta siempre toma de posición afirmativa o negativa, adhesión o no adhesión, afirmación o negación, incluso ante situaciones que no se pueden cambiar. Juan Duns Escoto lo ejemplifica así: «Si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, sin embargo, quiere libremente la caída»[8].

En definitiva, según esta concepción, *me parece que la esencia de la libertad (aquello que no puede faltar sin que desaparezca la libertad) es la deliberada afirmación del bien conocido. Pero es la afirmación del bien porque es bueno, y no por otro motivo*[9]*: no por miedo al castigo, o por presiones recibidas, o por intereses personales, económicos o políticos…* Esto no excluye que se tenga interés en el bien; es más, lo incluye. Lo que se excluyen son intereses ajenos a la bondad del bien (ventajas económicas, de poder, etc., que también se podrían derivar en ocasiones de la afirmación de lo que se conoce como mal).

4. La visión cristiana de la libertad

El cristianismo ve la libertad como un bien divino que nos corresponde en cuanto hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios: la libertad «es signo eminente de la imagen divina en el hombre», dice el Concilio Vaticano II[10]. Si la libertad humana es signo de la imagen de Dios, se sigue a mi juicio que Dios es libre, y no solo en cuanto decide libremente crear, decisión contingente que podría no haber tomado, sino que es libre en sí mismo, lo que se puede entender solo en la línea de la tercera concepción de la libertad expuesta en el apartado anterior. Si la libertad estuviese necesariamente ligada a la contingencia y a la imperfección del conocimiento, como supone la primera concepción an-

[8] J. Duns Escoto, *Quodlibetal 16*, n.50, citado por L. Buch Rodríguez, *La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto*, cit. pp. 324-325.
[9] En este sentido S. Anselmo define la libertad como «potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem» (*De libertate arbitrii*, III; ed. Schmitt, I, 212).
[10] *Const. past. "Gaudium et spes"*, n. 17.

tes expuesta, no se podría entender que Dios sea en sí mismo libre, pues Dios tiene un conocimiento infinitamente perfecto, y en su ser y en su vida íntima no hay contingencia.

Como ya se dijo, Dios es amor, y no solo en cuanto Creador, porque Dios tiene voluntad que se adhiere deliberadamente al bien que es Él mismo. En su misma vida íntima hay libertad. En este sentido, Juan Duns Escoto sostiene que la procesión del Espíritu Santo, siendo una procesión según el amor, es libre, aunque necesaria, no contingente (es decir, que no puede no ser). La generación del Hijo se realiza según el conocimiento y es una acción natural, la procesión del Espíritu Santo es según la voluntad, y comporta un acto de la voluntad divina de complacencia en el bien divino que se manifiesta como una efusión de amor entre el Padre y el Hijo, y en ese sentido es una operación voluntaria y libre (no en el sentido de que sea contingente, esto es, que pudiera no existir). El hecho de que ese acto de complacencia en el Bien divino no pueda no darse, no quita que se dé un acto de adhesión al bien conocido, lo que es la sustancia de la libertad, que naturalmente se predica de Dios y del hombre en sentido analógico, es decir, en sentido en parte igual y en parte diferente, pero lo que tiene de igual es la adhesión deliberada al bien conocido[11].

Si entendemos que la esencia de la libertad es la deliberada afirmación del bien porque es bueno, y no por otra razón, se puede comprender que Cristo es plenamente libre cuando vive enteramente para la gloria del Padre, considerando la voluntad del Padre como su alimento. Y también cabe entender muy bien la libertad del cristiano que quiere seguir a Cristo e imitar su disponibilidad hacia la voluntad del Padre, como dijimos en el primer capítulo. Quien hace lo que ama, obra libremente.

5. Finita, pero verdadera libertad

La libertad está en la boca de todos, pero no todos la entienden y la respetan. Existen personas que hablan mucho de la libertad, pero luego no son capaces de respetar los puntos de vista de sus parientes y amigos, a los que querrían imponerles los propios. A pesar de lo dicho en el apartado anterior acerca de la visión cristiana de la libertad, también entre cristianos no siempre se la entiende y se la aprecia adecuadamente. Por eso, vale la pena detenerse un poco más en la cuestión.

Algunos consideran que si se tienen en cuenta los planes generales de la providencia y del gobierno divino, al final son pocas las cosas que dependen del hombre. Como se suele decir, y no sin algo de verdad, Dios puede escribir derecho con renglones torci-

[11] Sobre la procesión del Espíritu Santo como procesión libre según J. Duns Escoto véase la breve explicación de M.J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión en la prospectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona 1960[3], pp. 116-118.

dos. Pero el dicho popular no es tan verdadero si lleva a pensar que las decisiones humanas son poco menos que indiferentes para la marcha de la sociedad y del mundo. Por otra parte, es verdad que desde el punto de vista teórico, no es fácil entender como libre y definitivo un poder de decisión y de acción que se ha recibido de Alguien que está por encima de nosotros. Los debates que se han producido a lo largo de la historia del pensamiento cristiano acerca del concurso entre la acción de Dios y la del hombre, o acerca de la relación entre la libertad y la gracia, son un elocuente ejemplo. Desde presupuestos diferentes, pero en la misma línea, está la mencionada dificultad de Kant para entender que la libertad humana es compatible con la presencia de Dios y de su ley en nuestro comportamiento moral.

En realidad todo cristiano sabe que la historia de su vida es la historia de una constante colaboración entre la gracia de Dios y la libertad humana. Pero ahora no nos vamos a detener en este importante aspecto, sino más bien en la comprensión de uno de los términos de la colaboración, el alcance de la libertad humana, que requiere ulteriores explicaciones. En efecto, no resulta siempre fácil de entender que dentro de un contexto relativo y dependiente, como es el humano con relación al Creador, pueda existir la libertad como un punto en cierto sentido absoluto. Con otras palabras, está la dificultad de comprender que, siendo Dios el creador y conservador de todo lo creado, sin embargo sea verdad que se debe a nuestra libertad, y solo a ella, que no existan algunas cosas que habrían podido existir si hubiésemos tomado otras decisiones, así como a nuestra libertad se debe que existan algunas cosas que podrían no haber existido si nuestras elecciones hubiesen sido diferentes.

La teología cristiana de la creación nos puede ayudar a entender por qué nuestra libertad, aun siendo finita, es verdadera libertad, con todas las consecuencias que esto tiene. Creando el hombre a su imagen y semejanza, Dios ha querido poner frente a sí no marionetas, sino verdaderos interlocutores, capaces de recibir una participación de su misma vida divina para que puedan entrar en una comunión beatificante con Él. Pero para eso era necesario que esos interlocutores fuesen verdaderamente libres, es decir, capaces de adherirse deliberadamente al bien porque es bueno, lo que para seres finitos y falibles comportaba la posibilidad de negar el bien y afirmar el mal[12]. Para obedecer ciegamente las leyes que el Creador ha dado al cosmos ya están las estrellas y los planetas, que manifiestan la sabiduría y la inmensidad de Dios. Pero solo con la libertad aparece la imagen y semejanza de la Bondad divina, porque el hombre puede conocer y amar libremente el Bien divino, precisamente como hace Dios. Esto vale mucho, hasta el punto de que Dios ha pensado que al fin y al cabo valía la pena correr el riesgo repre-

[12] Aunque ciertamente se trata de una cuestión difícil de entender, cabe plantear la hipótesis de que para un ser finito y falible, como es el hombre en este mundo, la adhesión plenamente libre a Dios requería de algún modo el conocimiento de la posibilidad del mal, es decir, la tentación, y la victoria sobre ella. Esa podría ser la razón por la que Dios impuso el mandato de no comer el fruto del árbol que estaba en medio del paraíso (cfr. *Gn* 3).

sentado por el mal uso de la libertad por parte nuestra. La supresión de la libertad, o la atenuación de su alcance, habría evitado tanto mal y tanto sufrimiento, pero habría imposibilitado una maravilla tan grande como que otros seres inteligentes participasen del Amor y de la Felicidad divinas.

Que la libertad humana sea verdadera libertad tiene importantes consecuencias, que a veces nos cuesta entender. La literatura sapiencial del Antiguo Testamento lo expresa con gran belleza: «Él fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras puedes llevar tu mano. Ante los hombres está la vida y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará»[13]. El hombre es libre de preferir la vida o la muerte. Lo que prefiera, lo tendrá. Por eso Dios respeta la libertad humana, y permite que las consecuencias de nuestras acciones se desplieguen en el tiempo. Ciertamente la providencia de Dios cuida de los hombres, pero cuida dándonos la capacidad de conocer el bien y el mal, para que podamos cuidar de nosotros mismos. El Creador no neutraliza nuestras acciones: si adoptamos un comportamiento capaz de dañar o incluso destruir el ambiente terrestre, lo dañaremos o lo destruiremos; si nos ponemos en condiciones de hacernos daño o de perder la vida, nos haremos daño y perderemos la vida. Aquí no está en juego la misericordia de Dios, que es muy grande, sino nuestra dignidad de seres libres: no somos muñecos, y la vida no es un juego.

Es verdad sin embargo que la misericordia de Dios nos ha dado una segunda oportunidad: es la Redención, que hace posible un segundo y mejor comienzo. A la vez, el modo dolorosísimo en el que Cristo la ha llevado a cabo nos permite entender la seriedad de lo que hicimos. Dios toma muy en serio nuestra libertad, no es un juego de niños, que estropean y manchan todo, pero después viene el padre que arregla lo roto y ordena lo desordenado. La providencia y la misericordia de Dios no se pueden concebir de un modo que quite la responsabilidad humana y nos haga unos eternos infantes. Un buen padre ama a su hijo, pero quiere que crezca y llegue a ser adulto, no lo quiere infantilizar para toda su vida. Por fortuna Dios ayuda mucho, pero hemos de poner nuestra parte: «sabemos que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios», dice San Pablo[14], mencionando en una frase las dos partes: la de Dios y la nuestra. San Agustín dice lo mismo de otro modo: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti»[15]. Una libertad verdadera comporta una verdadera responsabilidad, y este es el punto que tantas veces nos cuesta entender, dando lugar a una visión infantil de la paternidad divina. Es verdad que en la práctica tantas veces será mejor insistir en la misericordia de Dios, pero hacerlo así no debería ser una negación del valor y de la seriedad de la libertad hu-

---

[13] *Si* 15, 14-17.
[14] *Rm* 8, 28.
[15] SAN AGUSTÍN, *Sermo CLXIX*, 13 (PL 38, 923).

mana, sino una ayuda para evitar el desánimo que paraliza y hacer de nuevo posible que el hombre crezca y alcance el gran bien al que Dios le ha destinado.

6. Libertad y pluralismo

La libertad lleva consigo el pluralismo. Pluralismo de opiniones y de opciones. La libertad y el pluralismo desde hace algunos siglos, y también hoy, tiene su enemigo mortal en el racionalismo.

Para el racionalismo la inteligencia humana es el único principio del saber, y se la considera capaz de alcanzar una comprensión exacta y exhaustiva de la realidad, como si pudiese contemplarla desde fuera de la realidad misma con una completa objetividad. Para lograr esta exacta comprensión la inteligencia debe proceder con un método riguroso, cuyo primer paso consiste en demoler todos los conocimientos recibidos, es decir, todos los conocimientos en cuya génesis la inteligencia misma no haya participado activamente. Hay que comenzar desde cero, sin admitir presupuesto alguno. Como es sabido, Descartes piensa que el *cogito ergo sum*, esto es, la indudable auto-conciencia del pensamiento es la primera verdad que goza de absoluta certeza.

Los pensadores que se movían en esta línea pronto se dieron cuenta que para su proyecto de ciencia perfecta no era suficiente comenzar con la primera verdad. El saber tenía que comenzar desde el inicio absoluto, es decir, desde el primer ser, desde lo absolutamente primero en el plano ontológico; desde Dios, por tanto, y a partir de allí acompañar paso a paso la producción de la entera realidad, estableciendo conexiones lógicas necesarias entre Dios y las cosas. Este fue el intento primero de Spinoza y después de Hegel.

Para el pensamiento cristiano este proyecto no es aceptable. Aun admitiendo como hipótesis, sin concederlo, que la razón humana pudiese situarse por su propia capacidad en el punto de vista divino, se pone el problema de la libertad de la acción creadora de Dios, lo que equivale a decir que entre el Origen y lo que de él procede *ad extra* (lo creado) no es posible establecer una conexión lógica y necesaria. Si hubiera una conexión necesaria, el mundo sería parte de Dios o, si se prefiere, el Absoluto sería la suma de Dios y del universo creado. Para el cristianismo, en cambio, entre Dios y el mundo está únicamente la libertad y el amor de Dios.

Es un lugar común de la historiografía filosófica convencional afirmar que el proyecto racionalista fracasó, y ahora estamos metidos de lleno en la post-modernidad, en el mundo de la post-verdad. Esto me parece verdad en el sentido de que hoy ya no se proponen grandes relatos metafísicos de estilo hegeliano (aunque el marxismo es un gran relato ontológico que no está muerto). Ahora bien, esa interpretación historiográfica no me parece verdad en el sentido de que la idea de un conocimiento perfecto de la

realidad sigue viva bajo otra forma, que se podría muy bien llamar ingeniería social y cultural[16]. Se trata de personas y movimientos que parecen estar completamente seguros de poseer la receta para lograr todo el bien y evitar todo el mal de la humanidad, y por ese motivo se sienten legitimados para imponer sin el menor escrúpulo líneas políticas, sistemas sociales, recetas económicas y modas culturales (lo "políticamente correcto"), sin escuchar a nadie ni admitir opiniones discordantes, destruyendo en un instante los logros adquiridos con mucho esfuerzo a largo de la historia. No dejan más libertad que la de aplaudir lo que ellos proponen y hacen, y quien no se somete queda socialmente estigmatizado. Baste pensar, por ejemplo, en la cultura de la cancelación y otras dinámicas semejantes de lo Woke, en las presiones de la cultura LGTB o en la "ley trans" que se debate en España mientras escribo estas páginas.

Para el cristianismo el único conocimiento que refleja, limitadamente, el punto de vista de Dios es el que procede de Dios mismo por revelación, y que acogemos mediante la fe. Comprende los dogmas de fe y las verdades sostenidas por la Iglesia como doctrina católica (lo que está en el *Catecismo de la Iglesia Católica*). En lo que queda fuera de esto, existe para los cristianos un legítimo pluralismo, porque Dios ha revelado solo lo que era necesario, y muchas otras cosas las ha dejado a la libre discusión entre los creyentes. Desgraciadamente a veces se introduce entre los cristianos, a veces también entre las autoridades eclesiásticas, una especie de "racionalismo religioso y pastoral", es decir, una actitud que nace de la convicción de poseer la línea y la estrategia absolutamente verdaderas para lograr infaliblemente los fines de la Iglesia, para evitar todos los errores y para superar todos los obstáculos que la evangelización encuentra en nuestros días. A quien no se somete, se lo maltrata. Y a veces los que más maltratan son los que menos aceptan moverse dentro del ámbito de lo que está revelado, llegando así a la gran paradoja del catolicismo actual: pluralismo en donde la unidad es necesaria, y forzada uniformidad en lo que de suyo es libre, opinable o discutible, que de vez en cuando se traduce en un comportamiento práctico extraño y —en la segunda parte— poco compatible con la caridad: "amigo de los enemigos y enemigo de los amigos". Es decir: se considera enemigo a quien, aun compartiendo las mismas convicciones en lo necesario y fundamental, sostiene opiniones diversas en cuestiones opinables, y se considera amigo a quien tiene convicciones diferentes u opuestas en lo necesario, pero coincide en

[16] En ese sentido me parece todavía válida la descripción que hace Lersch de la actitud racionalista: «En el racionalismo, la razón, con su agudo poder de conceptuación y su disección analítica de los fenómenos y acontecimientos, queda constituida en órgano universalmente válido para orientarnos en el mundo y en la vida. El racionalismo considera que en la comprensión racional, metódica y calculada del mundo y de la vida radica el quehacer auténtico del hombre y el fin de su existencia sobre el planeta. Enfocado desde la dinámica de la postura humana, el racionalismo aparece basado en la voluntad y en la decidida confianza de dominar el mundo mediante la razón y de poder con su ayuda organizar la vida. Según las distintas esferas de la vida en las que ello sucede, cabe hablar de un racionalismo político, económico y cultural» (PH. LERSCH., *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid 1979², p. 18).

opiniones y cuestiones discutibles. Sería mejor atenerse a la máxima atribuida a San Agustín: “unidad en las cosas necesarias, libertad en las dudosas, y en todas caridad”.

A mi juicio, valdría la pena reflexionar seriamente sobre el valor humano y cristiano de la libertad, para aceptar a los demás como son. Es muy grande la razón por la que Dios nos ha hecho libres.

4. LA AFECTIVIDAD

1. Presentación del tema

En el este capítulo vamos a tratar de los sentimientos, que desempeñan un papel muy importante en nuestra vida. Para entender lo que son, cómo surgen, qué significado tienen, cómo conviene comportarse ante ellos, etc., es necesario conocer, al menos a grandes rasgos, cómo se estructura la personalidad y, en particular, saber qué son las tendencias, fuerzas de nuestra psique de las que proceden los sentimientos. En la parte final del capítulo afrontaremos el tema de la educación de la afectividad, tarea difícil pero esencial para el crecimiento moral de la persona.

2. El bien de la totalidad de la persona

Hemos hablado en los capítulos anteriores de la vida buena, y particularmente de la concepción cristiana de la vida buena. Ahora añadimos que esa vida es buena para la persona *considerada como un todo*, razón por la cual la buscará con la totalidad de su ser. Esta aclaración es necesaria porque la persona tiene partes, aunque la palabra "parte" se usa en este contexto más bien metafóricamente.

Philipp Lersch propone una descripción de la personalidad distinguiendo en ella tres niveles. Con una terminología técnica, los denomina: fondo vital, fondo endotímico y supraestructura personal[1]. Vayamos por partes. En cuanto al primer nivel, apunta: «El fondo vital es el conjunto de estados y procesos orgánicos que tienen lugar en nuestro cuerpo»[2]. Se trata de un conjunto de procesos, que comprende el funcionamiento del cerebro, las glándulas endocrinas, procesos metabólicos, etc. Las más de las veces estos procesos permanecen en el ámbito de lo pre-psíquico, pero desde esa zona oscura para la conciencia soportan, y a veces condicionan, los estratos superiores de la personalidad.

El segundo nivel es ya psíquico. Lersch lo denomina fondo endotímico, del griego *èndon* = dentro, y *thymós* = sensación, sentimiento. Este nivel está formado por un conjunto de vivencias pulsionales, que podemos llamar instintos y tendencias, que son

---

[1] Cfr. Ph. Lersch. *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1966[4]. En este capítulo seguimos a grandes líneas, y con bastante libertad, la teoría de la personalidad propuesta por este autor.
[2] *Ibid*., p, 84.

constitutivas de nuestro ser. No solo no nos las hemos dado a nosotros mismos, sino que además se ponen en marcha en una esfera profunda no controlada por el yo consciente. De ese fondo proceden procesos y estados anímicos, que llamamos emociones, sentimientos o estados de ánimo. Los filósofos los llaman "pasiones", porque son procesos que el yo padece, ante los que el yo es inicialmente pasivo: es decir, no son cosas que hacemos, sino cosas que nos suceden. Así, por ejemplo, se enrojece sin querer ante una situación, nos viene un movimiento de ira, o nos invade una sensación de tristeza o de repugnancia, etc.

Finalmente, la supraestructura personal la forman los procesos y acciones que el yo pone en marcha activa y deliberadamente, después de haber valorado su conveniencia. Son los actos de la inteligencia y de la voluntad, o al menos gobernados activamente por la voluntad. Algunos ejemplos podrían ser ponerse a estudiar, decidir salir a dar un paseo, hacer el esfuerzo de recordar una situación del pasado, etc.

Empleando una metáfora espacial se puede hablar de estratos de nuestra personalidad, porque unos están "debajo" o "encima" de otros, según como se mire el conjunto. Pero no están simplemente superpuestos, sino interconectados, formando una estructura casi circular. Lo que está debajo sostiene lo que está encima, pero a la vez se beneficia del buen funcionamiento de lo que está más arriba. Una digestión pesada, por ejemplo, puede dificultar el proceso intelectual en nuestro trabajo, pero también sucede que un disgusto cause una mala digestión. Entra aquí el gran capítulo de los fenómenos psicosomáticos.

Vamos a tratar brevemente toda esta temática porque muchas de nuestras decisiones y acciones libres tienen su motivación en un impulso procedente del fondo endotímico, que es secundado, elaborado (transformado) o rechazado por el yo consciente. Dicho de otro modo, nuestras decisiones libres no son una opción pura, sin conexión con la esfera corporal y con la del sentimiento. Al contrario, hay un continuo movimiento que va desde lo involuntario hacia lo voluntario, desde la no-libertad hacia la libertad, por lo que no sería posible comprendernos a nosotros mismos y a los demás si no tuviéramos en cuenta estos procesos. Si una persona se lamenta porque tiene frecuentes accesos de ira, de poco sirve que le digamos "no es bueno que te enfades", o "no está bien enfadarse". Eso ya lo sabe ella. Lo que podemos hacer en su favor es ayudarla a entender por qué se enfada con tanta frecuencia, haciéndole consciente de procesos procedentes del fondo endotímico que tendría que aprender a modificar. Y modificarlos no es tarea fácil ni inmediata, porque con nuestras acciones podemos contener o reprimir la ira, de forma que no dé lugar a palabras o acciones inapropiadas, pero no podemos impedir que surja en nuestra conciencia. La modificación de las pulsiones del fondo endotímico solo se logra mediante los hábitos morales; concretamente, esa corrección de las pulsiones es lo que hemos llamado la dimensión afectiva de las virtudes morales[3].

[3] Ver más arriba capítulo 2, apartado 4.

Otro motivo por el que conviene tratar esta cuestión es que la inteligencia humana no pasa a ser práctica (la razón práctica de que hablan los filósofos) sino en cuanto interactúa con la voluntad y los deseos, iluminándolos y guiándolos hacia sus objetivos. De ahí que el conocimiento de la estructura básica del desear humano sea de capital importancia para comprender la vida moral.

Una tercera razón de conveniencia para tratar este tema es que la vida buena, también la del cristiano, solo se puede realizar si ponemos en juego la totalidad de nuestra persona. No se puede realizar solo con el sentimiento, ni solo con la voluntad, ni solo con la inteligencia. Se requiere la integración hacia una misma dirección de todos nuestros recursos psíquicos, y tal integración requiere conocimiento y educación de las diferentes fuerzas que hay en nuestro ser.

3. Tendencias y sentimientos

Las tendencias son las pulsiones o fuerzas del fondo endotímico; por ejemplo, el instinto de conservación, el impulso sexual, el deseo de trabajar y de saber, etc. Son un reflejo psicológico de la ley vital de la comunicación entre la persona y el mundo. En las tendencias, nuestras necesidades se manifiestan como un déficit acompañado de inquietud (hambre, sed, deseo de estimación, etc.), apuntando a una satisfacción, percibida anticipadamente a veces de un modo todavía oscuro y confuso. Cada tendencia apunta hacia una meta (alimento, conocimiento, posesión de un objeto, etc.). Esa meta representa un valor, un bien en el sentido amplio del término, porque responde a una necesidad. Las tendencias tienen siempre el carácter de algo dado. No proceden de una iniciativa del individuo, como no procede de una libre opción la necesidad de alimentarse o de vivir en sociedad. Las tendencias son además un principio de selección de los objetos significativos, de forma que nuestro mundo está configurado de alguna manera por nuestros intereses. Lo que no nos interesa, lo que no responde a lo que buscamos, nos pasa inadvertido. Esto explica, por ejemplo, que personas que para algunos temas demuestran una memoria prodigiosa, para otros no consiguen retener casi nada.

La distinción y clasificación de las tendencias humanas es un problema difícil, y probablemente no se logre elaborar una clasificación que satisfaga a todos. No es tarea simple expresar la riqueza de la vida en un esquema. Pero parece conveniente utilizar alguna clasificación que ayude a conocer el papel desempeñado por las tendencias, y con ello qué es la afectividad y cuáles son los problemas que las virtudes morales han de resolver.

Lersch distingue, y la distinción me parece razonable, tres grupos de tendencias. En el primer grupo están las *tendencias de la vitalidad*, que son las que están en el estrato más profundo de la vida: el impulso a la actividad, la tendencia al goce, la tendencia

sexual y el impulso vivencial. El segundo grupo es el de las *tendencias del yo individual*: instinto de conservación, la tendencia a la posesión de lo necesario para la expansión de la vida individual, el deseo de poder, la necesidad de estimación por parte de los demás, el afán vindicativo, el deseo de autoestima[4]. Son impulsos que miran de un modo u otro a la consolidación del yo individual. El tercer grupo son las *tendencias transitivas*, que representan las diferentes direcciones de la autotrascendencia de la persona. Son la tendencia social, la tendencia a estar-con-otro y las del ser-para-otro (aspiración a vivir en comunidades con vínculos más estrechos, como puede ser la familia), la tendencia al trabajo y a la creatividad, el deseo de saber, la tendencia amatoria, las tendencias normativas y las tendencias trascendentes.

Puede parecer una clasificación abstracta, pero en realidad es de lo más concreto. ¿Quién no ha experimentado, por ejemplo, ganas de vivir experiencias intensas? ¿Quién no se da cuenta de que desea ser estimado? ¿O que no se conforma con que un mal que ha sufrido quede sin un justo castigo? ¿Quién no desea estar con otros, e incluso cuidar a otros, dar la vida por esa persona o por aquel ideal? Todos estos movimientos interiores expresan la multiplicidad de bienes cuya ausencia o cuya presencia tienen una resonancia interior que llamamos sentimiento. La clasificación que hemos propuesto afirma que nuestra vida psíquica profunda tiene varios temas independientes, y en eso se separa de los que piensan que todas las vivencias interiores tiene su raíz en un único impulso, sea la libido (Freud), o el deseo de poder, o el de ser independiente, etc.

Consideradas en general, sin atender a las particulares formas de expresión en tal o cual persona, estas tendencias son naturales, y miran a objetivos necesarios para el equilibrado desarrollo de la personalidad. Su satisfacción o su no satisfacción tiene una repercusión subjetiva, que son lo que llamamos comúnmente *sentimientos*, que siempre son positivos o negativos (alegría – tristeza, simpatía – antipatía, sentimiento de seguridad - inseguridad, etc.), nunca neutros. Los sentimientos son vivencias estimulantes. Con palabras de Lersch, «al poner de relieve estas vivencias estimulantes, el fondo endotímico experimenta un nuevo esclarecimiento y ampliación precisamente en la esfera que solemos denominar de los *sentimientos*. Este término tiene una acepción más vasta que el de la vivencia del "sentirse estimulado". El conjunto de vivencias al que aplicamos la denominación de sentimientos se divide en dos grandes grupos según su movilidad o estabilidad. De una parte tenemos los *movimientos* del sentimiento o emociones […] y de otra los *estados* sentimentales o sentimientos permanentes. Los unos son formas del sentirse estimulado, los otros del estado del humor»[5]. Los sentimientos son transeúntes, los estados de ánimo son en cambio más permanentes. Así, por ejemplo, puesto

[4] La necesidad de estimación se refiere a la necesidad de un razonable reconocimiento y estima por parte de los demás. La autoestima es, en cambio, la idea del propio valor que se tiene independientemente de lo que los demás piensen (se piense en el orgulloso, por ejemplo). Ambas necesidades se relacionan, pero son diferentes.

[5] PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 184-185.

que tenemos la natural tendencia a recibir una razonable estima por parte de las personas que nos rodean, si alguien nos trata mal, surge de modo automático un *sentimiento* de enfado, que dura un cierto tiempo, y luego desparece. Los *estados de ánimo* son estados del humor permanentes, y así vemos, por ejemplo, personas que siempre son optimistas y joviales, otras en cambio melancólicas y más bien pesimistas; unas emprendedoras, otras pasivas[6]. Todo este complejo mundo de la afectividad está ligado de un modo u otro con el plano de las tendencias. Conociendo este plano, se puede entender qué tendencia o tendencias están implicadas en cada sentimiento, y valorar la verdad o falsedad de la percepción estimativa ("me han tratado mal", "me han tratado bien") que desencadena la reacción emotiva.

4. Configuración personal y socio-cultural de la afectividad

La psicología puede mostrar de modo bastante preciso cuáles son las metas hacia las que miran las tendencias. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en las personas reales no se encuentran las tendencias *en estado puro*, sino con modificaciones debidas a múltiples factores: la educación recibida, el contexto socio-cultural, el temple moral de cada uno, y sobre todo los hábitos morales (virtudes y vicios) que cada uno ha adquirido

Las modificaciones individuales de las tendencias tienen en muchos casos un carácter positivo o negativo, porque contribuyen u obstaculizan la realización o consecución del bien de la persona y del bien del cristiano. Es negativo, por ejemplo, habituarse a comer y a beber mucho más (o mucho menos) de lo necesario para la buena salud: anorexia, bulimia, obesidad, alcoholismo, glotonería, y otras expresiones excesivas de la natural tendencia a la alimentación pueden representar un grave problema. Es positivo, en cambio, tener una visión realista del propio valor y de las propias capacidades, de forma que la propia autoestima no sea ni más alta ni más baja de lo que en cada caso es razonable. La autoestima realista evita el orgullo, la continua conflictividad en el ámbito de la familia y del trabajo profesional, la inseguridad, la búsqueda ansiosa de reconocimiento y de aprobación por parte de los demás, y otros muchos problemas que dificultan las relaciones interpersonales y la colaboración social.

En términos algo más generales, cabe señalar que la deformación más o menos pronunciada de las tendencias que tienden a proteger y consolidar el yo individual (tendencias del yo individual), limitan y condicionan la expresión de las tendencias transitivas, esto es, las que expresan la autotrascendencia de la persona. Surgen así actitudes vi-

[6] El origen de los estados de ánimo permanentes no es fácil de determinar, pero desde luego es diferente del de los sentimientos. En buen aparte dependen de la constitución psico-biológica, del temperamento. Pero pueden originarse también por la consolidación o fijación de sentimientos repetidos que no se consiguen asimilar o neutralizar.

tales egoístas o incluso egolátricas, para las que el trabajo es principalmente un medio de autoafirmación personal; los demás, un simple medio para realizar los propios propósitos; el conocimiento, un instrumento de poder. Personas incapaces de amar, aunque puedan premiar generosamente a quienes se les someten.

A veces, es la cultura dominante en el medio social la que puede propiciar una determinada configuración de la esfera tendencial. Al menos en el mundo occidental, se habla hoy día de un extendido "individualismo psicológico"[7] y del narcisismo[8], que tiene múltiples manifestaciones: valoración desmesurada de la propia importancia, alta conflictividad, excesiva concentración sobre el yo, actitud de control sobre el esposo o la esposa, creación de perfiles virtuales que poco tienen que ver con la realidad, dificultad para entablar sanas relaciones reales (no virtuales). Quizá la característica más problemática de la psicología individualista sea la distinción entre el "yo interior o sentido" y el "yo exterior", por la que se determina la identidad personal exclusivamente por lo que cada uno siente, por el sentimiento procedente del fondo endotímico, prescindiendo por completo de los parámetros objetivos. En algunos aspectos esa distinción no se admite comúnmente: por ejemplo, en cualquier país se registra como fecha y lugar de nacimiento la fecha y el lugar exacto en que cada uno ha nacido. En otros aspectos, por ejemplo el llamado género, en algunos países se registra el que cada uno "interiormente siente", lo que lleva a introducir en las relaciones sociales ciertos elementos de falsedad que conducen a situaciones muy problemáticas[9].

Naturalmente, existen otros factores culturales y sociales que ayudan a configurar rectamente la afectividad. Aquí me he detenido en aspectos que a mi juicio son negativos, para hacer comprensible la importancia para el individuo y para la sociedad de la educación de la afectividad.

5. La educación de la afectividad

Lo que se acaba de decir permite entender la importancia de los sentimientos en el desarrollo de nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Los sentimientos muestran que los demás y el mundo no nos son indiferentes. Al contrario, causan en nosotros reacciones interiores que permiten evaluar su incidencia en nuestra vida y en nuestras tareas. La alegría que se siente al encontrar a un ser querido, el miedo de enfrentarse a

[7] Empleo la expresión "individualismo psicológico" para distinguirlo de otra acepción del término "individualismo" en la lengua española, es decir, de la adopción de un principio anti-colectivista en las ciencias sociales.

[8] Cfr. J. M. Twenge – W. Keith Campbell, *La epidemia del narcisismo. Vivir en la era de la pretensión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2018.

[9] Puede verse un atento estudio de la cuestión en J. Errasti – M. Pérez Alvarez, *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Ediciones Deusto, Barcelona 2022.

una nueva situación, la vergüenza causada por un error, responden a la manera de sentir y de vivir el encuentro con el mundo y con los demás. Ya hemos dicho que los sentimientos nunca son neutros: tienen una tonalidad positiva o negativa. Gracias a ellos, no conozco solamente qué es esto o quién es esta persona, sino también si los considero buenos o no. Dicho de otro modo, los sentimientos nos muestran el mundo en la perspectiva de valor. De este modo, los sentimientos desempeñan un papel importante en la percepción del bien y del mal en sentido moral, al ofrecernos una primera valoración, que surge de nosotros mismos, aunque quizá no sepamos justificarla de modo discursivo: es el valor de las "primeras impresiones".

Ahora bien, aunque los sentimientos son una primera guía, se trata de una guía moralmente ambigua. Su ambigüedad moral responde fundamentalmente a dos razones: 1) la resonancia que tienen los sentimientos en la persona depende del grado de educación de la afectividad: una determinada situación provoca una resonancia sentimental diferente en el orgulloso y en quien tiene una estima realista de sí mismo; 2) el sentimiento se refiere a una o a varias tendencias, sin ser capaz de expresar en su contenido de valor la función que tienen esas tendencias en el bien integral de la persona: una tendencia me lleva a disfrutar de una buena comida, pero otra me recuerda que es preferible comer ligero si quiero dedicar la tarde a ese trabajo que tanto me entusiasma. Los sentimientos no se integran por sí mismos, necesitan para ello la actividad propia de la razón y de la voluntad, que es capaz de entender qué importancia tienen y qué papel juegan en el bien global de la persona los bienes buscados por las tendencias, y por consiguiente pueden determinar la intensidad y el modo en el que se han de desear.

La recta configuración de la afectividad, que es tarea de los hábitos morales, es necesaria no solo para hacer lo que es bueno, sino también, y antes, para saber qué es lo bueno en una situación concreta; esto tiene su fundamento antropológico en el carácter anticipador de la interrogación contenida en las tendencias y en la valoración contenida en los sentimientos. Las virtudes se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de una afectividad bien ordenada. Las personas maduras no necesitan pensar mucho antes de actuar o antes de dar un consejo acertado a otros. La afectividad ordenada por la virtud le lleva a encontrar velozmente la mejor solución, y a desear ponerla por obra. Con palabras de Aristóteles, el hombre virtuoso «efectivamente juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas»[10].

Ahora vamos a dar un paso más, para acercarnos al tema de la educación de la afectividad. La idea misma de educación de la afectividad presupone que tener ciertos sentimientos es un hecho positivo o negativo. Aunque desde el punto de vista estrictamente moral, el bien y el mal moral aparecen solo cuando interviene la voluntad libre,

[10] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4: 1113 a 28-32.

hay al menos dos razones por las que los sentimientos, en sí mismos considerados, se pueden considerar razonablemente como positivos o negativos.

La primera es que los sentimientos presuponen una percepción o un juicio, sugieren una toma de posición e inclinan hacia una línea de conducta. Si un sentimiento presupone una percepción verdadera, sugiere una toma de posición adecuada e inclina hacia una línea de conducta buena, tener ese sentimiento es positivo, ayuda a realizar la vida buena. Si la percepción es falsa (como suele ser, por ejemplo, la percepción que origina el enfado del orgulloso, que siempre se siente tratado mal), la toma de posición no es adecuada (la antipatía causada por el orgullo) y la línea de conducta hacia la que inclina no es buena (el insulto que le viene a la boca al orgulloso), tener ese sentimiento es negativo, es un obstáculo para vivir bien.

La segunda razón es que aunque con la voluntad es posible contener el sentimiento negativo, no es fácil (quizá ni siquiera sea posible) vivir teniendo que contener o reprimir constantemente sentimientos negativos, que hacen que vivir bien sea caminar siempre por una pronunciada cuesta arriba. Aun con todos los límites de la flaqueza humana, acerca de cuya causa la teología ofrece ulteriores explicaciones, lo deseable, y lo normal, es no encontrar una constante y fuerte oposición de la esfera tendencial al tipo de vida que se desea vivir. Lo contrario sería insostenible, y aun las mejores energías morales terminarían por agotarse.

La educación de la afectividad, que suele ser una tarea lenta, requiere la capacidad de interpretar los fenómenos afectivos. La interpretación a veces es fácil, como es fácil conocer la causa por la que una persona a la que un dolor de muelas no ha permitido dormir, ve todo negro a la mañana siguiente. Otras veces surgen sentimientos de insatisfacción, tristeza o infelicidad cuya causa no se encuentra, aun después de haber reflexionado, porque aparentemente todo va bien (familia, trabajo, salud, etc.). En estos casos hay que profundizar en el conocimiento de uno mismo y revisar los ideales que dan sentido a la vida, a la vez que es útil un conocimiento detallado de la temática de las pulsiones del fondo endotímico[11]. Cuando se logra conocer qué es lo que esos sentimientos nos están diciendo, es posible proceder a su valoración y, si fuera el caso, a modificar las pulsiones que los causan.

En este capítulo hemos querido únicamente señalar la importancia de esta temática, y proporcionar los elementos básicos que permiten encuadrar bien los estudios más especializados[12].

---

[11] Puede encontrase una breve descripción en E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, Roma 2024[3], pp. 128-130, consultable en https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental05.pdf Una descripción mucho más amplia en el libro de PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-183.

[12] Cfr. por ejemplo E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa Calpe, Madrid 1987; A. MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El des-*

cubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad, BAC, Madrid 2012.

5. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN MORAL

1. Introducción

Quien está decidido a llevar un cierto estilo de vida se preguntará con frecuencia si tal o cual acción es coherente con la vida que se quiere vivir. La respuesta a esta pregunta presupone la capacidad de entender qué es lo que identifica a una acción y permite distinguirla de otra, que quizá produce resultados muy parecidos. La muerte de una persona puede ser el efecto de la decisión de matar o también de la decisión de defenderse. Ambas acciones acaban produciendo el mismo efecto, pero son dos acciones completamente diferentes: la primera es incompatible con el estilo de vida cristiano; la segunda, no, si la reacción defensiva haya sido necesaria y proporcionada.

2. La acción voluntaria y su intencionalidad constitutiva

Para entender qué es una acción moral hay un primer elemento, en apariencia banal, pero de fundamental importancia, y que necesita aclaración, porque nuestro modo de hablar tiende a esconderlo. Ese elemento de fundamental importancia es que las acciones son morales en cuanto que son acciones voluntarias y en la exacta medida en que son voluntarias. El uso común del lenguaje tiende a no tenerlo en cuenta. Si preguntamos: "¿Qué está haciendo Juan?" Se nos responderá: "Juan compra un libro". Si preguntamos de nuevo: "¿Cuál es el objeto de esa acción?, se nos responderá: "El libro". Esta descripción no es del todo acertada. Si queremos describir con exactitud lo que ha hecho Juan, deberíamos decir: "Juan *quiere* comprar un libro". Y a la pregunta por el objeto de la acción voluntaria tenemos que responder indicando el objeto del *querer*, y no el objeto de la compra. La respuesta a la pregunta sobre el objeto de la acción de Juan debe ser: "comprar un libro", porque eso es lo que Juan quiere hacer. Si no tuviésemos esto en cuenta resultaría que el objeto de la acción "comprar un libro" sería el mismo que el de la acción "robar un libro", es decir, el libro, y teniendo el mismo objeto "comprar" y "robar" serían dos acciones moralmente idénticas, lo que evidentemente es falso. Si concentramos la atención en la acción de la voluntad, entonces advertimos claramente que "querer comprar un libro" y "querer robar un libro" son dos acciones completamente diferentes, independientemente de la razón por la que se ha querido comprar o robar un libro. Lo que se hace con las manos, con los gestos, con las palabras o con el silencio tiene que ver con la moral solo en cuanto se trata de realidades queridas por una

persona. Por ello, conviene concentrar nuestra atención sobre el querer, es decir, sobre la acción voluntaria.

La acción voluntaria es la acción que procede de un principio interior (la voluntad) y es acompañada por el conocimiento explícito y formal de su fin, es decir, por el conocimiento explícito y deliberado de lo que se quiere hacer. La procedencia de un principio interior distingue las acciones voluntarias de las acciones impuestas por un principio exterior, por ejemplo la violencia. Conocimiento explícito y formal del fin quiere decir que la persona que obra voluntariamente sabe lo que hace, delibera sobre la conveniencia de actuar y proyecta el modo de ejecutar la acción. No puede haber acción voluntaria si no se sabe lo que se hace. Si en mi ausencia y sin yo saberlo una persona deja entre los papeles que hay encima de la mesa de mi despacho un billete de 50 euros, con objeto de saldar una deuda, y cuando yo vuelvo a mi despacho rompo esos papeles, que ya no me sirven, sin advertir que entre los papeles había un billete de banco, la acción moral que yo realizo es "romper unos papeles viejos y tirarlos a la papelera". Mis manos rompen también un billete de banco, sin que nadie me haya forzado a ello, pero la acción voluntaria de romper un billete de banco no ha existido. Lo que se hace sin saberlo no se hace voluntariamente.

De lo dicho se desprende que el elemento esencial de la acción moral es la voluntariedad, que es el dirigirse consciente, deliberado y valorado de la voluntad hacia un objeto, que genéricamente llamamos fin: querer comprar un libro, querer dar un paseo, decidir ponerse a estudiar. "Comprar un libro", "dar un paseo", o "ponerse a estudiar" es el fin al que la persona voluntariamente se dirige, no solo sabiendo lo que hace, sino también habiendo valorado la conveniencia de hacerlo y habiendo proyectado el modo de hacerlo. La voluntariedad es la intencionalidad propia y constitutiva de la acción voluntaria, que hace que una acción sea tal acción y no otra ("comprar", "robar", etc.), y por eso la consideramos como *intencionalidad de primer nivel*, para distinguirla de otras intencionalidades ulteriores (*intencionalidad de segundo nivel* o *intención*) que no son constitutivas del ser de la acción. Una acción que por su intencionalidad de primer nivel es un robo, continúa siendo un robo sea cual sea la intencionalidad de segundo nivel: que se robe por odio, o porque se carece de dinero, o para poder hacer un regalo a otra persona, etc., no cambia la sustancia de la acción, que en los tres casos es un robo.

El objeto o fin de una acción voluntaria (del querer) no se puede expresar solo con un sustantivo. Se ha de expresar también con un verbo: comprar, robar, regalar, prestar, alquilar, etc., incluso cuando se trata de acciones que no se manifiestan externamente: amar, odiar, envidiar, etc. Esta necesidad se desprende también del hecho, ya mencionado al hablar de la libertad, de que el ejercicio de la voluntad comporta una toma de posición personal. Mientras que otras facultades ante la presencia de su objeto solo pueden hacer una cosa (oír un sonido, ver lo que se tiene delante, etc.), la voluntad puede adoptar diversas posiciones ante su objeto, sea una persona o una cosa: puede amar u odiar el

mismo objeto; puede aprobar, reprobar o quedar indiferente; puede desear o rechazar, etc. Por eso no es posible describir el objeto de una acción voluntaria sin mencionar la posición que la voluntad adopta ante tal objeto, toma de posición que solo podemos expresar mediante un verbo.

La voluntariedad es como el alma de la acción, que generalmente tiene también un cuerpo, unos gestos exteriores visibles. No toda alma puede vivir en cualquier cuerpo, ni un cuerpo puede ser vivificado por cualquier alma. Un puñetazo que rompe dos dientes o una cuchillada no pueden ser una manifestación de afecto. Pero hay muchos casos en que la visión del "cuerpo" de la acción no basta para saber de qué acción se trata. Una persona que va en moto puede alzar la mano derecha para indicar que tuerce a la derecha, o para protestar ante un automóvil que ha pasado casi rozándolo. A la pregunta: "¿qué hace esa persona?", no se debería responder: "alza el brazo derecho", porque esa respuesta no aclara cuál es la acción voluntaria realizada; se debe responder: "indica que tuerce a la derecha", o bien: "protesta por la acción peligrosa de un automóvil". Por eso aclaraba la encíclica *Veritatis splendor* que «para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. […] no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa»[1].

3. Objeto de la voluntad y efectos colaterales

El objeto de la acción del que hemos hablado hasta ahora es lo que propiamente se llama objeto directo, y que es lo que la persona quiere: "comprar un libro", "regalar un reloj", etc. Se puede querer porque se trata de algo que interesa por su importancia (querer obtener el título de ingeniero) o por ser agradable (tomar un buen helado). También se puede querer directamente algo que en sí mismo no interesa, pero que es el medio para obtener algo que interesa; por ejemplo, tomar una medicina desagradable para paliar un fuerte dolor.

Sucede con frecuencia que la acción que se realiza, además de lo que nos interesa, tiene efectos colaterales, consecuencias que no nos interesan, pero que conocemos y aceptamos, aunque propiamente no se puede decir que las deseemos o las queramos. Puede servir de ejemplo el tratamiento con quimioterapia contra un tumor. Nos interesa su acción de eliminar o reducir las células tumorales. Los efectos colaterales, que no nos interesan, pero que conocemos y aceptamos, pueden ser: la pérdida del cabello de la cabeza, extrema debilidad, la inmunodepresión, etc.

---

[1] San Juan Pablo II, *Encíclica "Veritatis splendor"*, 6-VIII-1993, n. 78.

La presencia de efectos colaterales importantes de carácter negativo plantea con frecuencia difíciles problemas morales. ¿Puede tomar una mujer embarazada una medicina que puede tener el efecto colateral de dañar o incluso causar la muerte del hijo que lleva en sus entrañas? Responderé a este tipo de preguntas un poco más adelante. Baste decir por ahora que mientras nunca es moralmente admisible querer directamente una acción que lesiona en aspectos fundamentales una virtud, en determinadas circunstancias es en cambio admisible tolerar indirectamente efectos negativos.

4. Los dos niveles de intencionalidad de la voluntad

Hemos hablado con cierto detenimiento de la voluntariedad o intencionalidad de primer nivel, y hemos aludido a la existencia de una intencionalidad de segundo nivel. Ahora hemos de profundizar en esta cuestión.

Hay al menos dos niveles de intencionalidad, porque la voluntad tiene actos diferentes, aunque relacionados entre sí, cada uno de los cuales tiene su propia intencionalidad, porque todos los actos de la voluntad son intencionales, es decir, consisten en dirigirse o abrirse hacia un objeto. Más concretamente el doble nivel de intencionalidad responde a la superposición de la intencionalidad del acto de *elección* y de la del acto de *intención*.

El acto voluntario que se conoce con el nombre de elección consiste en la decisión de hacer algo que se puede hacer inmediatamente (salir a la calle, escribir una carta, etc.). La intención,en cambio, es el querer eficaz, no una simple veleidad, de un fin que no puede ser alcanzado inmediatamente, sino a través de otras acciones; por ejemplo, un joven que ha terminado el bachillerato y decide ser ingeniero. Para realizar esa intención son necesarios muchas acciones intermedias: elegir una facultad de ingeniería, matricularse, comprar libros, cursar varios años de estudios, etc. La intención inspirará por lo tanto muchos actos de elección, y en cada uno de ellos se decidirán acciones ordenadas al objeto de la intención, es decir, a llegar a ser ingeniero.

Desde un punto de vista analítico, existe siempre la distinción entre elección e intención, aunque en la realidad se trata de una cadena unitaria de actos voluntarios, que puede ser descrita desde el lado de la elección (se decide matricularse en esta facultad de ingeniería para llegar a ser ingeniero) o desde el lado de la intención (porque se quiere ser ingeniero, se decide matricularse en esa facultad). Por esta razón lo normal es que intención y elección sean coherentes desde el punto de vista de la eficacia y desde el punto de vista ético, aunque puede suceder a veces que tal coherencia no exista, lo que plantea un problema moral: ¿qué sucede cuando se hace algo malo con una intención buena o, también, cuando se hace algo bueno con una intención mala?

5. La valoración moral de la acción

De todo lo que se ha dicho en este libro se desprende que la moralidad de las acciones ha de estimarse según su coherencia con el estilo de vida determinado por las virtudes morales. La cuestión que se plantea es: cuando se ha de valorar esa coherencia, ¿a qué elementos de la acción se ha de mirar? En términos generales la cualidad moral de la acción depende de su objeto o, más propiamente, de la relación de su objeto con las virtudes. La elección de un bien es una elección buena, así como la intención de un bien es una buena intención. En un comportamiento complejo, en el que se toma una decisión en un contexto concreto inspirada por una intención, hay que considerar todos los elementos: decisión, intención y contexto. Pero, ¿qué es lo determinante?

La doctrina católica sintetiza así su posición: «El acto es moralmente bueno cuando supone, al mismo tiempo, la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias. El objeto elegido puede por sí solo viciar una acción, aunque la intención sea buena. No es lícito hacer el mal para conseguir un bien. Un fin malo puede corromper la acción, aunque su objeto sea en sí mismo bueno; asimismo, un fin bueno no hace buena una acción que de suyo sea en sí misma mala, porque el fin no justifica los medios. Las circunstancias pueden atenuar o incrementar la responsabilidad de quien actúa, pero no puede modificar la calidad moral de los actos mismos, porque no convierten nunca en buena una acción mala en sí misma»[2].

Cuando se debe valorar una acción concreta, el elemento determinante es la cualidad moral del objeto de esa acción, es decir, la moralidad que tiene el objeto de la acción por su relación con las virtudes. Retomando un ejemplo propuesto anteriormente, si "Juan roba un libro", lo determinante es que el objeto de la elección, "robar un libro", contradice una exigencia fundamental de la virtud de la justicia, que impide apropiarse de los bienes ajenos si el propietario es razonablemente contrario. Ningún elemento procedente de la interioridad del agente (intención, motivos) puede cambiar esa contradicción ni justificarla. Aunque hipotéticamente la intención fuese justa, no es admisible querer promover la justicia mediante actos injustos.

En cierto sentido esto no lo niega nadie. Ninguna persona razonable dice que una intención buena pueda justificar una acción mala. Lo que sí dicen algunos, es que, en determinadas circunstancias, la acción inspirada y exigida por una buena intención no es mala en sí misma, y por ello no hace falta que "se convierta en buena". ¿Cómo se justifica ese modo de razonar?

Los que así razonan suelen describir la acción humana de un modo puramente físico, privándola de lo que hemos llamado antes intencionalidad de primer nivel. Resulta un cuerpo sin alma, un movimiento sin voluntariedad, que no es posible valorar moral-

[2] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 28-VI-2005, n. 368. Esta doctrina es propuesta con mayor amplitud y profundidad en la encíclica *Veritatis splendor*, nn. 71-83.

mente. Si se ha de proceder a una valoración moral, hace falta una intencionalidad. Y si se ha suprimido la de primer nivel, hay que acudir a la intencionalidad de segundo nivel o a la valoración de las consecuencias que se siguen de la acción. Si por ejemplo entendemos que matar es simplemente hacer algo de lo cual se sigue de algún modo la muerte de una persona, es claro que no es posible atribuir un valor moral positivo o negativo al matar así descrito. En efecto, en esa descripción del matar caben acciones de muy diferente valor moral: el homicidio intencional, la legítima defensa, el cirujano al que sin negligencia por su parte se le muere un enfermo en el quirófano, el cirujano que realiza un aborto, el soldado que dispara en una guerra defensiva, el policía que se ve envuelto en un tiroteo con unos terroristas, etc. Con este planteamiento no sería posible formular una norma como el quinto mandamiento ("no matarás"). Solo quedaría la posibilidad de valorar las acciones caso por caso, es decir, examinando en cada caso la acción realizada, cómo se ha realizado, por qué razón se realizó, en qué circunstancias, etc. Nunca se podrían formular normas morales negativas de validez universal (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.).

A mi juicio el error de este planteamiento se sitúa en el nivel básico de la teoría de la acción: un movimiento físico más una intencionalidad de segundo nivel o más unas consecuencias no es una acción voluntaria, porque sin intencionalidad de primer nivel, que es constitutiva, no hay acción voluntaria. Queda solo un cuerpo sin alma. Algo muerto que se trata de resucitar añadiéndole elementos procedentes de la interioridad del sujeto o del desarrollo de las consecuencias. Queda fuera de este planteamiento lo que en cambio es determinante de la valoración moral: la relación de la intencionalidad de primer nivel con los principios prácticos de la recta razón, que son las virtudes.

Si volvemos al ejemplo anterior, en la descripción física del "matar" quedan englobadas en realidad una multiplicidad de acciones completamente diferentes. La legítima defensa, por ejemplo, no es un "homicidio intencional justificado en el contexto de una agresión". El homicidio intencional nunca se puede justificar; la legítima defensa en cambio es una acción diferente, que es en sí misma justa. El homicidio intencional es una acción determinada por el juicio práctico de que es un bien quitar la vida a una persona. La intencionalidad de primer nivel constitutiva de esa acción "homicidio intencional" es la tendencia de la voluntad, consciente y deliberada, al "bien" representado por quitar la vida a una persona concreta. En la legítima defensa la intencionalidad de primer nivel es exclusivamente defender la propia vida. El juicio práctico que ve como un bien quitar la vida a una persona concreta tampoco existe cuando a un cirujano se le muere el enfermo mientras le está operando en el quirófano, ni cuando un policía trata de contrastar una acción terrorista, ni cuando un soldado participa en una batalla para defender su país. Si se considera el homicidio intencional tal como lo hemos descrito, se puede afirmar sin problema alguno la validez universal de la norma "no matarás".

Un caso que podría originar confusión, y que por eso es particularmente ilustrativo, puede ser el del aborto. Si una mujer decide abortar porque tener un hijo más crearía una grave dificultad económica o psicológica de gestión de la propia vida y de la de la propia familia, ¿no se podría considerar que la intencionalidad de primer nivel, la que es constitutiva de la acción, es asegurar la serena gestión de la propia vida personal o familiar, por lo que la acción se podría asimilar a la legítima defensa? La respuesta es negativa. "Asegurar la serena gestión de la propia vida" es la intencionalidad de segundo nivel, que se añade a la de primer nivel, que es quitar la vida al hijo, aunque esto se quiera directamente no porque interese en sí, sino como medio para otra cosa. En la legítima defensa no se quiere quitar la vida al agresor, ni como fin ni como medio, porque lo único que se quiere es salvar la propia vida haciendo lo mínimo necesario para que el agresor se aleje. Si se aleja o se lo consigue contener de otro modo, el agresor no perderá su vida. Si, por ejemplo, se quitase la vida del agresor que se aleja, ya no sería ni defensa ni legítima.

Abordamos por último el problema de la responsabilidad moral acerca de los efectos colaterales y de las consecuencias de la acción. Podemos enunciar sintéticamente los siguientes criterios de valoración[3]:

1) Somos responsables de las consecuencias negativas previsibles de nuestras malas acciones, aunque no se hayan previsto. Se habrían podido evitar con una conducta correcta. Si se tira al suelo una persona para robarla, y a consecuencia de la caída la persona muere, el ladrón es responsable de su muerte, aunque solo quería robar y no matar.

2) Las consecuencias buenas de las malas acciones no pueden ser adscritas como mérito. No se puede considerar moralmente buena la acción de un ladrón que, queriendo robar en un lugar, evita que un terrorista deje en aquel lugar un artefacto explosivo que podría causar muchas víctimas.

3) No somos responsables de las consecuencias negativas *no previsibles* de nuestras buenas obras. Esas consecuencias son simplemente no intencionales, siempre que realmente no se pudieran prever. El juez que condena a prisión un delincuente no es responsable de su muerte si este, una vez en prisión, se suicida.

4) No somos responsables de las consecuencias negativas *previstas* de la omisión de una acción inmoral. Quien rechaza un soborno no es responsable de los actos ilícitos que realizará el corruptor para conseguir lo que quiere, incluso si son más inmorales.

5) No se es culpable de las consecuencias negativas *previstas* de las buenas acciones, siempre que se cumplan las condiciones indicadas para la acción del doble efecto, que son las siguientes:

a) *El acto realizado ha de ser en sí mismo bueno, o al menos indiferente:* la moralidad de la acción en sí misma tiene prioridad sobre la moralidad de los efectos; por

[3] Seguimos los aspectos esenciales del análisis más amplio realizado por M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pp. 385-389.

eso, antes de estudiar la bondad o malicia de los efectos, se debe considerar la del propio acto, de lo contrario podría ser lícito todo aquello de lo cual *hic et nunc* derivaran efectos positivos.

b) *El efecto bueno no se debe conseguir a través del malo:* no debemos hacer «el mal para que venga el bien»[4]. Si el bien procede del mal, este no es "indirectamente voluntario", sino querido directamente como medio.

c) *La persona ha de buscar directamente el efecto bueno* (es decir, ha de tener una intención recta), y aceptar de mala gana o tolerar a regañadientes el efecto malo. En este sentido pondrá todo el esfuerzo posible para evitar, o al menos limitar, este último.

d) *Que haya proporcionalidad entre el bien que se intenta y el mal que se tolera:* no está moralmente justificado arriesgar la propia vida para ganar unos pocos dólares, o poner en peligro el embarazo tomando una medicina con el fin de evitar algunas molestias. La citada proporcionalidad exige que el efecto bueno sea tanto más importante cuanto: i) más grave sea el mal tolerado; ii) mayor proximidad exista entre el acto realizado y la producción del mal: es diverso invertir los propios ahorros en una editorial que tiene muchas publicaciones inmorales o invertirlos en un banco que controla parte de la editorial; iii) mayor sea la certeza del efecto malo: como vender alcohol a un alcohólico; iv) mayor sea la obligación de impedir el mal: por ejemplo, cuando se trata de una autoridad civil o eclesiástica.

6. La imputabilidad moral

Lo que se acaba de decir se refiere a la valoración moral de la acción por su materia, es decir, la que le corresponde por la relación existente entre lo que se quiere y las virtudes morales. Ahora hay que añadir la consideración de la imputabilidad subjetiva de la acción, que solo será plena si la acción es perfectamente voluntaria. Sería posible que a una acción gravemente inmoral por su materia no corresponda una culpa moral grave del sujeto que la ha realizado, porque, por ejemplo, a causa de una fuerte somnolencia, la persona no se haya dado cuenta de lo que hacía.

Se trata de aplicar lo que ya hemos visto acerca del acto voluntario. Este requiere el conocimiento formal del fin, que en este contexto se suele llamar *advertencia*, y la plena adhesión de la voluntad, la intencionalidad de primer nivel, que desde este punto de vista se suele llamar *consentimiento*. Si el acto es imperfectamente voluntario desde el punto de vista psicológico, porque falta la plena advertencia y/o el consentimiento perfecto, el acto no es plenamente imputable, e incluso no sería imputable en absoluto si hay ausencia total de advertencia y/o de consentimiento. La advertencia no es plena cuando existe un obstáculo que impide darse cuenta de lo que se hace (somnolencia,

---

[4] *Rm* 3, 8.

ebriedad, grande agitación por ejemplo a causa de un terremoto). El consentimiento no es perfecto cuando la advertencia no es plena o cuando, aun habiendo advertencia plena, la voluntad no se adhiere definitivamente a la acción, sino que titubea. Un ejemplo podría ser la persona que frente a un pensamiento de odio hacia quien la ha tratado mal en parte se detiene en el pensamiento, pero en parte lo rechaza, y hay una especie de lucha sin que nunca la voluntad descanse y se satisfaga en el pensamiento de odio. Se presupone el consentimiento perfecto cuando una persona realiza una acción externa con plena advertencia.

6. EL SEGUIMIENTO DE CRISTO, LAS VIRTUDES Y LA LEY MORAL

1. Las virtudes de Cristo, norma de la vida cristiana

Vamos a desarrollar y concretar lo que ya habíamos tratado de modo general en el capítulo 2. El bien global del hombre es el punto de referencia fundamental de la razón práctica, que ilumina el sentido de los diversos bienes en la vida buena, dando lugar a los criterios de regulación de su uso, que se contienen en las virtudes morales.

El bien de la vida cristiana consiste en imitar y seguir a Cristo, configurándose cada vez más con Él, hasta llegar a la plenitud de la caridad, que es la esencia de la perfección cristiana[1]. En términos operativos esto comporta que las virtudes teologales y las virtudes morales –las virtudes enseñadas y practicadas por Cristo– constituyan la inspiración profunda y los criterios de regulación práctica de las actividades y de la vida que cada uno desarrolla siguiendo la propia vocación. La información de la vida por las virtudes no se entiende en sentido minimalista, como simple exclusión de las acciones pecaminosas, sino que mira a alcanzar y consolidar las expresiones máximas de vida divina que Dios concede y pide a cada persona. En ese sentido, el Concilio Vaticano II propone la santidad, con cuanto implica de excelencia, como el fin práctico y alcanzable por todos los cristianos, en virtud de la vocación bautismal, sin necesidad de una llamada a un estado particular de vida (sacerdocio, vida religiosa, etc.)[2].

Las virtudes teologales y morales son, por tanto, los principios intrínsecos –poseídos como hábitos– de la vida en Cristo, su norma y, en cierto sentido, también su fin (son fin en cuanto que progresar en las virtudes cristianas e identificarse con Cristo es, en la práctica, lo mismo). Naturalmente, la función de principio vital de la existencia cristiana es preeminente en las virtudes teologales –la fe, la esperanza y la caridad–, que

---

[1] Cfr. *Col* 3, 14. San Pablo anima a los cristianos a tener «los mismos sentimientos que Cristo Jesús» (*Flp* 2,5), es decir, a razonar como Él, a amar lo que Él ama y del modo en que Él lo hace, a considerar importante o secundario lo que Él así considera, etc.

[2] Cfr. Concilio Vaticano II, *Const. dogm. "Lumen gentium"*, 21-XI-1964, cap. 5. La doctrina sobre la llamada universal a la santidad constituye el núcleo de la predicación y de la actividad de San Josemaría Escrivá, y el centro de su visión de la moral cristiana. Cfr. A. Rodríguez Luño, voz "Moral cristiana", en Illanes, J.L (ed.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Instituto histórico San Josemaría Escrivá - Editorial Monte Carmelo, Burgos 2013, pp. 841-850.

hacen al hombre capaz de creer, desear y amar a Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. Estas virtudes modifican parcialmente los criterios según los cuales las virtudes morales humanas regulan las actividades, y también la realización y el uso de los bienes humanos, haciendo posible la unión con Cristo a través de ellos. Sin embargo, las virtudes no son normas en el mismo sentido en que lo son las leyes humanas; son principios cognoscitivos, apetitivos y dispositivos de la racionalidad práctica (prudencia), de la rectitud del amar y del sentir, así como de la elección de los comportamientos virtuosos por parte del cristiano.

Entre las virtudes teologales, debe subrayarse la función central de la caridad. Esta expresa el valor moral de la persona y el grado de su unión con Cristo. La caridad es la forma y el motor de todas las otras virtudes, principio mediato de todas las obras justas y como su fruto. Por eso, dada la variedad de formas que puede asumir la vida del cristiano, el seguimiento de Jesús –aun unificando toda la vida cristiana– no es unidimensional, ni puede reducirse a un único tipo de actividad humana: requiere la actuación de las diversas dimensiones humanas según un orden virtuoso que, en sus expresiones más concretas, depende también de las circunstancias y sobre todo de la vocación personal de cada uno. La unión con Cristo se realiza o se frustra en la regulación moral de las diversas actividades humanas (vida profesional, familiar, participación en la vida social y política, etc.) y de los diversos bienes personales y sociales.

Si tuviésemos que hacer una exposición completa de los contenidos de la moral cristiana, lo mejor sería presentar detalladamente las exigencias de cada una de las virtudes, es decir, lo que concretamente comporta la fe, la esperanza, la caridad, la justicia, la prudencia, etc. para la vida diaria de un cristiano. No lo vamos a hacer aquí. Por lo que respecta a las virtudes morales lo he hecho en una publicación anterior[3]. Aquí se va a tratar cuál es la relación entre las virtudes morales y la ley moral, y en particular la ley de Dios, de la que hablan generalmente las exposiciones de la moral cristiana.

2. La presencia del "logos" divino en el "logos" humano

Para entender que el contenido de las virtudes puede ser considerado también como ley moral hay que dejar de lado la idea que tenemos de las leyes políticas, que vemos ordinariamente como un mandato o prohibición de la autoridad. No porque en las virtudes no haya de algún modo exigencias que tienen el valor de mandato o de prohibición divina, ni porque el contenido de las virtudes no comparta con las leyes políticas justas la característica de ser "razonables", es decir, conformes a la recta razón, sino porque la sustancia del problema es otra.

[3] Cfr. A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. III: Moral especial*, Roma 2008, 271 pp. Publicado en: https://www.eticaepolitica.net/moralespecial.html

El meollo del asunto radica en las relaciones de participación que existen entre la vida humana y cristiana de un lado, y la vida divina del otro. La inteligencia y la voluntad humanas, cuando actúan rectamente, participan de la ordenación de la Sabiduría divina y del amor de la voluntad de Dios. A eso se añade que el conocimiento que el cristiano tiene por la fe, el deseo suscitado por la esperanza y el amor de la caridad son, como ya vimos en el apartado 3 del capítulo 1, efectos de la participación en la naturaleza divina, esto es, de la gracia santificante que recibimos por la fe y el bautismo.

Al designio divino para los hombres la teología lo llama "ley eterna", y la Iglesia enseña «que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, puede conocer más y más la verdad inmutable»[4]. Se quiere decir que la sabiduría creadora de Dios ha ordenado las cosas y los acontecimientos para que los hombres alcancemos nuestro bien definitivo, y esa ordenación tiene carácter de ley, de ordenación razonable que se comunica a los hombres. Se comunica parcialmente, porque en esta vida no alcanzamos a conocer todos sus detalles y las últimas razones por las que Dios ha dispuesto todo. Conocemos todo lo que necesitamos para comportarnos rectamente y alcanzar el bien al que hemos sido destinados.

La comunicación del designio divino a los hombres se ha realizado de modo gradual. Hay unos principios fundamentales y bastante evidentes, que Dios ha impreso en la inteligencia humana creada por Él, y que la constituyen radicalmente como inteligencia moral, capaz de ver el mundo y la vida desde la distinción entre el bien y el mal. A esta luz participada se la llama *ley moral natural*. Se dice por ello que la ley natural «está inscrita y grabada en el alma de todos y cada uno de los hombres porque es la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe pecar. Pero esta prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz y el intérprete de una razón más alta a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos»[5].

La ley moral natural es fundamental, porque sin ella no podríamos entender las distinciones morales y quedaríamos fuera del mundo moral, pero a la vez es insuficiente. Es insuficiente, en primer lugar, porque no nos comunica ni la capacidad ni los conocimientos necesarios para dirigirnos a la plenitud de la filiación divina a la que estamos llamados. Por ello ha sido completada por la revelación divina, primero en el Antiguo Testamento, y de modo definitivo a través de Cristo y de los Apóstoles, cuyas enseñanzas morales se recogen en el Nuevo Testamento.

---

[4] CONCILIO VATICANO II, *Decl. "Dignitatis humanae"*, 7-XII-1965, n. 3.
[5] LEÓN XIII, *Encíclica "Libertas praestantissimum"*, 20-VI-1988, citada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1954.

Es insuficiente, además, porque no tiene la concreción suficiente para regular la vida social, incluso en el plano meramente humano, y tampoco la vida cristiana en el ámbito de la Iglesia. Debe ser completada por las leyes políticas del Estado y, para la vida de los cristianos en la Iglesia, por las leyes eclesiásticas que integran el derecho canónico. Para ilustrar esta insuficiencia podemos considerar, por ejemplo, que el sentido moral común ve con claridad que un niño de tres años no tiene la madurez suficiente para vender un apartamento que recibió de su abuelo por vía de herencia. El mismo sentido común nos dice que una persona de 30 años, sana de mente, tiene la madurez necesaria para firmar un acto de compraventa de un apartamento. ¿Pero una persona de 15 años, o de 16, o de 19, tiene la madurez para realizar el acto de compraventa? Quizá en unos casos sí, y en otros no. ¿Habrá que proceder en cada caso a una pericia psicológica para determinar la madurez de una persona de las edades antes mencionadas? ¿Y la pericia de un psicólogo no podría ser impugnada por la de otro? Para remediar los problemas originados por la falta de concreción del sentido moral común, que todos poseemos, el Estado tiene que determinar mediante una ley cuándo se alcanza la mayoría de edad y cuáles son los requisitos para poder firmar un acta de compraventa válida. Problemas análogos se verifican en la vida de la Iglesia, que se resuelven por las leyes eclesiásticas.

La ley moral, tanto la ley natural como la ley divina contenida en la revelación, son ante todo la *ordenación razonable* del comportamiento humano y cristiano y la justa regulación de las actividades de los hombres en el ámbito civil y en el de la Iglesia. Esa ordenación es intrínseca a los hombres y a las cosas creadas, y está en la mente del Creador. A este carácter esencial se une la idea de mandamiento, que no por ser secundaria deja de ser importante. Las acciones contrarias a la ley moral, los pecados, son ante todo actos contrarios a nuestro propio bien, pero son también una ofensa a la autoridad divina[6]. Sería un error ver la ley moral como un simple mandato de una autoridad, pues la ley moral es esencialmente la ordenación del comportamiento radicada en nuestro bien, pero también sería un error no ver en ella el carácter de mandato divino.

Lo que acabamos de decir muestra que la idea de autonomía de la inteligencia y de la voluntad de matriz kantiana, que hemos mencionado antes[7], no es adecuada para entender las virtudes y la ley moral, porque en definitiva ve como heterónomo el "logos" divino, que en realidad está presente dentro del "logos" humano, y en ese sentido es inmanente a él.

---

[6] En este sentido se entiende lo que dice Tomás de Aquino: «no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien» (*Suma contra los Gentiles*, lib. III, cap. 122).
[7] Ver capítulo 1, apartado 6 y capítulo 3, apartado 3.

3. La ley moral natural

Vamos a detenernos en algunas cuestiones relativas a la ley moral natural.

Entendiéndola en su sentido ético más básico, la ley natural es la orientación fundamental hacia el bien inscrita en lo más profundo de nuestro ser, en virtud de la cual tenemos la capacidad de distinguir el bien del mal, y de orientar la propia vida, con libertad y responsabilidad propia, de modo congruente con el bien humano. Con estas palabras se quiere afirmar que la inteligencia humana tiene la capacidad de alcanzar la verdad moral, y que cuando esta capacidad se ejercita rectamente y se logra alcanzar la verdad, nuestra inteligencia participa de la Inteligencia divina, que es la medida intrínseca de toda inteligencia y de todo lo inteligible y, en el plano ético, de todo lo razonable. Como hemos dicho, en virtud de esa presencia participada, nuestra inteligencia moral tiene un verdadero poder normativo, y por eso se la llama ley.

A mi juicio es importante entender bien el significado de la razón práctica en la constitución de la ley natural. La ley natural no es una especie de código civil (el código civil es más bien un complemento necesario de la ley natural para la vida social). En realidad no es otra cosa que el hecho, incontestable, de que el hombre es un ser moral y que la inteligencia humana es, de suyo, también una inteligencia práctica, una razón moral, capaz de ordenar nuestra conducta en vista del bien humano. Con otras palabras, ley moral natural significa que la instancia moral nace inmediata y espontáneamente del interior del hombre, y encuentra en él una estructura que la alimenta y sostiene, sin la cual las exigencias éticas serían opresivas e incluso completamente ininteligibles.

La ley moral natural fundamentalmente está formada por los principios (las virtudes morales) que la razón práctica posee y conoce por sí misma, es decir, en virtud de su misma naturaleza. La ley natural es la ley de la razón práctica, la estructura fundamental del funcionamiento de la razón práctica, de todas sus evidencias y de todos sus razonamientos. Pero hay que añadir inmediatamente que la razón práctica se diferencia de la razón especulativa porque la razón práctica parte no de premisas especulativas, sino del deseo de unos fines, que la ponen en movimiento para buscar el modo justo de realizarlos. Por eso la razón práctica se mueve en el ámbito de las inclinaciones naturales, de las tendencias propias de la naturaleza humana (como son, por ejemplo, la sociabilidad, la creatividad y el trabajo, el conocimiento, el deseo de libertad, la tendencia sexual, el deseo de amar y de ser amado, la tendencia a la propia conservación y la seguridad, etc.).

La ley moral natural se llama “natural” porque tanto la razón que la formula como las tendencias o inclinaciones a las que la razón práctica hace referencia son partes esenciales de la naturaleza humana, es decir, se poseen porque pertenecen a lo que el hombre es, y no a una contingente decisión que un individuo o un poder político puede tomar o no. De aquí procede lo que suele llamarse “universalidad” de la ley moral natural. La universalidad de la ley natural no se debe concebir como si se tratase de una especie de

ley política válida para todos los pueblos de todos los tiempos. Significa simplemente que la razón de todos los hombres, considerada en sus aspectos más profundos y estructurales, es sustancialmente idéntica. La universalidad afirma la identidad sustancial de la razón práctica. Si la razón práctica no fuese unitaria en sus principios básicos, no sería posible el dialogo entre las diversas culturas, ni el reconocimiento universal de los derechos humanos, ni el derecho internacional. Esta universalidad coexiste con la diversidad de aplicaciones prácticas por parte de los diferentes pueblos a lo largo de la historia, diversidad que se hace más grande cuanto más lejos de los principios básicos están los problemas de que se trata.

La existencia de la ley moral natural es compatible con la existencia y difusión de percepciones morales erróneas. Se trata de una cuestión compleja, sobre la que aquí me limitaré a proponer dos consideraciones.

La primera es que la ley moral natural es "natural" de modo muy parecido a como es natural para el hombre el lenguaje oral y escrito: los animales irracionales nunca conseguirán hablar ni escribir, en cambio el hombre tiene la capacidad natural de hacerlo. Pero el ejercicio efectivo de esa capacidad requiere un largo período de aprendizaje. Y así como la calidad del lenguaje oral y escrito de cada uno depende de la calidad de su educación, y así puede haber analfabetos que no saben leer ni escribir, y otros que sin ser propiamente analfabetos tienen un dominio muy imperfecto del lenguaje, así también de la diversa educación moral y humana dependerá en buena parte el valor de los juicios morales que cada uno formula. Esto no constituye en realidad una objeción válida acerca de la existencia de la ley natural. Podría constituir una objeción la existencia de hombres completamente amorales, sin razón práctica, que no asumiesen, ante la propia vida o ante la de los demás, una actitud de valoración y de juicio; pero esto no sucede: por más que a veces se puedan encontrar hombres con comportamientos morales muy deformados, nunca son plenamente amorales. Del hecho que una capacidad natural pueda desarrollarse poco o ejercitarse de manera defectuosa, no es lícito concluir que tal capacidad no existe. Es verdad, en cambio, que el recto ejercicio de esa capacidad es una gran responsabilidad personal y colectiva.

La segunda consideración pertinente es que no todos los elementos de la ley natural tienen la misma evidencia inmediata. Considerada en su más íntima estructura, la ley natural está constituida por principios reguladores de la actitud (uso, posesión, deseo) de los diferentes bienes humanos (tiempo, dinero, salud, amistad, sexualidad, etc.), que son las virtudes. Pero colocándonos en el plano de la reflexión sobre la actividad reguladora de la razón práctica, muchas de las exigencias de las virtudes se pueden formular como preceptos, y por eso se puede hablar de los preceptos de la ley natural. No todos estos

preceptos tienen la misma evidencia. En este sentido, Santo Tomás distingue tres órdenes de preceptos[8]:

1) los principios primeros y comunes, que gozan de la máxima evidencia y que son aplicables a los diferentes ámbitos del obrar (la regla de oro, por ejemplo);

2) los preceptos secundarios muy cercanos a los preceptos de primer orden, que se refieren ya a ámbitos específicos del obrar (relaciones interpersonales, sexualidad, comercio, etc.), y que pueden ser alcanzados a partir de los de primer orden por medio de razonamientos sencillos y al alcance de todos. A este nivel está el Decálogo;

3) los preceptos secundarios más lejanos de los preceptos primeros, y que pueden ser conocidos a partir de los de segundo orden mediante razonamientos difíciles, que no están desde luego al alcance de todos. Santo Tomás dice que la generalidad de las personas llegan a conocer los preceptos de tercer orden mediante la enseñanza de los sabios[9]. En este tercer orden de preceptos me parece que está, por ejemplo, la absoluta indisolubilidad del matrimonio.

A mi modo de ver, buena parte de los fenómenos actuales que son objeto de debate y que causan no poco dolor ponen de manifiesto el oscurecimiento, en el nivel individual y social, de percepciones morales de notable importancia, pero que en su mayor parte pertenecen a lo que hemos llamado antes preceptos de tercer orden, aunque en algún caso el oscurecimiento está llegando por desgracia bastante más arriba.

No cabe duda de que las personas y los pueblos pueden equivocarse en el modo de proyectar su vida. La historia y la experiencia lo demuestran. Pero la historia también demuestra que las personas y los pueblos no pierden la capacidad de auto-corregirse, y de hecho han logrado corregir total o parcialmente errores importantes como son la esclavitud, la discriminación racial, la atribución a la mujer de un papel subordinado en la vida familiar y social, la concepción absolutista del poder político, etc. La ley natural es desde luego la norma según la cual todos, creyentes y no creyentes seremos juzgados, pero en el plano operativo se la debe ver no como un argumento de autoridad para condenar a otros, sino como un tesoro que está en nuestras manos y que comporta una tarea: contribuir mediante el diálogo y la acción inteligente para que la evolución de las personas y de los pueblos sea siempre un verdadero progreso.

En orden a esta contribución positiva conviene reflexionar sobre las causas del oscurecimiento de algunas cuestiones éticas que en el pasado parecían de una evidencia indiscutible. Se trata sin duda de causas complejas. Entre ellas tiene mucha importancia, a

---

[8] La terminología de Santo Tomás es algo oscilante. Véase *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; y II-II, q. 122, a. 1.

[9] Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 3.

mi juicio, un modo no exacto de concebir la relación entre las cuestiones éticas y las ético-políticas.

Siempre se ha sabido que la consecución de la madurez moral personal no es independiente de la comunicación y de la cultura, es decir, de la lógica inmanente y objetivada en el *ethos* del grupo social, un *ethos* que presupone compartir ciertos fines y ciertos modelos, y que se expresa en leyes, en costumbres, en historia, en la celebración de eventos y personajes que se adecúan a la identidad moral del grupo. Por este motivo se consideraba razonable reforzar mediante diversas formas de presión familiar, social y política, exigencias éticas de índole personal o social. En los diversos países, y a lo largo de la historia, muchas veces se logró un adecuado equilibrio entre la protección del *ethos* social y la libertad personal, pero en tantas otras ocasiones se han creado situaciones de hecho y de derecho no suficientemente respetuosas de la autonomía personal y de la distinción que existe y debe existir entre el ámbito público y el privado. La cuestión es difícil, y no podemos detenernos en ella. Lo cierto es que ciertas situaciones históricas hacen que hoy pueda ser creíble a los ojos de muchos la crítica dirigida a ciertas normas morales en nombre de la libertad y, sobre todo, que resulte aceptable para muchos conceder una hiper-protección legal a ciertos comportamientos por el simple hecho de que quizá en el pasado tuvieron que sufrir una censura que no siempre conseguía respetar de modo equilibrado el ámbito de la autonomía personal privada. El caso de las conductas homosexuales puede servir de ejemplo.

Repito que la cuestión es difícil. Me he ocupado de ella en otras publicaciones[10]. En todo caso, la herencia del pasado explica que quien se opone a los que con ligereza inadmisible sacrifican la verdad sobre el altar de la libertad, hayan de hacerlo con modalidades que ni siquiera den la impresión de que estarían dispuestos a sacrificar la libertad sobre el altar de la verdad, actitud esta última que tampoco sería aceptable, porque la libertad es un bien humano fundamental y forma parte sin duda del bien común. En todo caso, pienso que algunas consideraciones sobre la relación entre la ley natural, el derecho natural y la política pueden tener algún interés.

4. Derecho natural y política

Se llama "derecho natural" a un ámbito particular de la ley natural: el ámbito de la justicia. El derecho natural es por ello algo más restringido que la ley natural. Se refiere fundamentalmente a la relación entre personas, entre instituciones o entre personas e instituciones, y por eso está en la base del orden social.

---

[10] Cfr. A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, pp. 179-196; Id., *Introducción a la ética política*, Rialp, Madrid 2021.

El derecho natural no es un cuerpo de leyes distinto de lo que nosotros llamamos hoy "ordenamiento jurídico" o cuerpo de las leyes del Estado. Aristóteles lo entendía de otra manera. En el derecho y en las leyes políticas, dice en la Ética a Nicómaco[11], hay dos componentes: uno natural y otro legal. Es natural "lo que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no"; es legal "aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo"[12]. El derecho natural es una parte de lo que comúnmente llamamos derecho y ley, la parte que es naturalmente justa y por ello debe ser siempre así. Si consideramos, por ejemplo, la ley de tráfico española e inglesa, por la cual en España los automóviles van por la derecha de la carretera y en Inglaterra en cambio por la izquierda, se distingue en ella algo natural y algo convencional: es naturalmente justo y razonable que, dada la impenetrabilidad de la materia y mientras ésta dure, los coches que van y los que vienen no pueden ir por el mismo lado de la carretera; es convencional que los automóviles vayan por la derecha o por la izquierda. Se puede elegir lo que más guste, pero una vez que se llegue a una decisión, todos la han de aceptar. El respeto de la justicia natural asegura un primer ajuste de la vida social a la realidad del mundo y al bien de las personas y de los pueblos. Si alguien se empeña en organizar la vida social como si la tierra fuera cuadrada o como si los hombres se encontrasen a gusto a una temperatura ambiente de diez grados bajo cero, se estrellará y, si todos le seguimos, nos estrellaremos todos. El respeto de lo que es justo por naturaleza es parte esencial de una característica fundamental de toda ley: la racionalidad, el ser razonable.

Los que trabajan en el mundo de la justicia, y muy particularmente los gobernantes y los legisladores, suelen notar una cierta incomodidad ante el concepto de derecho natural, porque les parece que se puede convertir en una instancia a la que cada ciudadano puede apelar para desobedecer, por motivos de conciencia, a las leyes del Estado. El derecho natural se podría convertir en un instrumento desestabilizador en manos del arbitrio o de los intereses subjetivos, principio de desorden, enemigo de la certeza del derecho. Es una desazón semejante a la que suscita en los gobernantes la idea de objeción de conciencia y, en general, todo lo que podría justificar la desobediencia a las leyes.

No cabe duda de que puede haber algo de verdad en estos temores, y en ocasiones lo habrá. Pero si vamos derechamente al núcleo de la cuestión, habrá que reconocer con Karl Popper que la "sociedad abierta", democrática y laica, se fundamenta sobre el dualismo fundamental entre "datos de hecho" y "criterios de valor". Una cosa son los datos de hecho (leyes e instituciones concretas) y otra son los criterios éticos justos y verdaderos, que son independientes y superiores al proceso político que produce los datos de hecho. Los datos de hecho pueden conformarse a los criterios racionales de justicia, y

---

[11] Cfr. *Ética a Nicómaco*, V, 7: 1134 b 19 ss.

[12] *Ibid.*: 1134 b 19-22.

generalmente se conforman, pero pueden también no conformarse. Como añade Popper, querer negar dicho dualismo equivale a sostener la identificación del poder con el derecho; es, pura y simplemente, expresión de un talante totalitario[13]. El totalitarismo es un monismo, es poner todo en las mismas manos, identificar la fuente del poder político con la del valor moral y con la de la racionalidad. Es cierto que las instituciones políticas gozan de una autonomía política y jurídica, pero esto no comporta en modo alguno negar la trascendencia de los criterios de valor sobre los hechos y los acuerdos políticos. Quien negase esta dualidad, estaría a un paso de «convertir los hechos mismos —mayorías concretas, medidas legislativas, etc.— en valores políticos supremos y moralmente inapelables»[14].

No obstante lo dicho, el cuerpo legislativo es política y jurídicamente autónomo. Efectivamente, lo es y lo debe ser. Pero la autonomía del cuerpo legislativo no es el único principio de nuestro sistema social. La autonomía del cuerpo legislativo se encuadra en un largo proceso, que ha tenido lugar en la teoría política moderna, que se propuso como objetivo asegurar algunos elementos básicos del derecho natural, como son los derechos humanos y otras exigencias de la justicia, mediante un sistema de garantías jurídicas e institucionales.

Una de esas garantías es la división de poderes. El poder legislativo ha de ser autónomo también en su relación con el poder ejecutivo, para lo cual, sobre todo por lo que se refiere a los temas discutidos o éticamente sensibles, la disciplina de partido no puede sofocar el derecho de cada miembro del Parlamento a no aprobar con su voto lo que en conciencia considera que es un mal importante para el propio país: cada parlamentario suele pertenecer a un partido político, pero no es un robot. El poder judicial también debe ser autónomo en el ejercicio de su función de aplicar equitativamente las leyes, y ello exige independencia e imparcialidad tanto por parte de los magistrados que juzgan como por parte de los que instruyen y de los que acusan. Ni los unos ni los otros pueden ser vistos como funcionarios dependientes del poder ejecutivo (pues no serían autónomos) ni de los partidos políticos (pues entonces no serían imparciales).

Otro medio de protección de los derechos humanos y de otros contenidos del derecho natural es la Constitución. La Constitución de un país es, por definición, una limitación del poder de legislar, y por ello su interpretación no puede quedar sometida a los juegos de las mayorías y de los acuerdos políticos que determinan las opciones del legislador ordinario. Para que esto sea una realidad, el organismo encargado de controlar la constitucionalidad de las leyes ha de ser verdaderamente autónomo e imparcial, y su actividad tendrá como punto de referencia único y exclusivo los valores en que ha ido

---

[13] Sobre este punto, véase M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, pp. 127-131. En esas páginas el autor se refiere a la obra de Karl Popper, *The Open Society and its Ennemies*.

[14] M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 127.

cristalizando el constitucionalismo occidental. El nombramiento y la duración del mandato de los jueces constitucionales debe responder a procedimientos que sean y parezcan libres de cualquier sospecha. Un Estado sólo es verdaderamente constitucional cuando existe la garantía de que ciertas cosas no podrán ser hechas ni por un ciudadano, ni por una parte política ni siquiera por todos los ciudadanos juntos. Ejemplos de cosas que ninguno puede hacer podrían ser los siguientes: lesionar los derechos humanos, dejarlos sin tutela y vaciarlos de contenido en la práctica; limitar las libertades fundamentales si no es por una razón gravísima y por breve tiempo; sofocar el pluralismo en los diversos ámbitos de la vida social (enseñanza, información, política, religión, etc.); deformar las instituciones fundamentales del sistema político y del sistema social; extender la acción del aparato estatal a ámbitos que pertenecen a la autonomía privada de los ciudadanos o de las familias, intromisión que también puede revestir la forma de hiperprotección. Estas cuestiones, y otras que se podrían mencionar, son claras exigencias del derecho natural, que quieren asegurar en la vida social un orden que garantice la vida, la libertad y la justicia[15].

Los gobernantes podrían objetar que, si las cosas están así, se les escapa el poder de las manos y no pueden llevar a la práctica su programa electoral. Es verdad que en la política moderna el ejecutivo tiene el derecho de realizar el programa aprobado por los electores, pero tal derecho no es ilimitado. Tiene los límites institucionales que estamos mencionando, y desde luego no otorga la potestad de atropellar las garantías institucionales de la libertad y de la justicia.

Para cualquiera que conozca la historia de la tradición política moderna occidental es evidente que la libertad no es un valor abstracto. La libertad se defiende en cuanto que es la forma propiamente humana de la vida. Vivir como hombres es vivir libres. Inicialmente, la política europea moderna se propuso defender el valor de la vida. Por eso Norberto Bobbio quiso recordar, cuando en Italia se discutía acerca de la ley del aborto, «que el primer gran escritor político que formuló la tesis del contrato social, Thomas Hobbes, sostenía que el único derecho al cual los contrayentes no habían renunciado al entrar en sociedad era el derecho a la vida»[16]. Y en otra ocasión, pero en el mismo contexto, añadió: «Me asombra que los laicos dejen a los creyentes el privilegio y el honor de afirmar que no se debe matar»[17]. La advertencia de los límites que llevaba consigo el absolutismo de Hobbes, hizo entender a los escritores políticos posteriores que una vida sin libertad y sin justicia no es una vida humana, y así el ideario político occidental se fue organizando no sólo en torno al valor de la vida, sino también en torno a la libertad y a la justicia. Pero la libertad seguía siendo la forma más alta de la vida, la vida huma-

---

[15] Para un tratamiento más amplio, ver A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introducción a la ética política*, cit.

[16] Entrevista publicada en *La Stampa*, 15-V-1981.

[17] Entrevista publicada en el *Corriere della Sera*, 6-IV-1981.

na libre, por lo que resultaba inconcebible que la libertad pudiera alzarse contra la vida. Por eso la vida es en realidad el primer valor protegido por la tradición constitucional moderna de Occidente.

Existen otros valores sustanciales pertenecientes al derecho natural, sobre los que ahora no es posible detenerse. Aquí he querido dedicar más atención a las garantías estructurales y procedimentales del derecho natural, y lo he hecho deliberadamente por dos razones: para mostrar su valor ético, en cuanto que son garantías de la libertad y de la justicia, y porque ninguno tiene el monopolio de lo razonable. Las formas razonables de vida social son una conquista histórica de los pueblos que buscan sincera y colectivamente la verdad en un clima de diálogo, de respeto recíproco y de amor sincero a la libertad de los demás. Sin respeto convencido a las reglas y a las garantías de las que antes he hablado, sin voluntad de alcanzar síntesis políticas que asuman lo que tiene de verdad la posición de los adversarios, sin deseo de cultivar el lenguaje en cuanto instrumento de un pensamiento y de un diálogo capaz de matices y de convergencias, es muy difícil que lo razonable prevalezca como cauce por el que discurre el ejercicio del poder político. El derecho natural comporta que el ejercicio del poder y la dialéctica política se dejarán inspirar por una profunda confianza en el método del diálogo y en el poder de convicción de lo razonable.

5. La promulgación positiva de la ley natural en el Antiguo Testamento

Ya sabemos que la ley moral natural es insuficiente con relación a la totalidad del plan salvífico de Dios, que destina al hombre a la unión con Cristo mediante la fe, la esperanza y la caridad. La totalidad del plan divino fue objeto de una revelación divina gradual, a través de la cual se establece también la progresiva participación sobrenatural del hombre en la ley eterna, comúnmente llamada ley moral divino-positiva.

En la ley divina hay que distinguir la ley del Antiguo Testamento, que tiene un carácter provisional e imperfecto, pero es pedagógicamente muy importante, ya que confirma los aspectos más esenciales de la ley moral natural y promete y prepara la obra del Mesías.

En el Antiguo Testamento se suele distinguir la ética de la ley, contenida en el Pentateuco; la ética de los profetas, presente en los libros proféticos; y la ética sapiencial, que se encuentra en los libros sapienciales. No nos vamos a detener en su estudio[18].

[18] El lector interesado puede consultar E. Colom – A. Rodríguez Luño – A. Bellocq, *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, Roma 2024[3,] cap. VIII. Publicado en: https:// www. eticaepolitica.net/corsodimorale/TMF_3_Edicion.pdf

Un punto que merece atención es que en el Antiguo Testamento, especialmente en el Decálogo, ha tenido lugar la promulgación divino-positiva de los aspectos más fundamentales de la ley moral natural[19]. Los preceptos morales del Antiguo Testamento se refieren a las virtudes[20] y, por tanto, a la regulación de las acciones según su conformidad con la razón. Se trata, pues, de preceptos de la ley moral natural[21]. En este sentido es lógico preguntarse por qué ha sido necesario promulgar positivamente una ley que, en realidad, está inscrita en el corazón de los hombres [22].

Así lo explica, basándose en las enseñanzas del Concilio Vaticano I[23], la Enc. *Humani generis:* «Aunque la razón humana, absolutamente hablando, con sus fuerzas y su luz natural puede alcanzar efectivamente […] el conocimiento de una ley natural inscrita por el Creador en nuestras almas, sin embargo, la misma razón encuentra no pocas dificultades para usar eficazmente y con fruto esta capacidad natural. […] El espíritu humano, en efecto, en la búsqueda de estas verdades, se encuentra con dificultades por el influjo de los sentidos y de la imaginación y también a causa de las tendencias malsanas nacidas del pecado original. De esto se sigue que los hombres fácilmente se persuaden, en estos temas, que es falso o al menos dudoso lo que no querrían que fuese verdadero. Por estos motivos se debe decir que la "revelación" divina es moralmente necesaria para que aquellas verdades que en materia religiosa y moral no son por sí mismas inasequibles, puedan ser conocidas por todos con facilidad, con firme certeza y sin error alguno»[24]. La misma doctrina ha sido propuesta de nuevo por el *Catecismo de la Iglesia Católica*[25] y por la Enc. *Veritatis splendor*[26]. Tanto en el ámbito dogmático como en el ámbito moral, el objeto de la Revelación comprende también verdades que en sí mismas

---

[19] En algunos temas, como por ejemplo la indisolubilidad del matrimonio, la ley del Antiguo Testamento se adapta a la debilidad que el hombre tenía en aquel estado, y no expresa completamente las exigencias éticas de la ley moral natural. Esta será íntegramente restablecida por Cristo.

[20] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 99, a. 2.

[21] Cfr. *Ibid*., I-II, q. 100, a. 1.

[22] Santo Tomás en su respuesta consideró cuatro motivos. «Primero, porque muchos caían en pecado a causa de una costumbre contraria. Además, para muchos, la razón natural en la que se encuentran escritos [los preceptos de la ley natural] estaba oscurecida. Segundo, porque aunque algunos mantenían lúcida la razón, sin embargo les faltaba el amor por el bien; y, por consiguiente, debían ser inducidos al bien a través de una cierta coacción de la ley obligatoria. Tercero, a fin de que no fuese solamente la naturaleza la que inspirase las obras de la virtud, sino también el respeto de los mandamientos divinos. Cuarto, para que fuesen fácilmente recordados y meditados con frecuencia» *(Comentario a las Sentencias*, lib. III, d. 37, q. 1, a. 1).

[23] Cfr. CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cit., cap. 2: DS 3005.

[24] PÍO XII, Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3875-3876.

[25] Cfr. nn. 37-38 y 1960.

[26] Cfr. n. 36. Véase también COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009, n. 106.

son asequibles a la razón humana. Verdad revelada no es sinónimo de misterio o simplemente de verdad inaccesible al hombre. La verdad revelada puede también confirmar algunas verdades que, en principio, son accesibles a la razón. Si se entiende el carácter participativo del conocimiento humano respecto de la Inteligencia divina, al que nos hemos referido antes, no se puede entender por qué la existencia de una capacidad cognoscitiva natural debería excluir la posibilidad de la revelación divina de algunas importantes verdades.

En cualquier caso, la promulgación divina de la ley moral todavía no era suficiente para que el hombre viviera de acuerdo con el plan divino, como explica San Pablo al comienzo de la *Epístola a los Romanos*. La ley ordenaba la santidad, pero no transformaba al hombre desde dentro para que fuera capaz de cumplirla plenamente. La Nueva Alianza anunciada por los profetas tendría, pues, una importante dimensión moral, ya que Dios prometió dar al hombre un «corazón nuevo» y un «espíritu nuevo» para que por fin pudiera vivir según sus mandamientos[27].

6. La ley de Cristo

Lo anunciado en las profecías mesiánicas que acabamos de mencionar se cumple con la obra redentora de Cristo, que hace justos a los hombres con una justicia superior, que cambia su corazón por obra del Espíritu y los hace hijos de Dios[28]. San Pablo habla de «la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús»[29]. Se abre así el camino hacia la santidad cristiana como plenitud de la filiación divina.

La encíclica *Veritatis splendor* expone sintéticamente la doctrina cristiana sobre la ley de Cristo: «Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y volviendo a ofrecer en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente –en particular San Agustín[30]–, Santo Tomás afirma que *la Ley Nueva* es *la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*[31]. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida»[32].

Se distinguen, por tanto, dos elementos en la ley de Cristo. El primero y principal es la gracia del Espíritu Santo, que sana al hombre entero y eleva sus facultades operati-

---

[27] Cfr. *Ez* 36, 23-29.

[28] Cfr. *Rm* 8, 15-17; *Ga* 4, 4-7.

[29] *Rm* 8, 2.

[30] Cfr. San Agustín, *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 180-190; 200-201.

[31] Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.

[32] *Veritatis splendor*, n. 24. En la misma línea véase Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, nn. 101-112.

vas mediante las virtudes teologales y las virtudes morales infusas. La ley nueva es verdaderamente ley de gracia (*lex gratiae)*, no solo porque la gracia ayuda a observarla, sino también porque «el constitutivo esencial de la nueva ley está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe, que obra por el amor»[33]. Por esta razón, la ley nueva es fundamentalmente una ley interna, y no una ley escrita, porque el Espíritu Santo instruye interiormente a los fieles[34]. En segundo lugar, la ley nueva es también una ley escrita, que se encuentra en las enseñanzas del Señor (el Discurso de la montaña, las bienaventuranzas, etc.) y en la catequesis moral de los Apóstoles[35], que pueden resumirse en el doble mandamiento del amor[36]. Es una ley que enseña las cosas que disponen a la adquisición o recuperación de la gracia, y las actitudes y las obras a través de las cuales la gracia se expresa y crece. Santo Tomás habla sintéticamente de los sacramentos y de las virtudes[37].

Para entender en toda su profundidad el sentido de esta doctrina, se debe evitar un posible malentendido: las normas morales escritas no son secundarias en el sentido de menos importantes o en el sentido de no esenciales; la gracia del Espíritu Santo infusa en el corazón del creyente implica necesariamente "vivir según el Espíritu" y se expresa a través de los "frutos del Espíritu", a los cuales se oponen las "obras de la carne"[38]. Ya San Pablo advertía que la libertad cristiana no es ni puede ser "un pretexto para la carne", sino un estímulo para servir a todos en la caridad[39]. Las "obras de la carne" y la gracia y la caridad del Espíritu Santo se auto-excluyen en sentido absoluto. Como dijo Jesús al joven rico: «Si quieres entrar en la Vida, guarda los mandamientos»[40].

Por lo que se refiere a los contenidos y a la estructura de la regla moral, se trata, como ya hemos dicho, de las virtudes teologales y morales. Aquí se trataba de explicar en qué sentido la regla moral tiene también carácter de ley, y por qué la teología puede exponer las virtudes teologales y morales en el marco de una teología de ley.

---

[33] SANTO TOMÁS DE AQUINO*, Suma Teológica,* I-II, q. 108, a. 1.

[34] Cfr. *Jn* 14, 26; 16, 13-14; *Rm* 8, 4-5.14; *2 Tm* 1, 14; *1 Jn* 2, 20.27.

[35] Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 15 ss.

[36] Cfr. *Mt* 22, 40; *Lc* 10, 25-27; *Jn* 13, 34-35; 15, 12.17; *Hch* 4, 32; *Rm* 13, 8-10; *Veritatis splendor*, nn. 14, 17 y 20.

[37] «La nueva ley no debió determinar ningunas otras obras, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo» *(Suma Teológica*, I-II, q. 108, a. 2).

[38] Cfr. *Ga* 5, 16-26.

[39] Cfr. *Ga* 5, 13-14.

[40] *Mt* 19, 17.

7. PRUDENCIA, CONCIENCIA Y DISCERNIMIENTO

1. La realización práctica del seguimiento de Cristo

Como dijimos en el capítulo 2, la plenitud de bien a la que aspira el cristiano es el seguimiento y la unión con Cristo. El deseo y amor de esa plenitud es el punto de referencia fundamental de la inteligencia práctica, que asigna a cada bien y a cada actividad el lugar que le corresponde. Si pasamos al plano práctico surge el problema de cómo gobernar las tendencias y los bienes a que estas se dirigen para realizar la unión con Cristo día a día, en la multiplicidad de las circunstancias personales y sociales, en las situaciones que se presentan, tantas veces nuevas y frecuentemente imprevisibles, que obligan a realizar elecciones no siempre fáciles a causa de las pasiones y los sentimientos involucrados. A este respecto, es posible indicar algunas acciones que nunca deben llevarse a la práctica (las acciones intrínsecamente malas, siempre incompatibles con la vida en Cristo); pero no es posible determinar previamente todo lo que la persona debe elegir para realizar en cada caso concreto su unión con Cristo, tanto por la complejidad y variabilidad de los bienes que deben realizarse en las diferentes circunstancias, cuanto por la diversidad del específico equilibrio tendencial y caracterial de cada persona.

En definitiva, la concreción en términos operativos del concreto estilo de vida cristiana requiere que cada uno esté en condiciones de deliberar y juzgar correctamente acerca de las circunstancias, las personas, las cosas, los afectos, etc., para individuar y hacer las elecciones justas. Para asegurar la realización concreta de la excelencia moral no bastan las enseñanzas ni las reglas generales. Es necesaria una especial perfección en orden a las elecciones concretas y circunstanciadas.

Podemos ver la misma cuestión desde un punto de vista ligeramente distinto. Quien quiere vivir cristianamente aspira a tener ante la voluntad de Dios la misma disponibilidad que tuvo Cristo respecto a la voluntad de Dios Padre: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra»[1]. El cristiano quiere realizar en su vida lo que Dios quiere para él. La Teología distingue la voluntad divina de signo

[1] *Jn* 4, 33.

(o significada) y la voluntad de beneplácito[2]. La voluntad de signo es la voluntad divina que ya conocemos, porque se significa, por ejemplo, en los mandamientos del Decálogo, en las enseñanzas de Cristo contenidas en los evangelios o en preceptos morales de validez universal, que se refieren casi siempre a comportamientos que se han de evitar en cualquier circunstancia. La voluntad de beneplácito es en cambio lo que Dios quiere para cada uno en el ámbito no determinado por la voluntad de signo: el estado de vida (entregarse a Dios en el matrimonio o en el celibato para realizar una tarea apostólica, ser sacerdote o religioso, etc.), el tipo de actividad que se realizará, el modo en que se organizará la propia vida y se distribuirá el tiempo, etc., dejando claro que si bien Dios conoce lo que puede ser bueno o lo mejor para cada uno, nos concede un amplio margen de libertad para configurar nuestra vida, lo que no quiere decir que sea siempre indiferente, por ejemplo, elegir una profesión u otra. Lo que se quiere decir es que Dios nos deja elegir entre ser médico o abogado, aunque una profesión puede ser más adecuada que otra teniendo en cuenta el modo de ser de cada uno, y en ese sentido habría que reflexionar ante de tomar una decisión, pues aunque Dios no se oponga a que sigamos la profesión médica, esa actividad no ayudará a la plena realización de una persona que es aprensiva, que no soporta ver sufrir o morir a otros, etc., y la falta de ajuste entre las características personales y las exigencias de la actividad profesional puede tener una repercusión negativa también sobre la vida cristiana.

En este sentido, quien se pone en la óptica de cumplir la voluntad de Dios para él, además de respetar la voluntad de Dios significada, ha de valorar y discernir lo que Dios le pide en los ámbitos en que, por así decir, nos toca a nosotros descubrir lo que es mejor y elegirlo.

Dirigir el comportamiento, es decir, conocer y hacer lo que en cada caso es bueno, teniendo en cuenta todas las circunstancias, es la tarea de la función práctica de la inteligencia, que los filósofos llaman razón práctica, cuya función estriba más en dirigir que en conocer cómo son las cosas (esta última es la tarea de la función especulativa de la inteligencia). Existe un hábito moral, la prudencia, que perfecciona la función práctica de la inteligencia, haciéndola capaz de elegir siempre bien, esto es, de poner en el comportamiento el orden que lo hace acertado y bueno. Vamos a ver qué es y qué presupuestos tiene esta importante virtud.

2. La prudencia

En el lenguaje ordinario a veces se entiende por prudencia algo así como cautela, comedimiento, moderación, cuando no astucia o picardía. Propiamente es sin embargo una virtud moral de importancia fundamental, y así fue considerada ya desde Platón y Aristóteles. Es la virtud que perfecciona la función práctica de la inteligencia (razón prácti-

[2] Sobre esta distinción se pude ver Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 19, aa. 11-12.

ca) para que sepa discernir y realizar en cada circunstancia lo que es bueno. Se la llamaba "*recta ratio agibilium*", la recta razón de lo que se ha de hacer, la razón que juzga rectamente lo que conviene hacer y lo lleva a la práctica. Esto no comporta muchas veces elegir la mejor entre varias posibilidades de acción ya predefinidas, pues con frecuencia la prudencia tiene que inventar o descubrir la acción que realiza en cada caso lo que es bueno para la persona y, en nuestro caso, para el cristiano.

Contrariamente a lo que a veces se suele pensar, la prudencia no lleva a realizar siempre los mismos comportamientos, a repetir, sino a conocer lo que es bueno en cada ocasión y circunstancia, que muchas veces serán acciones diferentes. Como sucede con las demás virtudes morales, la prudencia es un hábito de la buena elección, el hábito de elegir lo que es bueno en cada caso, y no el de elegir siempre lo mismo[3]. Para realizar esta función, se requiere la conexión de la prudencia con las demás virtudes morales (justicia, fortaleza, templanza, etc.), y sobre todo con la caridad, forma de todas las virtudes, de forma que estén firmemente radicados en la persona los principios de la recta elección y que sean controlados los elementos que podrían obstaculizarla o impedir su realización.

Las virtudes morales, consideradas en su dimensión afectiva[4], tienen en primer lugar una actuación intencional, que consiste en orientar establemente la intención de las tendencias y de la voluntad hacia los fines virtuosos: buscar la unión con Dios (caridad), querer respetar los derechos de los demás (justicia), hacer lo que es bueno a pesar del esfuerzo o de los temores que comporte (fortaleza), moderar el impulso a lo placentero según una medida razonable (templanza), etc. El deseo de los bienes virtuosos es el principio que pone en marcha la actividad de la prudencia: solo quien desea firmemente respetar la justicia a la hora de resolver los problemas (por ejemplo, los ocasionados por una quiebra empresarial), comienza a deliberar para encontrar las líneas de acción que podrían respetar dentro de lo posible los derechos y el bien de todos los que están implicados (empleados y obreros, proveedores, accionistas, etc.). Si falta ese deseo firme, la prudencia no puede comenzar a buscar una solución conforme a la justicia. En este sentido dice Santo Tomás de Aquino que los fines virtuosos son los principios de la prudencia[5], de modo análogo a como los primeros principios especulativos son los presupuestos del razonamiento científico. Pero se ha de notar que el principio de la actividad prudencial no es el conocimiento de las fines virtuosos, sino el deseo de ellos propio del

---

[3] Aristóteles define por eso la virtud moral «un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente» (*Ética a Nicómaco*, II, 6: 1106 b 36 - 1107 a 2). Santo Tomás de Aquino adopta también esta definición. Puede verse un estudio monográfico de ella en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

[4] Recuérdese lo dicho en el capítulo 2, apartado 4.

[5] Cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco*, lib. X, lect. 12, n. 2114; *Suma Teológica*, I-II, q. 65, a. 1 ad 4.

hombre virtuoso, pues la razón solo es práctica en cuanto se sumerge en el dinamismo del deseo y de la voluntad. El solo conocimiento es razón teórica que no mueve a la acción. A la vez, como ya dijimos[6], el contenido de esos fines es el aspecto intelectual-normativo de las virtudes, que son los modos de regulación racional de las tendencias, de los sentimientos (pasiones) y de las acciones requeridos para alcanzar la plenitud de la vida humana y cristiana.

Las virtudes morales aseguran por tanto que la deliberación prudencial se inicia desde el punto de partida adecuado: el deseo de actuar con caridad, con justicia, fortaleza, templanza, etc. La deliberación proyecta las acciones que podrían resolver el problema de que se trate en cada caso en conformidad con lo exigido por la virtud, después se ha de juzgar cuál es la línea de acción más adecuada, y se ha de imperar y proyectar su realización. Sigue la elección y realización de la acción considerada idónea, que es la actuación electiva de las virtudes morales (justicia, fortaleza, templanza, etc.).

La verdad práctica alcanzada por la prudencia posee una naturaleza particular a causa de su dependencia de los fines virtuosos. De modo semejante a como la razón especulativa es recta en la medida en que se conforma a sus principios, la razón práctica es recta cuando se adecúa a los suyos, que son los fines virtuosos; por eso se dice que *la verdad práctica consiste en la conformidad de la razón al apetito recto, es decir, al deseo del fin virtuoso*[7]. En su comentario a la *Ética a Nicómaco,* Santo Tomás explica que la relación entre apetito recto y razón práctica es la relación entre virtudes morales y prudencia. Que la verdad práctica consista en la conformidad de la razón práctica con el apetito recto es lo mismo que afirmar la dependencia de la prudencia respecto a las virtudes morales y de la caridad. Esta dependencia parece introducir un círculo vicioso, ya que la prudencia presupone las virtudes morales y estas, a su vez, requieren la prudencia. El círculo se resuelve si se tienen en cuenta las dos actuaciones de las virtudes morales: «la rectitud del apetito respecto al fin [actuación intencional de la virtud] es la medida de la verdad de la razón práctica [prudencia], que se regula según su conformidad con el apetito recto. Esta verdad de la razón práctica es la medida de la rectitud del apetito sobre los medios [actuación electiva de las virtudes]. Según esto se dice apetito recto al que tiende a lo que indica la razón verdadera»[8]. En un sentido, las virtudes son la medida de la recta razón y, en otro, la prudencia es la medida del acto electivo de la virtud.

De lo dicho se desprende que la vida moral, también la vida moral cristiana, consiste en realizar fines valiosos (resolver con justicia, actuar con fortaleza en una situación difícil, etc.) y, en último término, encontrar el estilo de vida y las líneas de compor-

---

[6] Cfr. capítulo 2, apartado 4.
[7] Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 5 ad 3.
[8] *Comentario a la Ética a Nicómaco*, lib. VI, lect. 2, n. 1131. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

tamiento que hacen realidad concreta la vida como hijos de Dios en Cristo, con la ayuda suplementaria que los dones del Espíritu Santo dan a las virtudes que recibimos con la gracia santificante y a las que adquirimos con nuestro esfuerzo.

No me parece acertado describir la vida moral como una especie de dialéctica entre normas morales universales y su interpretación y aplicación a la situación concreta en que se encuentra la persona. El problema no está en la relación entre lo universal y lo singular, sino en la búsqueda, y muchas veces en la invención, de las líneas de comportamiento que componen el estilo de vida cristiano. Si hay algunos comportamientos que nunca son admisibles para un cristiano, ello no se debe a que existe una norma universal que los prohíbe, norma que quizá pudiera admitir otras interpretaciones o tener excepciones, sino a una incompatibilidad con la vida divina que se encuentra en el comportamiento singular mismo, incompatibilidad que fundamenta la posibilidad de formular una norma universal que lo excluye de la vida cristiana, siendo la norma, como ya dijimos[9], una realidad derivada. Aplicar a la razón práctica o a la conciencia moral los esquemas de la filosofías hermenéuticas post-hegelianas impedirá a mi juicio hacerse una idea exacta de lo que verdaderamente es la vida en Cristo y, más en general, de lo que es la vida moral humana[10].

3. La conciencia moral

De la conciencia moral se puede hablar en dos sentidos diferentes: conciencia habitual y conciencia actual. Nos referimos a la conciencia habitual cuando decimos, por ejemplo, que "en conciencia no puedo aprobar el modo en que el gobierno de tal o cual país está gestionando el problema de la inmigración". Se trata de la conciencia actual cuando una persona dice: "me equivoqué. Estoy muy arrepentido de lo que dije esta mañana a mi padre".

Por conciencia habitual se entiende el conjunto de convicciones éticas que tiene una persona determinada, en razón de las cuales, en el ejemplo antes propuesto, una persona no puede aprobar lo que un país está haciendo con los inmigrantes, aunque la persona que habla nada tiene que ver con ello y nada puede hacer para cambiarlo. La conciencia actual, en cambio, pronuncia un juicio moral acerca de la acción concreta que una persona ha realizado o va a realizar, y en esa óptica la conciencia aprueba o remuerde, insta a realizar una acción o a omitirla: manda o prohíbe. En las páginas que siguen nos referiremos principalmente a la conciencia actual[11].

[9] Cfr. capítulo 2, apartado 5.

[10] Sobre este punto particular nos permitimos enviar al lector a A. Rodríguez Luño, *La conciencia del penitente*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 9-21.

[11] Para un estudio más amplio de la conciencia moral puede verse E. Colom – A. Rodríguez Luño – A. Bellocq, *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, Roma 2024[3], cap. X. Publicado en: https:// www. eticaepolitica.net/corsodimorale/TMF_3_Edicion.pdf

En la razón práctica se distingue el ejercicio directo y el ejercicio reflejo, es decir, la reflexión de la inteligencia práctica sobre su propia actividad[12]. Es una distinción analítica muy fina entre dos dimensiones que en realidad están siempre unidas, porque una actividad racional no puede ser completamente inconsciente, pero que tiene la importancia de señalar la distinción entre lo que en la razón práctica es primario y lo que en ella es derivado, entre lo que es constitutivo y la ulterior reflexión sobre ello. Las virtudes morales y la prudencia son elementos de la actividad directa de la razón práctica. La conciencia actual se coloca, en cambio, en el ámbito de la actividad refleja de la razón práctica, que es el ámbito en el que los principios prácticos (las virtudes) se formulan en la forma de enunciados normativos. *La conciencia actual es un juicio sobre la acción concreta que se piensa realizar o ya realizada fundado sobre tales enunciados normativos reflejos*. La conexión del juicio de conciencia con las disposiciones actuales o habituales de los apetitos es menos estrecha que la de la prudencia, y en este sentido Santo Tomás afirma que la conciencia posee un carácter eminentemente, si no exclusivamente, cognoscitivo[13]. Por eso, a menudo experimentamos la "voz de la conciencia" como algo "objetivo", que a veces contrasta con nuestra inclinación afectiva o nuestra opinión "subjetiva" del momento, elementos que, en efecto, influyen y a veces determinan la elección, pero no la conciencia.

La actividad de la conciencia aspira a juzgar rectamente sobre la base del saber moral poseído; la prudencia, en cambio, «no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia»[14]. En otras palabras: el fin inmediato de la conciencia, en cuanto actividad reflexiva, es juzgar según verdad la acción propuesta; el fin de la prudencia, en cuanto actividad reguladora directa de la razón práctica, es encontrar, imperar y poner en acto la elección recta. Si esta no se realiza, falla la prudencia, pero no necesariamente existe un error de conciencia, pues es posible que el último juicio práctico que guía la elección se oponga a la conciencia, «como cuando el deseo de una acción deshonesta oscurece la razón hasta impedirle decidir su rechazo. Así, uno se equivoca en la elección, pero no en la conciencia, puesto que actúa precisamente contra la propia conciencia. Se dice que este actúa con mala conciencia porque el hecho no concuerda con la ciencia moral»[15]. Precisamente el mal moral se consuma cuando el juicio de elección no concuerda con el juicio de conciencia.

---

[12] Cayetano, en su comentario a la Suma Teológica, habla de "*ratio practica in actu exercito*" y "*ratio practica in actu signato*". Véase CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII. El comentario de Cayetano está publicado en la edición leonina de la *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891.

[13] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4 ad 2; *Cuestión disputada acerca de la verdad*, q. 17, a. 1 ad 4.

[14] IDEM, *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 1 ad 3.

[15] IDEM, *Cuestión disputada acerca de la verdad,* q. 17, a. 1 ad 4.

No es infrecuente confundir el juicio de conciencia con lo que es propiamente un juicio de elección, una decisión. Es necesario aclarar este malentendido, pues tal identificación impediría explicar la actuación contraria a la propia conciencia moral. Quien hace algo que su conciencia moral juzga como malo, lo hace porque el juicio práctico que guía la elección considera que, a fin de cuentas, le conviene hacerlo. Se trata de dos juicios diferentes, que a veces pueden dictaminar en sentido contrario, como la experiencia enseña sobradamente.

En orden a la distinción entre conciencia y prudencia conviene considerar, en segundo lugar, la insistencia de muchos autores en decir que *la conciencia moral es un acto y no un hábito*, tesis que no se puede entender, si no queremos caer en la banalidad, como la diferencia entre un hábito y su acto propio: significa más bien que la conciencia moral no es el acto propio y específico de un solo hábito, sino una valoración de la razón práctica que se realiza a diversos niveles y sobre el que influyen diferentes hábitos[16]. Esa valoración moral se efectúa además en diversos momentos: antes de actuar, después de la acción, pero también antes de la intención y del consentimiento voluntario, pues previamente al acto de la voluntad (sea este deseo, intención, consentimiento o elección) la razón capta su bondad o malicia; es decir, capta que no se debe actuar o que no se debería haber actuado de tal modo, pero también que no es lícito desear tal fin ni deliberar los medios para conseguirlo, etc. La conciencia es, por tanto, un fenómeno más amplio que la prudencia; pero, en lo que se refiere a la selección y a la actuación de la elección concreta, la prudencia se extiende a más cosas y desempeña más funciones que la conciencia: esta última juzga únicamente la moralidad del proyecto operativo; la prudencia, en cambio, delibera, juzga, escoge e impera, ayudada por las otras virtudes y sirviéndose también de los juicios de la conciencia moral.

En el plano reflexivo la conciencia es la norma próxima de la moralidad, de modo que quien obra contra su conciencia comete una culpa moral. Ese carácter de norma próxima le compete a la conciencia no porque sea la norma suprema, sino por su carácter último e ineludible: si después de reflexionar atentamente, teniendo en cuenta todo lo que sabe en general y las circunstancias concretas del caso, la persona estima con certeza subjetiva que tal comportamiento es bueno y obligatorio, debe seguir ese juicio, porque no disponemos de una conciencia de la conciencia, ni de una conciencia de la conciencia de la conciencia, porque de ser así la reflexión se prolongaría hasta el infinito, y nunca se pasaría a la acción.

Precisamente porque, aun siendo la norma próxima y en cierto sentido última, la conciencia no es norma suprema, la conciencia se puede equivocar, y todos tenemos experiencia de que tantas veces se equivoca: juzga como bueno algo que es malo, o viceversa. La conciencia que juzga con certeza, sin dudas, se ha de seguir siempre, por eso

---

[16] Cfr. *Ibid.*, q. 17, a. 1; *Suma Teológica* I, q. 79, a. 13 ad 3.

el que obra de acuerdo a una conciencia cierta pero errónea (conciencia invenciblemente errónea) no comete subjetiva y formalmente una culpa moral, aunque el error subsiste, se hace algo que es malo y que va a hacer mal a quien obra o a quienes quedan perjudicados por ese comportamiento. Habría culpa moral por parte de quien sigue a una conciencia errónea si la ignorancia o el error del que procede el juicio erróneo es directamente o indirectamente voluntario, es decir, directamente o indirectamente querido (conciencia venciblemente errónea). Se quiere directamente la ignorancia o el error cuando la persona no quiere reflexionar seriamente sobre lo que va a hacer porque, por una razón o por otra, está ya decidida a hacerlo y no tiene ningún interés en conocer la moralidad de ese comportamiento, que en todo caso va a hacer. La ignorancia o el error es indirectamente voluntario si es fruto de una negligencia habitual en la tarea de formar la conciencia.

La dignidad y el poder obligatorio de la conciencia invenciblemente errónea derivan de la verdad: de la verdad conocida por el hombre o bien de lo que subjetivamente e inculpablemente se considera verdadero[17]. Sin embargo, el error subjetivo inculpable, aunque no sea formalmente imputable, no puede ser equiparado a la verdad; tal error no «deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien. Además, el bien no reconocido no contribuye al crecimiento moral de la persona que lo realiza»[18].

Esta última consideración permite entender la importancia del empeño por formar bien la propia conciencia, mediante el estudio y la reflexión, la oración, la consulta a personas expertas y prudentes, el interés por adquirir modos de vida virtuosos. La formación no se refiere solo a los contenidos, es decir, a las ideas acerca de la bondad o malicia de los diferentes tipos de comportamiento, sino también a entender cuál es el valor y la función propia de la conciencia.

La conciencia debería ayudarnos a proyectar un estilo de vida que nos lleve a la unión con Cristo, al que el cristiano ama, a hacer el bien a los demás y a contribuir en la medida de lo posible al bien común de la sociedad en que vivimos y al bien de la comunidad cristiana a la que pertenecemos. Si a causa de planteamientos erróneos fracasamos, el pensar que se el fracaso se ha producido en "buena fe", es una consolación muy pequeña, que no nos libra de la amargura de haber malgastado nuestro tiempo y nuestra vida.

Por otra parte, no se comprendería que la apelación a la conciencia se utilice para bloquear el estudio, la reflexión y el diálogo constructivo. Si cuando varias personas reflexionan acerca de la conveniencia de una decisión, una de ellas dice "mi conciencia me dice otra cosa" y se va, interrumpiendo la reflexión común, se está abusando de la conciencia, al menos eso es lo que sucede muchas veces. Si en conciencia se tiene otro

---

[17] Cfr. SAN JUAN PABLO II, *Enc. "Veritatis splendor",* n. 63.
[18] *Ibídem*.

modo de ver un problema, ese juicio de conciencia está motivado, o debería estar motivado, por razones serias, que se deberían exponer, con la disponibilidad a profundizar en ellas y a cambiar de opinión si las evidencias mostradas por otros así lo sugiriesen. La conciencia no es un reducto amurallado para impedir que entre la luz. La conciencia seria tiene sus razones, que pueden ser examinadas y profundizadas, pues la experiencia nos enseña a todos que muchas veces nuestros juicios de conciencia se han demostrado equivocados. Esto no impide que la conciencia ajena ha de ser respetada y que nunca deba ser objeto de violencia física o moral por parte de nadie.

Cabe señalar por último que el modo de concebir el papel de la conciencia moral depende en buena parte de la modalidad con la que se realice la reflexión sobre la vida moral, tema que tratamos en el apartado 2 del capítulo 1. En las éticas elaboradas desde el punto de vista de la tercera persona, planteamiento que a mi juicio habría que superar, y que está centrado en la relación entre la norma moral y la libertad de la persona en su situación concreta, la conciencia adquiere un papel fundamental de mediación entre esos dos ámbitos. Por emplear una imagen gráfica, la vida moral aparece como un círculo dividido en dos partes por una línea que atraviesa el círculo. De una parte está la parte de la vida sujeta a normas morales, de otra la parte que queda al arbitrio de la libertad. La libertad empieza donde acaba la norma y la norma termina donde empieza la libertad, como si las exigencias morales fueran del todo extrínsecas al dinamismo interno de la libertad. Se origina una tensión porque las normas quieran ampliar el sector que se les ha asignado, desplazando la línea divisoria hacia el otro lado, y la libertad por su parte también quiere ampliar su ámbito, desplazando la línea divisoria hacia el lado opuesto. La conciencia queda en medio, oscilando entre la aplicación rígida de la norma o su interpretación creativa. En todo caso la conciencia cumple una función hermenéutica, de fusión de dos horizontes (el de la norma y el de la libertad) que se presentan como exteriores el uno al otro. Del dinamismo de la caridad que quiere plasmar un estilo de vida propio de un hijo de Dios en Cristo, tanto en el sector cubierto por normas como en el que está reservado a la libertad, no queda ni rastro. Se trata a mi juicio de un modelo que no se adecúa a lo que es la vida moral en general y la vida cristiana en particular, y que por eso se debería abandonar[19].

4. El discernimiento

La idea de discernimiento está presente desde hace siglos en la tradición patrística y teológica. Se habla de discernimiento en diversos sentidos[20]: *discernimiento moral* (pru-

[19] He tratado con mayor amplitud este punto en A. Rodríguez Luño, *Superamento del soggetto come coscienza de etica delle virtù*, en V. Paglia (ed.), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, pp. 157-163.

[20] Puede verse el completo estudio de M. Panero, *Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano*, «Salesianum» 85/1 (2023) 43-

dencial); *discernimiento espiritual*, que subraya el hecho de que el discernimiento se realiza bajo la acción del Espíritu Santo; *discernimiento de espíritus* (*discretio spirituum*), presente en la tradición monástica y patrística (Casiano, Ricardo de San Víctor), que Santo Tomás hará confluir en la prudencia, y que resurgirá en la tradición ignaciana; *discernimiento de la voluntad de Dios; discernimiento sobre la vocación y el estado de vida; discernimiento del signo de los tiempos; discernimiento pastoral*, referido principalmente a la acción de los Pastores y secundariamente de la comunidad de los fieles.

Desde el punto de vista de la teología moral, hoy se advierten dos tendencias. Unos entienden por discernimiento el proceso global por el que la persona toma una decisión, y del que la prudencia y la conciencia serían momentos integrantes particulares. Otros, siguiendo el planteamiento de Santo Tomás, entienden el discernimiento como uno de los actos de la virtud de la prudencia: sobre todo la deliberación (*consilium*) y el juicio. La primera posición se propone generalmente en un planteamiento que asigna a la conciencia un papel central. La segunda posición es coherente con la visión tomista de la racionalidad moral y de la teoría de la acción, que presupone la necesaria conexión de la prudencia con las demás virtudes teologales y morales: sin virtud moral y sin caridad no hay prudencia ni recto discernimiento cristiano.

El discernimiento está muy presente en el magisterio del Papa Francisco. No es fácil expresar con precisión cómo lo entiende, porque ha hablado de él en diversas ocasiones y en diversos contextos. Me parece que en términos generales emplea ese concepto con el deseo de enseñar cómo debe ser la aproximación pastoral y caritativa a los problemas morales de las personas concretas. Si es verdad que las exigencias morales generales conservan todo su valor, resulta aun más importante aplicarlas con prudencia y caridad, distinguiendo (discerniendo) las diferentes situaciones subjetivas, teniendo en cuenta todas las circunstancias, especialmente las que puedan comportan una disminución da la imputabilidad moral, evitando interpretar la innegable validez de las normas como algo que justifica abandonar a las personas que se encuentran en situaciones difíciles: hay que escucharlas, acompañarlas, ofrecerles toda la ayuda que sea posible en cada caso, y evitar que se sientan expulsadas de la Iglesia.

En el discernimiento se hace presente el deseo propio del cristiano de entender cuál es la voluntad de Dios para él, con el ánimo de dedicar la vida a cumplirla, como hizo Cristo. La búsqueda sincera de la voluntad de Dios tiene su punto de partida en la voluntad de Dios ya conocida (la voluntad de signo o voluntad significada: preceptos divinos, etc., a la que nos referimos, según Santo Tomás, al decir en el Padrenuestro: *Fiat voluntas tua*), para llegar a conocer los designios de Dios no significados para cada uno (voluntad de beneplácito). Por eso dice San Ignacio de Loyola acerca del discernimiento que «es necesario que todas las cosas de las que queremos hacer elección sean indiferentes o buenas en sí, y que estén dentro de lo aprobado por la santa madre Iglesia jerár-

89.

quica, y no malas ni contrarias a su espíritu»[21]. La mediación eclesial, correspondiente al carácter sacramental de la economía salvífica, forma parte de la voluntad divina significada. La búsqueda en lo íntimo de la conciencia está mediada por la Iglesia, y no al contrario, es decir, la enseñanza moral y religiosa de la Iglesia no está mediada por una operación hermenéutica de la conciencia de cada uno, aunque corresponde a la conciencia entender su significado para las situaciones concretas.

En el plano concreto pueden surgir tensiones que requieren un esfuerzo por entender cuál es la voluntad de Dios, teniendo en cuenta la situación en la que cada uno se encuentra, y que quizá no es posible cambiar inmediatamente. Puede suceder que no se haya entendido bien el sentido y alcance de los preceptos divinos, tanto por parte de un pastor como por parte de un fiel, o puede ser que la conciencia tenga una formación defectuosa. Es posible también que una doctrina eclesial pueda o deba ser objeto de profundización homogénea, que afectará a las aplicaciones históricas concretas, pero no a la doctrina definida ni a los principios perennes[22].

En todo caso, es importante la insistencia del Papa Francisco en la caridad y en la misericordia pastoral. La caridad, la misericordia y la acogida cordial pueden hacer visible a Dios en un mundo que parece ignorarlo. La caridad pastoral renueva nuestra inteligencia y amplía sus horizontes[23], y su ejercicio no es separable de la prudencia y de las virtudes morales infusas[24]. La caridad integra el orden creacional de nuestro ser y las exigencias de nuestra vida en Cristo. Especifica las acciones con la mediación de la prudencia y de las demás virtudes morales, adquiridas e infusas.

En síntesis: desde el punto de vista de la sistemática de la teología moral me parece preferible entender el discernimiento moral como el momento deliberativo y judicativo de la prudencia, en conexión con las demás virtudes teologales y morales. Si, adoptando una sistemática diferente, se entiende el discernimiento como el proceso global del conocimiento ético, se podría decir que el discernimiento cristiano es el fruto de un proceso complejo, en el que la prudencia y la caridad tienen un papel central, y que implica el conjunto de las cualidades morales de la persona y la actuación de los dones del Espíritu Santo, con el que la persona colabora activamente.

---

[21] SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n. 170.
[22] Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-XII-2005.
[23] Cfr. *Rm* 12, 2.
[24] Cfr. *Santo Tomás de Aquino*, *Suma Teológica*, I-II, q. 65, a. 2-3.

8. EL PECADO Y LA CONVERSIÓN

1. ¿QUÉ ES EL PECADO?

En su significado más inmediato el pecado es una acción moralmente mala. Pero en realidad la consideración teológica muestra que el pecado no es solo eso. El pecado es también y sobre todo la respuesta negativa del hombre al don y a la llamada del amor de Dios a la plenitud de la filiación divina. Por el pecado el amor de Dios no es correspondido, es traicionado y ofendido. El pecado es, en definitiva, el no del hijo humano al Padre divino[1].

En el Antiguo Testamento el pecado se comprende a partir del libre y gratuito designio salvífico de Dios[2]. El hombre ha sido constituido inicialmente en un estado de justicia y amistad divina, del que los primeros padres se han autoexcluido por el primer pecado. La predicación de Jesús, como la presentan los evangelios sinópticos, pone de relieve que el pecado comporta el alejamiento de Dios y el deseo de encontrar la propia felicidad en otro lugar, aunque, de hecho, conduce a la más abyecta desventura. El Señor subraya así la naturaleza interior del pecado, superando el formalismo exterior de buena parte de sus contemporáneos.

Es característico de San Pablo es el uso del término pecado (*hamartía*) en singular, como poder personificado que actúa en el hombre y por medio de él[3]. La malicia de los hombres ha hecho que el pecado posea una dimensión universal y reine en todo el mundo; sin embargo, eso no excusa el pecado de las personas singulares[4]. A la luz de la obra redentora, el pecado representa la no-acogida de Cristo, la no-fe en Él[5]. Esto no significa que exista un solo pecado: San Pablo afirma explícitamente lo contrario cuando ofrece diversas listas de vicios que excluyen al hombre del reino de Dios. Lo que quiere decir es que la realidad más profunda del pecado, de cualquier pecado, consiste

---

[1] No vamos a tratar aquí todo lo que la teología dice acerca del pecado, sino solo lo que nos parece más esencial teniendo en cuenta el plan y el propósito de este libro. Puede verse un tratamiento completo en el capítulo XI del libro ya citado *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, en el que se inspiran estas páginas.
[2] Cfr. *Gn* 3,1-13
[3] Vid., por ejemplo, *Rm* 5, 12.21; 6, 16-17; 7, 9 ss.
[4] Cfr. *Rm* 2, 9; 3, 9-10; 11, 32.
[5] Cfr. *Ga* 2, 15-16; *2 Ts* 1, 8-10; 2, 12; *1 Tm* 1, 15-16; *2 Tm* 3, 8-10.15.

en el alejamiento de Cristo para seguir las obras de la carne. Quien peca vuelve a crucificar al Señor[6]. En definitiva, para San Pablo el pecado es alejamiento del Dios misericordioso, que en Cristo nos ha venido y nos viene al encuentro.

Es también característico de San Juan el uso del término pecado en singular. Existe un pecado por antonomasia: el rechazo de acoger a Cristo como luz, como verdad, etc.[7]. Dios ha enviado el Hijo no para juzgar al mundo, sino para salvarlo: Jesús es el buen pastor que ofrece la vida por las ovejas, que acoge los pecadores y los perdona, pero les pide que no pequen más, que rechacen las obras malvadas, que crean en el Hijo y que caminen en la verdad. Por eso la falta de reconocimiento de Cristo como Salvador, la incredulidad, se presenta como el pecado del cual el Espíritu convencerá al mundo; Jesús advierte continuamente contra este peligro[8]. La *I Carta de Juan* muestra que el pecado se opone al amor: resalta la alternativa entre ser generado por Dios, y por tanto libre de pecado, y la posibilidad y realidad de caer en pecado; cuando este se reconoce, Cristo –que es fiel y justo– lo perdona[9].

Es tradicional en la teología la definición agustiniana de pecado: «acto, palabra o deseo contrario a la ley eterna»[10]. En esta definición se muestran los dos aspectos de la acción pecaminosa. El primero es que el pecado es un acto humano; es decir, un acto libre, realizado, por tanto, con suficiente advertencia y consentimiento: todo lo que disminuye la libertad disminuye también la razón de pecado. El segundo consiste en que ese acto es contrario a la ley de Dios: a la ordenación divina del comportamiento de los hombres para que estos puedan realizar y alcanzar su bien. Si consideramos que el eterno designio salvífico de Dios mira a la santidad de los hombres, que ha de ser alcanzada a través de la práctica de las virtudes teologales y morales, podemos también definir el pecado como acto contrario a las virtudes éticas humanas y cristianas, que rompe la comunión del hombre con Dios en Cristo y, consiguientemente, impide llegar a la plenitud definitiva de la filiación divina. San Agustín, en la definición que acabamos de mencionar, pone el pecado en relación a la ley eterna de Dios, que es la primera y suprema regla moral, por dos razones: a) porque esta es el fundamento último de todas las otras y, por tanto, virtualmente las contiene todas; b) para poner en evidencia que, al transgredir cualquier verdadera exigencia moral, el hombre se pone en una relación negativa con Dios.

Al menos a partir de San Agustín es tradicional distinguir en el pecado dos elementos, uno formal y otro cuasi material. El elemento que formalmente constituye el pecado como tal es la *aversio a Deo,* la ruptura de la orientación de la voluntad hacia

---

[6] Cfr. *Hb* 6, 6.
[7] Cfr. *Jn* 1, 5.10-11; 5, 9 ss; 6, 41 ss; 9, 13 ss; *1 Jn* 2, 22-23; 4, 2-3; 5, 10-12.
[8] Cfr. *Jn* 3, 18-19; 15, 22-24; 16, 8-9.
[9] Cfr. *1 Jn* 1, 9.
[10] SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 22, 27: CSEL 25, 621.

Dios. El elemento cuasi material del pecado es la *conversio ad creaturas*[11], dirigirse a los bienes de modo desordenado, es decir, deseándolos o usándolos de modo diferente u opuesto al modo en que esos bienes forman parte del estilo de vida cristiano. La palabra latina "*aversio*" significa separación, alejamiento, y no necesariamente odio o aversión. Conviene recordarlo porque, si bien el pecado grave implica una *aversio a Deo*, no todo pecado grave comporta en el sujeto que lo comete una explícita aversión a Dios. No se peca por ganas de oponerse al bien ni, normalmente, para conculcar la ley divina; se hace por el deseo de un bien finito, pero desordenado según la regla de la virtud (justicia, templanza, etc.).

Desde el punto de vista teológico, de acuerdo con la doctrina bíblica y cristiana sobre el pecado, su raíz se encuentra en dudar de Dios, pensando que su ordenación no responde a nuestro verdadero bien. En la base de todo pecado se evidencia la desconfianza en Dios, que lleva al hombre a buscar la propia satisfacción en el uso desordenado de los bienes terrenos. En el mismo momento en que usan los bienes de forma incompatible con la vida en Cristo (en forma incompatible con las virtudes), la orientación de la voluntad hacia la vida en Cristo como bien global humano desaparece.

Al analizar de la ley de Cristo en el capítulo 6 vimos que esta ley es esencialmente la gracia del Espíritu Santo, que otorga los nuevos principios (las virtudes infusas) que asumen, finalizan, elevan y se unen a los principios naturales de la razón humana, dando lugar a una nueva ley interior al hombre, acompañada también por las enseñanzas morales del Nuevo Testamento. El Espíritu Santo presente en el cristiano imprime en su alma un real dinamismo interior hacia las obras virtuosas, por eso no es objetivamente posible realizar una acción pecaminosa (contraria a las virtudes teologales o morales) sin resistir y oponerse realmente al dinamismo divino (gracia) presente en nuestro corazón que, en sus contenidos, nos resulta conocido sea por las inspiraciones interiores del Espíritu Santo, sea al menos por las enseñanzas morales de la Sagrada Escritura.

Probablemente el lector se preguntará: ¿Qué sucede con los no creyentes, o bien con los creyentes que por falta de formación moral y religiosa no son conscientes, o lo son en un grado muy bajo, de lo que acabamos de decir? ¿No sería posible para ellos una culpa que, aun siendo un verdadero error ético, no sea subjetivamente un pecado, esto es, una ofensa a Dios? La respuesta parte del hecho de que la acción libre se proyecta siempre en el horizonte del bien completo de la persona humana, que consiste objetivamente en la vida en Dios. Este hecho objetivo tiene manifestaciones fenomenológicas en la experiencia moral común, incluso en la de quienes disponen de un conocimiento moral mínimo. Las exigencias morales se presentan, en efecto, con un carácter absoluto e incondicional, dimensión que en sentido propio solo se puede aplicar a Dios; por tanto, presentan un "carácter divino", que quizá no se vea como divino, pero

[11] Cfr. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 18: CCL 44, 45; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 118, a. 5 y III, q. 86, a. 4.

ciertamente se considera como absoluto. Mediante este carácter absoluto e incondicional de las exigencias éticas, Dios está presente de algún modo en todo acto humano (presencia que no equivale siempre a un conocimiento claro y explícito por parte del hombre); así pues, quien lesiona una exigencia moral es, en cierto sentido, consciente, según grados diferentes, de lesionar un orden que no es meramente inmanente, precisamente porque se presenta como algo absoluto e incondicional. Un hombre que sabe que viola una exigencia grave, puede no ser explícitamente consciente de que se aleja de Dios, pero sabe que lesiona algo absoluto o muy importante presente en él: actuando así se pone en una relación negativa con el Absoluto, es decir, con Dios. Para el hombre culpable, la separación de Dios nunca podrá ser una sorpresa completamente inesperada.

Aunque la acción humana es una realidad finita, el bien o mal moral que conlleva tiene un carácter absoluto e incondicional, ya que el valor del acto humano se fundamenta en su participación e imitación del bien absoluto (Dios), es decir, en su participación del querer santo con el cual Dios afirma el bien infinito que es Él en sí mismo y libremente quiere también el bien del hombre. La Sagrada Escritura confirma esta dimensión trascendente del bien moral: «Santificáos y sed santos, porque yo soy santo»[12], y se encuentra, además, en la base de la ley natural, que presupone que la percepción moral de la razón humana es una participación propia del hombre en la Sabiduría divina. Esto explica que el voluntario alejamiento del bien moral sea siempre alejamiento de Dios, realidad profunda que puede ser plenamente reconocida solo mediante la reflexión filosófica y teológica, pero de la cual se encuentran suficientes vestigios en la experiencia moral, si bien estos no comportan siempre un conocimiento claro y explícito de Dios, como acabamos de decir.

2. Pecado grave y pecado leve

La Sagrada Escritura, la tradición de la Iglesia y la misma razón humana atestiguan la diversidad de los pecados. Aquí vamos a exponer la distinción más importante: la que existe entre el pecado grave o mortal y el pecado leve o venial.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice sintéticamente que «la distinción entre pecado mortal y venial, perceptible ya en la Escritura (cfr. *1 Jn* 5, 16-17), se ha impuesto en la tradición de la Iglesia. La experiencia de los hombres la corrobora»[13]. La diferencia entre ambas clases de pecado es muy grande, hasta el punto que se puede decir que el término "pecado" se usa en sentido análogo. Entre el pecado mortal y el venial existe una cierta semejanza, pero al mismo tiempo una enorme diferencia, precisamente en lo que se refiere a la misma razón de pecado: no se trata solo de una mayor o menor

[12] *Lv* 11, 44. Cfr. *Lv* 19, 2; 20, 7; *Mt* 5, 48; *1 P* 1, 14-16.
[13] *Catecismo*, n. 1854. Cfr. San Juan Pablo II, *Enc. "Veritatis splendor"*, nn. 69-70.

gravedad, de una diferencia de grado, sino que son pecados de manera esencialmente diversa.

La razón de pecado se encuentra plenamente solo en el pecado mortal y, de manera imperfecta, en el venial, pues el pecado mortal es del todo incompatible con la gracia y la caridad, y, por tanto, implica la separación de Dios, mientras que el pecado venial no es incompatible con la caridad, aunque la debilite. El pecado grave se llama mortal porque hace perder la vida divina en el alma, y el venial solo la menoscaba y hace difícil el ejercicio de las virtudes infusas; como consecuencia, solo el pecado mortal cierra la entrada en el reino de los Cielos. El hombre, «mediante un acto consciente y libre de su voluntad, puede […] caminar en el sentido opuesto al que Dios quiere y alejarse así de Él (*aversio a Deo*), rechazando la comunión de amor con Él, separándose del principio de vida que es Él, y eligiendo, por lo tanto, la muerte. Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos pecado mortal al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*)»[14].

Para que un pecado sea grave se requieren tres condiciones: materia grave, advertencia plena y perfecto consentimiento; esto constituye una enseñanza constante del magisterio de la Iglesia[15]. Tanto en la teología moral como en la práctica pastoral, son bien conocidos los casos en los que un acto grave, por su materia, no constituye un pecado mortal por razón del conocimiento no pleno o del consentimiento no deliberado de quien lo comete». La materia de una acción pecaminosa es grave cuando el objeto del acto moral es de por sí incompatible con la caridad, lo cual sucede en cualquier acto opuesto a una exigencia esencial de una virtud moral o teologal.

El pecado, particularmente el pecado grave, suscita diversas cuestiones no siempre de fácil solución. En los últimos años se han hecho propuestas para revisar la teología del pecado, casi siempre en el sentido de afirmar que no es fácil que un error categorial (sobre un aspecto concreto de la ley moral natural), incluso en materia grave, sea un pecado mortal, así como tampoco lo serían los pecados de fragilidad y los cometidos en la adolescencia. Personalmente no me parecen consistentes esas propuestas, ligadas en su mayor parte a la teoría de la opción fundamental[16]. Lo que sí es bastante evidente es que no todos los pecados mortales, aun siendo cada uno de ellos mortales, tienen igual gravedad, aunque solo fuera por la diversa entidad del daño que causan: robar en una tienda un objeto del valor de 1000 euros es menos grave que el homicidio voluntario y deliberado de 100 personas inocentes. La Iglesia considera que la distinción entre peca-

[14] SAN JUAN PABLO II, *Exhort. Apost. "Reconciliatio et paenitentia"*, 2-XII-1984, n. 17. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 70.
[15] Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17; *Catecismo*, n. 1857.
[16] Sobre la teoría de la opción fundamental, puede verse *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17 y la encíclica *"Veritatis splendor"*, nn. 65-70.

do grave y leve no es una invención de los teólogos: «Esta doctrina basada en el Decálogo y en la predicación del Antiguo Testamento, recogida en el Kérigma de los Apóstoles y perteneciente a la más antigua enseñanza de la Iglesia que la repite hasta hoy, tiene una precisa confirmación en la experiencia humana de todos los tiempos»[17].

Por otro lado, me parece extraña a la Biblia y a la experiencia la idea de que la gracia se pueda perder solo por una lúcida y radical opción, realizable pocas veces en la vida; así lo subraya el Aquinate hablando de las negaciones de San Pedro[18]. A propósito de la distinción entre los pecados, conviene recordar también algunas sabias observaciones de San Agustín: «No usemos balanzas engañosas, para pesar lo que queremos, y como queremos, y decir libremente: Esto es pesado, esto es ligero; usemos más bien la balanza divina de las Sagradas Escrituras, como tesoros del Señor, y midamos con ella lo que es más pesado; más aún, no pesemos nosotros, sino que reconozcamos las medidas del Señor»[19]. La Iglesia intenta ante todo ser fiel a la enseñanza de la Sagrada Escritura, pero no niega la complejidad de los sutiles matices que pueden esconderse en el fondo de las conciencias. Por eso enseña: «Sin embargo, aunque podamos juzgar que un acto es en sí una falta grave, el juicio sobre las personas debemos confiarlo a la justicia y a la misericordia de Dios»[20].

3. La conversión

La gran novedad del anuncio bíblico es que la realidad del pecado no es definitiva, que se puede conseguir el perdón de un Dios que «de nada se alegra tanto como de la conversión y de la salvación del hombre»[21]. La conciencia del pecado no comporta, para el cristiano, una actitud pasiva o negativa; al contrario, la realidad de la culpa manifiesta, por contraste, algunas ideas sólidamente enraizadas en la Revelación: la profundidad de la misericordia divina, la necesidad de aceptar la debilidad humana, la sobreabundancia de la gracia y el requisito de la cooperación humana.

Ningún pecado puede extinguir la misericordia divina; es más, precisamente el perdón del pecado revela con exactitud que el amor del Padre, por medio del sacrificio del Hijo y el don del Espíritu, es más grande que la malicia del pecado. El Señor llama a los pecadores (a todos los hombres) a la penitencia, facilita misericordiosamente su realización y muestra el camino de la misma. El proceso de la conversión y de la penitencia

---

[17] San Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.
[18] Cfr. *Suma Teológica*, II-II, q. 24, a. 12 ad 2. Véase también *1 S* 14, 31-33; *2 S* 24, 10-15; *Mc* 4, 14-19; *Lc* 12, 43-48.
[19] *De Baptismo contra Donatistas*, 2, 6, 9: CSEL 51, 184.
[20] *Catecismo*, n. 1861.
[21] San Gregorio Nacianceno, *Oratio* 39, 20: SC 358, 194. Cfr. *Lc* 15, 7.10.32.

fue descrito maravillosamente por Jesús en la parábola llamada "del hijo pródigo", cuyo centro es en realidad "el padre misericordioso"[22].

La misericordia y la gracia de Dios, que cancelan el pecado y confieren la fuerza de no pecar más, piden al cristiano una actitud penitente: «*Reconocer el propio pecado*, es más –yendo aún más a fondo en la consideración de la propia personalidad–, *reconocerse pecador*, capaz de pecado e inclinado al pecado, es el principio indispensable para volver a Dios»[23]. La conversión no es una actitud propia solamente del inicio de la vida cristiana: ha de ser permanente en todos a lo largo de toda la existencia, para poder así convertirse cada vez más al Señor.

En la actual economía de la salvación, la reconciliación con Dios es posible solamente en Cristo y mediante Cristo, y se realiza ordinariamente a través de la Iglesia, sacramento universal de salvación[24]. Jesucristo con su misterio pascual es la causa meritoria y eficiente de la conversión y de la salvación; y para perpetuar en el tiempo esa acción salvífica instituyó los sacramentos, que justifican y transforman a la persona.

La conversión comporta una radical reorientación de toda la vida: retorno a Dios con todo el corazón, ruptura con el pecado y aversión a las malas acciones cometidas; al mismo tiempo, requiere el deseo y la resolución de ordenar la propia vida a Dios, adoptando el estilo de vida que es congruente con ese fin, siempre contando con la ayuda de Dios.

Esta reorientación de la vida, sin embargo, no es siempre inmediata. Es verdad que Cristo pasa a ser el principio de la nueva vida, la cual no sería posible sin la posesión inicial de las virtudes teologales y de las virtudes morales infusas. Pero la vida informada por ellas comienza a expresarse como lucha contra el pecado y la concupiscencia, progresivo esclarecimiento de la conciencia, esfuerzo para interiorizar las indicaciones normativas de la ley moral, educación de la capacidad de juicio, de la voluntad y de los sentimientos, corrección de nuestra actitud frente los bienes terrenos, constante recurso a los medios de santificación, aceptación de las exigencias de la caridad fraterna, esfuerzo por no dejarse arrastrar por el desánimo. Los enunciados normativos de la ley moral constituyen, en esta primera fase de la vida cristiana, una ayuda insustituible. Estos indican los límites que el creyente no puede traspasar en el uso de los bienes y en la realización de las diversas actividades que integran la propia vida, a fin de que sea, efectivamente, vivida en el Señor.

Pero el intrínseco dinamismo de la gracia del Espíritu Santo va mucho más allá. Cuando el creyente lo secunda con docilidad, va al encuentro de sucesivas conversiones, cada una de las cuales representa un crecimiento de Cristo en nosotros. El esfuerzo mo-

---

[22] Cfr. *Lc* 15, 11-32.
[23] *Reconciliatio et paenitentia*, n. 13.
[24] Cfr. *Lumen gentium*, nn. 9 y 48.

ral lleva a dar al Señor un espacio siempre mayor en la propia existencia, hasta poder decir realmente «no vivo yo, sino que Cristo vive en mí»[25]. Se pasa así al libre y pleno desarrollo de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo, que, como verdaderos principios vitales, regulan íntimamente nuestras elecciones, de modo que todos los bienes y todas las actividades que integran la existencia se conviertan, con espontaneidad y naturalidad, en medio eficaz de unión con Cristo.

[25] *Ga* 2, 20.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

AUBERT, J.-M., *Compendio de la moral católica: la fe vivida*, Edicep, Valencia 1991.

COLOM, E. - RODRÍGUEZ LUÑO, A. - BELLOCQ, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, Roma 2024[3]. Publicado en: https:// www. eticaepolitica.net/corsodimorale/TMF_3_Edicion.pdf. Existen ediciones impresas en italiano, inglés y portugués.

LÉONARD, A., *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997.

PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J.J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor: manual de moral fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018.

PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona 2007.

TRIGO, T., *Moral fundamental*, Eunsa, Pamplona 2021.